



# Reflexiones contemporáneas: exclusión/inclusión e intercambio

Verónica Gil Montes  
Tadeo Hamed Liceaga Carrasco  
coordinación

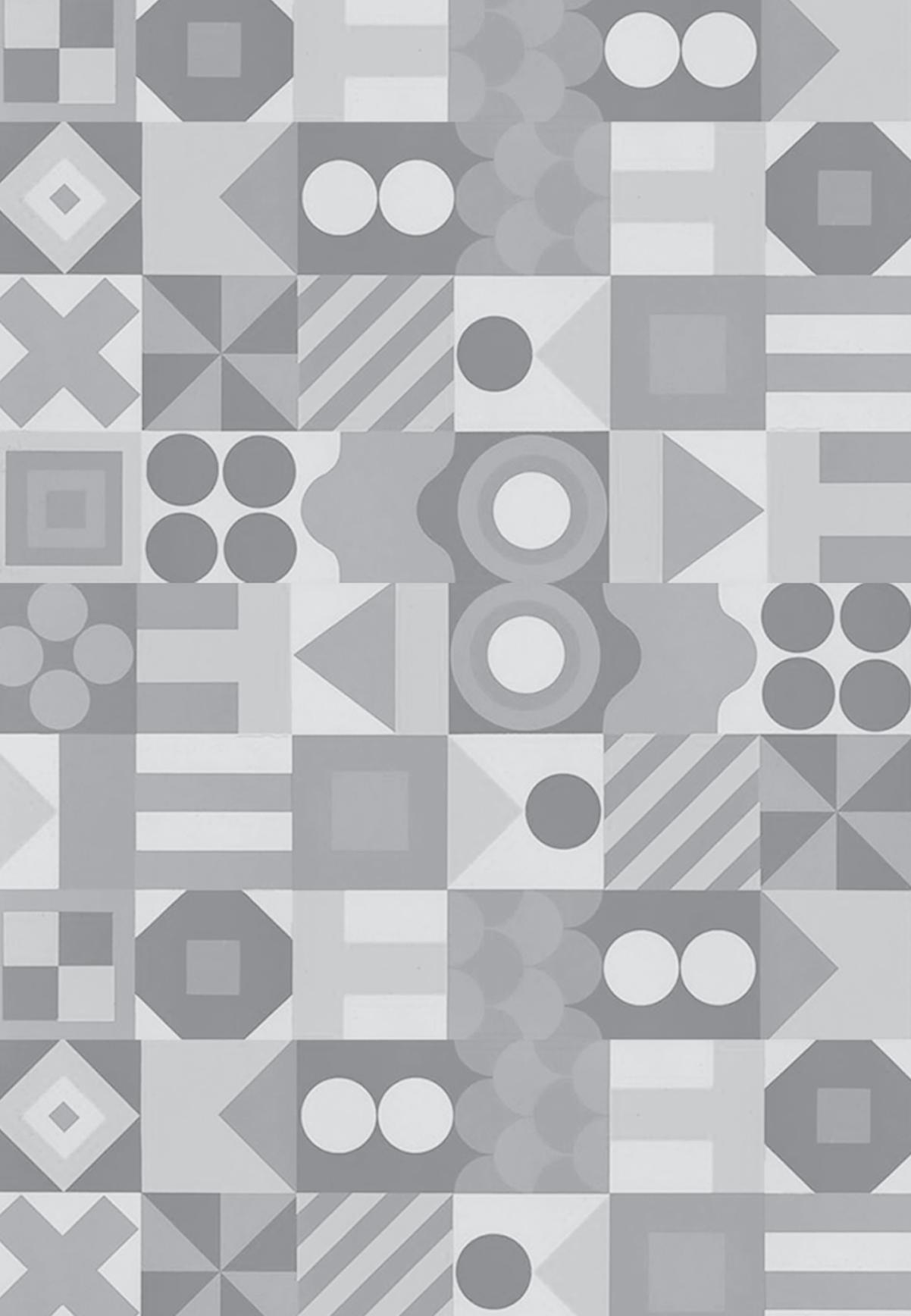


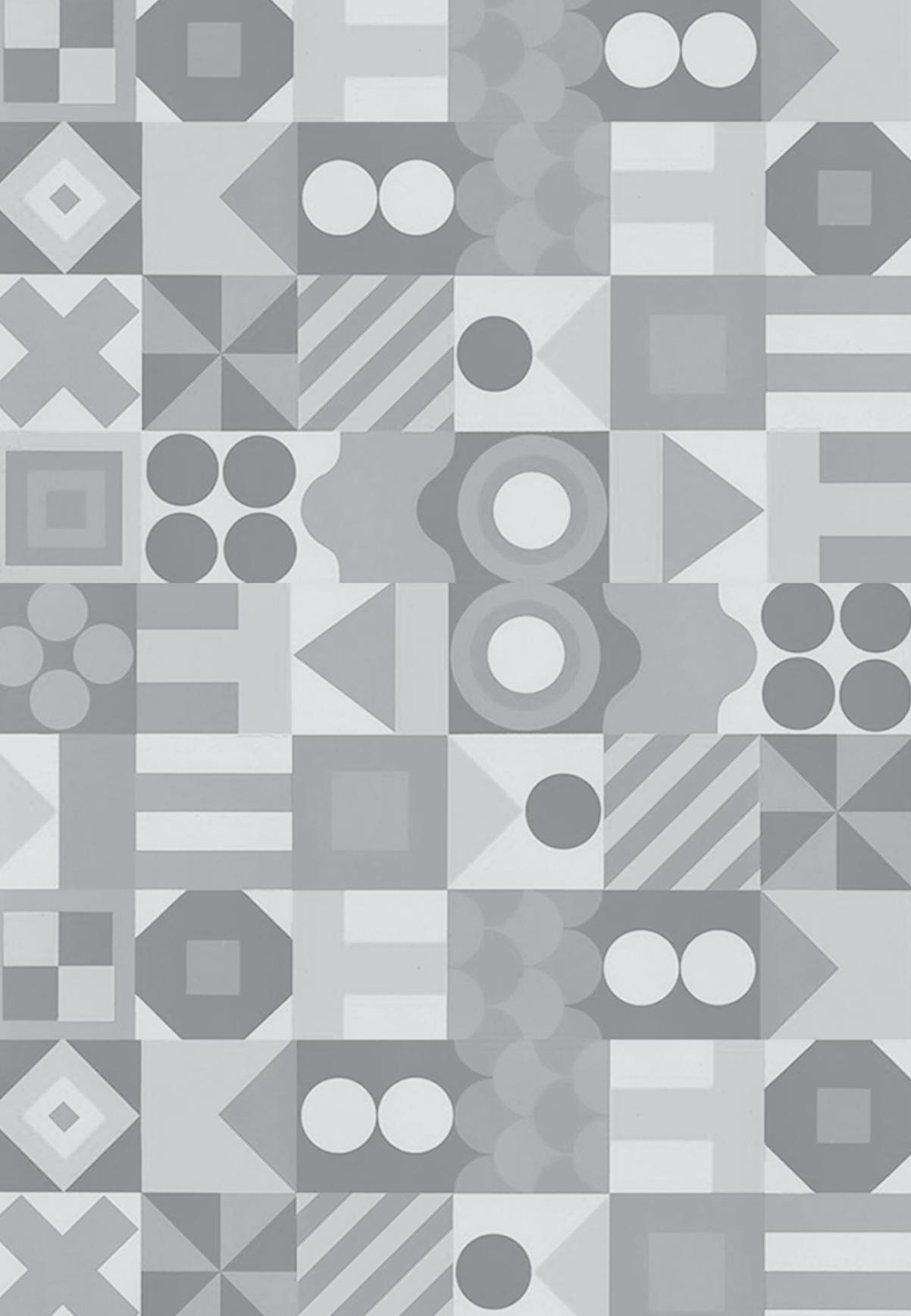
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



**Verónica Gil Montes.** Egresada de las licenciaturas en sociología (UAM-Xochimilco) y en psicología (UNAM). Maestra en psicología social de grupos e instituciones y doctora en ciencias sociales por la UAM-Xochimilco. Sus líneas de investigación son memoria colectiva, identidad y experiencia, instituciones sociales, historia y subjetividad, salud y cuidado de sí, juventudes y sus procesos. Realiza acompañamiento a diversos colectivos de la sociedad civil. Actualmente es jefa del área Cultura y sociedad y docente en las licenciaturas en psicología, política y gestión social, en la maestría en psicología social de grupos e instituciones y en el doctorado en ciencias sociales. Participa en los proyectos de investigación: "Entre la memoria y el olvido: la invención de las identidades" y "Memoria colectiva: creación imaginaria en los procesos instituyentes".

**Tadeo Hamed Liceaga Carrasco.** Licenciado en historia por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestro en historia y posgrado en humanidades por la UAM-Iztapalapa. Doctorante en ciencias sociales y humanidades por la UAM-Cuajimalpa. Es profesor-investigador en el Departamento de Política y Cultura de la UAM-Xochimilco. Desde 2011 desarrolla trabajo de asistencia editorial en la revista *Política y Cultura*. Sus líneas de investigación son historia intelectual de México y Francia siglos XIX y XX, historia de las religiones, historia de la ciencia y memoria colectiva e identidad.





REFLEXIONES CONTEMPORÁNEAS:  
EXCLUSIÓN/INCLUSIÓN E INTERCAMBIO



## **UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

Rector general, José Antonio De los Reyes Heredia

Secretaria general, Norma Rondero López

## **UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO**

Rector de Unidad, Francisco Javier Soria López

Secretaria de Unidad, Angélica Buendía Espinosa

## **DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

Directora, Dolly Espínola Frausto

Secretaria académica, Silvia Pomar Fernández

Jefa del Departamento de Política y Cultura, Esthela Irene Sotelo Núñez

Jefe de la Sección de Publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

### **Consejo Editorial**

Jerónimo Luis Repoll (presidente)

Gabriela Dutrénit Bielous / Álvaro Fernando López Lara

Asesor: Miguel Ángel Hinojosa Carranza

### **Comité Editorial**

Tadeo Liceaga Carrasco (presidente)

Eleazar Humberto Guerra de la Huerta / María Griselda Günther

Ana Lau Jaivén / Saydi Cecilia Núñez Cetina

Eduardo Tzili Apango / Héctor Manuel Villareal Beltrán

# Reflexiones contemporáneas: exclusión/inclusión e intercambio

Verónica Gil Montes  
Tadeo Hamed Liceaga Carrasco  
coordinación



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**  
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades  
Departamento de Política y Cultura

Primera edición: 29 de noviembre de 2022

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana  
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco  
Calzada del Hueso 1100  
Colonia Villa Quietud, Alcaldía Coyoacán  
04960 Ciudad de México

Sección de Publicaciones  
División de Ciencias Sociales y Humanidades  
Edificio A, tercer piso  
Teléfono: 55 5483 7060  
[pubcsh@gmail.com/pubcsh@correo.xoc.uam.mx](mailto:pubcsh@gmail.com/pubcsh@correo.xoc.uam.mx)  
<http://dcs.h.xoc.uam.mx>  
<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx>

Portada: Signos y letras. Vicente Rojo 1932-2021, Museo Arocena,  
Torreón, Coahuila, 2022.

ISBN impreso: 978-607-28-2777-6

ISBN digital: 978-607-28-2778-3

Agradecemos a la Rectoría de Unidad el apoyo recibido para la publicación.

Los textos presentados en este volumen fueron revisados y dictaminados por pares académicos expertos en el tema y externos a nuestra Universidad, a partir del sistema doble ciego, proceso realizado por el Comité Editorial del Departamento de Política y Cultura, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

Impreso en México / Printed in México

## Índice

Introducción	9
<i>Verónica Gil Montes</i>	
<i>Tadeo Hamed Liceaga Carrasco</i>	
<i>Tiffany Abigail Pérez Ramos</i>	

### PRIMERA PARTE

Comunidad: integración y exclusión social	27
<i>Joel Flores Rentería</i>	
Crítica de la teoría del reconocimiento. Un análisis del pensamiento de Axel Honneth	61
<i>Roberto García Jurado</i>	

### SEGUNDA PARTE

Educación inclusiva: un acercamiento a la política educativa mexicana	97
<i>Belem Guadalupe Callejas Arteaga</i>	
<i>Angélica Rosas Huerta</i>	
Identidad y reconocimiento: el movimiento zapatista a través de las Declaraciones de la Selva Lacandona	123
<i>Tiffany Abigail Pérez Ramos</i>	
Exclusión y vulnerabilidad en los procesos de salud	147
<i>Verónica Gil Montes</i>	
<i>Tadeo Hamed Liceaga Carrasco</i>	



# Introducción

## Exclusión e inclusión: hacia la construcción de problemas

*Verónica Gil Montes*  
*Tadeo Hamed Liceaga Carrasco*  
*Tiffany Abigail Pérez Ramos*

ES UN LUGAR COMÚN DAR COMIENZO a cualquier texto acerca de la problemática inclusión/exclusión con un dato: el término *exclusión* tiene su origen reconocido en Francia con la publicación en 1974 del texto de René Lenoir *Les exclus: un français sur dix*. En esta obra, el autor agrupa, bajo la noción de excluidos, a diversos grupos susceptibles de la asistencia estatal: personas con alguna situación de discapacidad, ancianos, toxicómanos, delincuentes y familias monoparentales, calculando que éstos constituyen la décima parte de la población del país y haciendo patente su gran heterogeneidad.<sup>1</sup>

Hoy, a casi medio siglo de su aparición como categoría en el ámbito de las ciencias sociales, el concepto exclusión continúa vigente en diversos estudios. Así, por ejemplo, en 2016 la revista *Forbes* publicó un artículo donde se pretende analizar los motivos de lo que ahí se denomina exclusión laboral en México sin dar mayor pista de cómo delimitar dicho término. En este artículo se concluye que “casi la mitad de la exclusión laboral en México se puede atribuir a factores asociados con la inequidad de género, la discriminación por edad o apariencia física, la ausencia de una protección social efectiva en salud y en capacitación, y a la existencia de zonas que son trampas de pobreza”.<sup>2</sup> Esto último resulta sintomático pues, después de varias décadas, la idea de exclusión parece encontrarse en la misma indeterminación que le dio origen.

---

<sup>1</sup> Hillary Silver, “Exclusión social y solidaridad social: tres paradigmas”, *Revista Internacional del Trabajo*, vol. 113, núm. 5-6, 1994, p. 608.

<sup>2</sup> Marcelo Delajara, “Millones inactivos por exclusión social”, *Forbes México*, 9 de noviembre de 2016, en internet: <https://www.forbes.com.mx/millones-inactivos-por-exclusion-social/> [Consultado el 14 de junio de 2022].

Esta situación nos permite enunciar el propósito de la presente obra: indagar en torno a los fenómenos vinculados a la idea de exclusión y su opuesto, la inclusión, en el mundo contemporáneo. Este propósito partió de una inquietud compartida por todos los autores, quienes trabajamos de manera colectiva sobre esta temática: comprender las manifestaciones y dinámicas de los fenómenos relacionados teórica y prácticamente con dichos conceptos en nuestra actualidad.

La premisa que animó la reflexión fue comprender la forma en la cual la exclusión y la inclusión o la incorporación son fenómenos constantes y presentes en todas las sociedades. En este sentido, era necesario subrayar que cualquier grupo humano establece reglas las cuales marcan el yo frente a lo otro, el nosotros frente a los otros y lo propio frente a lo ajeno. De esta forma, es posible entender que todas las sociedades imponen ciertos parámetros para definirse, y en consecuencia dibujan la alteridad propiciando una forma primaria de exclusión. Ello tiene dos consecuencias: en primer lugar, queda asentado que cuanto más estrictas son estas fronteras, más excluyente es el grupo en cuestión; mientras que, por otro lado, no existe la exclusión sin la inclusión, es decir, estos dos fenómenos interactúan en un proceso social y simbólico constante.<sup>3</sup>

Una consecuencia resaltable bajo esa premisa resulta de la manera en la cual se abordan la inclusión y la exclusión. En este sentido, si existen fenómenos sociales empíricos que puedan entenderse como derivados de dichos conceptos, éstos están acotados a su vez por la conformación de las mencionadas normas sociales, haciéndolas contextuales e históricas; como resultado de esto, ningún acercamiento teórico preconcebido puede dar una respuesta definitiva a la explicación de la exclusión y la inclusión, pues en última instancia los hechos se encuentran delimitados por las propias concepciones sociales que las producen. Esta situación, sin duda, ha sido conflictiva a la hora de atajar la problemática, pues resulta, como se abordó arriba, en una suerte de ambigüedad radical en el momento de darle contenido a los términos. Frente a dicho escenario es posible tomar dos caminos: el primero, denunciar la inestabilidad de los conceptos como lo hace Robert Castel a propósito de la exclusión y, a renglón seguido, poner en entredicho su utilidad,<sup>4</sup> o aceptar

---

<sup>3</sup> Jordi Estivill, *Panorama de la lucha contra la exclusión social. Conceptos y estrategias*, Ginebra, Oficina Internacional del trabajo, 2003, p. 14.

<sup>4</sup> Robert Castel, "El encuadre de la exclusión", en Saúl Karz (comp.), *La exclusión: bordeando sus fronteras*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 55.

dicha condición aprovechándola para una mejor comprensión de los grupos que las producen. Al respecto, Hilary Silver afirma que “la dificultad de definir la exclusión y el hecho de que se la interprete de modo diferente según el marco de referencia y el momento, también puede considerarse una oportunidad. El discurso de la exclusión puede hacer las veces de una ventana a través de la cual se observan las culturas políticas”.<sup>5</sup> Es en este último sentido en el que se encuentra la presente obra. Los trabajos que la conforman, si bien son diversos, responden al propósito de darle contenido a la interacción entre la exclusión e inclusión y, sobre todo, problematizar su existencia en nuestro contexto presente. Con el fin de darle consistencia a esta propuesta, procederemos a realizar un breve recorrido por las formas en las cuales se han entendido estos conceptos, poniendo énfasis en la exclusión, pues ha sido mayoritariamente estudiado, sin olvidar, como ya se ha dicho, que no puede existir sin su opuesto, la inclusión.

### **Los conceptos y los contextos: aparición y desarrollo de la exclusión/inclusión**

Los conceptos de exclusión e inclusión, como ya hemos dicho, hicieron su aparición en el horizonte de las ciencias sociales en el último tercio del siglo xx, adquiriendo auge principalmente durante la década de 1970 y los primeros años del siglo xxi;<sup>6</sup> sin embargo, las problemáticas a las que estos términos hacen referencia no son nuevas en el ámbito de los estudios sociales; José Félix Tezanos señala que la noción de “exclusión social” y, de manera implícita, la inclusión, han estado presentes en toda la historia de la sociología bajo los rubros de “dentro-fuera”, marginación, segregación, aislamiento, etcétera.<sup>7</sup>

En este tenor, es posible rastrear los fundamentos de estas nociones en los teóricos del siglo xix: Émile Durkheim, Max Weber e incluso Karl Marx. En el primer caso, el teórico francés se constituye en un referente con respecto

---

<sup>5</sup> Silver, “Exclusión social y solidaridad social...”, *op. cit.*, p. 613.

<sup>6</sup> Aldo Mascareño y Fabiola Carvajal, “Los distintos rostros de la inclusión y la exclusión”, *Revista de la CEPAL*, núm. 116, agosto de 2015, p. 132.

<sup>7</sup> José Félix Tezanos, “Tendencias de dualización y exclusión social en las sociedades tecnológicas avanzadas”, en José Félix Tezanos (ed.), *Tendencias en desigualdad y exclusión social*, Madrid, Fundación Sistema, 1999, p. 12.

a la noción de *anomia*, creando con ésta la idea de una perturbación en la armonía de las sociedades.<sup>8</sup> De esta forma, en Durkheim “la sociedad moderna implica un orden de inclusiones y exclusiones a la vez: inclusión como solidaridad orgánica, exclusión como ámbitos distintos de división del trabajo”.<sup>9</sup> En el caso de Weber, la explicación de la exclusión se da a partir de la concepción de la sociedad como una competencia por el poder entre clases y grupos, siendo precisamente a partir de dicha competencia que se producen los fenómenos excluyentes, sea en los mercados, en las relaciones cerradas entre grupos o en la desigual distribución de los recursos y el poder.<sup>10</sup> En último término, la visión marxista pasa por la idea de *alienación*, en la cual el trabajador es separado del producto de su trabajo, es decir, no puede ver reflejada su existencia y su beneficio, lo cual no sólo lo separa en un sentido material sino existencialmente: el trabajador ya no puede entenderse como sujeto sino como una mercancía más producida por el capital: “el trabajador se convierte en una mercancía, tanto más barata cuantas más mercancías crea. A medida que se *valoriza* en el mundo de las cosas, se *desvaloriza* en el mundo de los hombres”.<sup>11</sup> A pesar de todas estas bases teóricas, tanto el concepto de exclusión como el de inclusión sólo tomaron forma hasta las últimas décadas del siglo xx y cabe preguntarse por qué. Ya hemos asentado que la noción de exclusión social saltó a la palestra de las ciencias sociales en la década de 1970 a partir de la obra de René Lenoir y esto no deja de ser significativo. Para este autor, hablar de los excluidos se trataba de: “los minusválidos físicos y mentales, las personas con tendencia al suicidio, ancianos inválidos, toxicómanos, delincuentes, familias monoparentales, miembros de hogares con problemas múltiples, personas marginales y asociales y, en general, todos los inadaptados sociales”.<sup>12</sup> Más allá de la ya mencionada heterogeneidad de los sujetos aludidos, es importante preguntar: ¿en qué momento hacen su aparición estos grupos como excluidos?, ¿qué propicia su surgimiento?

---

<sup>8</sup> Carlos Manuel Silva, “Desigualdad y exclusión social: de breve revisitación a una síntesis proteórica”, *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas*, vol. 9, núm. 1, 2010, p. 115.

<sup>9</sup> Mascareño y Carvajal, “Los distintos rostros...”, *op. cit.*, p. 133. También véase Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1982, especialmente pp. 415-439.

<sup>10</sup> Silva, “Desigualdad y exclusión social...”, *op. cit.*, p. 119.

<sup>11</sup> Carlos Marx, *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 596.

<sup>12</sup> Lenoir en José Félix Tezanos, *Tendencias en desigualdad...*, *op. cit.*, p. 29.

Existe un consenso en varios autores en torno a que la aparición de la conceptualización sobre la exclusión y la inclusión en la década de 1970 no es casual, sino que es causada en gran parte por la crisis económica mundial acontecida en esta época, la cual transformó de forma definitiva las relaciones laborales y salariales, dando lugar a la visibilidad de individuos y grupos en situación desventajosa, quienes antes no habrían acaparado una atención central. De esta manera, el escenario de dicha década dio lugar a que emergieran personas que no podían efectuar un vínculo entre sus ingresos y sus derechos sociales (vivienda, salud, educación), mismos que comenzaron a desvanecerse, generando una progresiva desvinculación con el mundo social. Así, en palabras de Sabino de Juan y Patricia Revuelta, se inaugura la búsqueda de compensaciones de individuos caídos en desgracia en el precario mercado de trabajo.<sup>13</sup> Esta situación se tornó característica del problema de la exclusión y la inclusión, es decir, estos conceptos se convirtieron en instrumentos de clasificación, acción y asistencia para quienes ya habían caído en degradación, pero rara vez se enfocaron en atender las causas.<sup>14</sup>

A partir de este momento, es importante aclarar que la aparición de dichos conceptos no es meramente un reflejo de una situación dada, sino que permitió dar cuenta de un fenómeno más importante: la manera en la cual un contexto socioeconómico incide en la existencia real de individuos concretos. Al respecto, Robert Castel señala que el punto central para la transformación en las condiciones sociales no radica puntualmente en el cambio económico, sino en la transformación de la “trayectoria” de las sociedades con respecto a cómo se entendían durante los 30 años siguientes al fin de la Segunda Guerra Mundial:

Sin mitificar el punto de equilibrio al que llegó la sociedad salarial hace unos veinte años, se constata entonces un deslizamiento de los principales parámetros que aseguraban esa armonía frágil. La novedad no sólo consiste en el repliegue del crecimiento ni siquiera en el fin del empleo casi pleno [...] el trabajo es más que el trabajo, y por tanto el no trabajo es más que el desempleo [...] la característica más perturbadora de la situación actual es sin duda

---

<sup>13</sup> Sabino de Juan López y Patricia Revuelta Mediavilla, “Nuevas formas de exclusión social: una aproximación analítico-compreensiva”, *Educación y Futuro*, núm. 30, 2014, p. 62.

<sup>14</sup> Castel, “El encuadre de la exclusión”, *op. cit.*, p. 60.

la reaparición del perfil de los “trabajadores sin trabajo” [...] los cuales ocupan literalmente en la sociedad un lugar de supranumerarios, de “inútiles para el mundo”.<sup>15</sup>

¿Es entonces la aparición más o menos previsible de individuos desvinculados del mundo del trabajo el fenómeno central que aborda la exclusión? La respuesta, para abandonar una falsa identificación con el desempleo, y más aún con la pobreza, debe ser negativa. De esta forma, lo que marca de alguna manera la exclusión son las consecuencias del distanciamiento con el mercado de trabajo.

Este problema es central. No se trata de la falta de recursos sino de la pérdida de vínculos con el mundo que le acompaña, siendo esto lo que en un primer momento se puede entender como exclusión. En esta línea, el propio Castel asegura que el centro de la problemática no se encuentra en la conformación de una “periferia precaria”, sino de una “desestabilización de los estables”, individuos que han caído en la ruptura de los lazos con el mundo a partir de la pérdida del empleo, mismos que antes se encontraban sostenidos por cierta estabilidad laboral; son ellos quienes se conforman así como los que denomina “inútiles para el mundo”, y los que al mismo tiempo: “viven en el mundo pero no pertenecen [...] flotan en una especie de tierra de nadie social, no integrados y sin duda inintegrables, por lo menos en el sentido en el que Durkheim habla de una integración, como perteneciente a una sociedad por un todo de elementos interdependientes”.<sup>16</sup>

Es de esta forma que se supera la identidad entre exclusión, pobreza y desempleo, esto es, poniendo en juego la fragilidad de los vínculos sociales a raíz del debilitamiento con la dimensión material. En este sentido, es posible decir que la base de la exclusión radica en el “deshilachamiento” de las redes personales y la fragmentación social, así como en la incapacidad de generar nuevas formas de agrupación e identificación que superen dichas rupturas,<sup>17</sup> mismas que, en muchos casos, comienzan con una precarización material.

Sin embargo, para dar cuenta del problema de la exclusión, no basta con realizar un análisis material, es decir, no es suficiente hacer hincapié en la base

<sup>15</sup> Robert Castel, *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 290.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>17</sup> Estivill, *Panorama de la lucha...*, *op. cit.*, p. 15.

laboral y en última instancia de supervivencia para los individuos, es necesario profundizar el análisis para poder comprender el fenómeno.

### **De la exclusión como proceso a la inclusión como reintegración**

Hasta este momento, hemos argumentado que la exclusión es un fenómeno que se origina en la base material y se extiende hasta fragilizar los lazos sociales de los individuos. A pesar de esto, podría suponerse que la exclusión es una “condición” adquirida por una serie de características individuales o estructurales, sin embargo, es importante matizar dicha percepción.

Jean Paul Fitoussi y Pierre Rosanvallon expusieron de manera clara esta situación al señalar que a la noción de exclusión se le ha impuesto una especie de maniqueísmo: “no puede hacerse como si la exclusión no fuera sino una suma de desdichas individuales. La exclusión es el resultado de un proceso, no de un estado social dado”.<sup>18</sup> Esta reflexión resulta esencial, porque invita a no pensar la exclusión ni la inclusión como una condición o una característica estática, lo que, sin lugar a duda, complejiza una acción directa contra ésta. De esta forma, continúan los autores, “los excluidos no constituyen un orden, una clase o un cuerpo. Indican más bien una falta, una falla en el tejido social”.<sup>19</sup>

En este momento, podemos observar una característica del concepto de exclusión, el cual también, inevitablemente, afectará a su opuesto: ninguno de los dos tiene un carácter esencial y estático. En este sentido, cabe preguntar: ¿cuál es el proceso por el cual un grupo o un individuo se vuelve parte de un proceso de exclusión? Para abordar la problemática, Castel propone el concepto de *desafiliación*.

Para poder comprender esta idea es necesario retomar la noción de la exclusión como una pérdida de vínculos; sin embargo, esto no se refiere solamente a la fragilización de las relaciones personales, sino también a los derechos sociales. En la perspectiva de este autor francés esta situación es

---

<sup>18</sup> Jean Paul Fitoussi y Pierre Rosanvallon, *La nueva era de las desigualdades*, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 27.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 205.

central, pues la exclusión implica también la fragmentación de la identidad que da la pertenencia al trabajo; con la desaparición de este último, opera una incapacidad de identificación con el colectivo, lo cual, con respecto a las personas excluidas, “los descalifica del plano cívico y político”.<sup>20</sup> Desde esta lógica, es posible acceder a la noción de *desafiliación*, entendida como una posición social que “no necesariamente equivale a una ausencia completa de vínculos, sino también a la ausencia de inserción de un sujeto en estructuras dadoras de sentido. [...] lo que falta no es tanto la comunicación con los otros como la existencia de proyectos a través de los cuales las interacciones cobran sentido”.<sup>21</sup>

Como se puede observar a partir de este concepto, no es posible argumentar que exista algún sujeto o grupo, en nuestro contexto, que pueda estar, de origen, inserto en una situación de *desafiliación* preestablecida, es decir, solamente apelando a realizar un análisis de la trayectoria de personas y conjuntos sociales, podemos aspirar a dar cuenta de los encadenamientos de factores, diversos y continuos, que provocan escenarios de exclusión.<sup>22</sup> Así, la perspectiva para hablar de exclusión se abre al darle forma a una serie de situaciones que pueden sucederle a cualquier persona y en cualquier momento. Para abordar el análisis de las andaduras de quienes transitan de la seguridad a la exclusión, Magdalena Jiménez, a partir de las aportaciones de Miguel Juárez y Víctor Renes, realiza una tipología de las etapas de este proceso en tres zonas que enmarcan los procesos de fractura social: en primer lugar, aparece una *zona de integración*, caracterizada como un lugar con relaciones sólidas y flujos materiales estables; después existe una *zona de vulnerabilidad* donde la situación de los sujetos se torna inestable en lo laboral y por consiguiente en sus redes personales cercanas; mientras que finalmente se cae en una *zona de exclusión* donde por fin los lazos sociales se han quebrantado, lo cual se vive como una “expulsión” de la sociedad y no sólo como una precarización.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Castel, *La metamorfosis de la cuestión social...*, *op. cit.*, p. 417.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>22</sup> Estivill, *Panorama de la lucha...*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>23</sup> Magdalena Jiménez Ramírez, “Aproximación teórica de la exclusión social: complejidad e imprecisión del término. Consecuencias para el ámbito educativo”, *Estudios Pedagógicos*, xxxiv, núm. 1, 2008, p. 177.

Es de esta manera que introducimos un segundo problema en la noción de exclusión: su calidad de proceso, con lo cual se agrega un valor muy importante para su análisis desde las ciencias sociales, esto es, la no naturalización de la exclusión en una esencialidad sino como parte de una serie de procesos temporales, individuales y colectivos que provocan el ingreso de dichos actores en una zona de exclusión; esta condición permite el análisis de casos particulares en contextos temporales y espaciales específicos.

Por último, pero no menos importante, para des-esencializar la noción de exclusión es necesario introducir la percepción de ésta en torno a una multidimensionalidad, esto es, el conocimiento de que dicho fenómeno no es monocausal, sino que comprende un “cúmulo de circunstancias desfavorables a menudo frecuentemente interrelacionadas”,<sup>24</sup> o lo que equivaldría a pensar en la exclusión como “un encadenamiento de factores de naturaleza relativamente distinta que confluyen hasta cierto punto continua y repetitivamente en el nivel de vida de las personas, grupos y territorios”.<sup>25</sup>

Por fin, a manera de síntesis, se puede citar a Tezanos como una condensación de lo dicho hasta aquí:

Los elementos comunes presentes en la mayor parte de las aproximaciones al tema, tienden a coincidir que la exclusión es un fenómeno *estructural* (y no causal o singular), que está *augmentando*, que tiene un cariz *multidimensional* (y, por tanto puede presentar una acumulación de circunstancias desfavorables), y que se relaciona con *procesos sociales* que conducen a que ciertos *individuos y grupos* se encuentren en situaciones que no permiten que sean considerados miembros en pleno derecho de la sociedad.<sup>26</sup>

Este acercamiento es muy clarificador: abarca las diversas aproximaciones posibles al tema y nos permite abrir un amplio abanico de posibilidades para comprender la exclusión como un fenómeno complejo y necesario de abordar en la actualidad para comprender nuestro mundo.

---

<sup>24</sup> Plan Nacional para la Inclusión Social (2001), citado en Jiménez, “Aproximación teórica...”, *op. cit.*, p. 176.

<sup>25</sup> Estivill, *Panorama de la lucha...*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>26</sup> Tezanos, *Tendencias en desigualdad...*, *op. cit.*, p. 31.

## La inclusión como reintegración

Ya se ha mencionado aquí desde el inicio que la exclusión tiene una cara opuesta: la inclusión. A pesar de esto, esta parte del binomio no se ha abordado de forma sistemática, siendo muchas veces obviado, más que como un objeto de debate y teorización, como un objetivo a cumplir. De esta forma la inclusión parece sólo estar definida como una oposición mecánica a la exclusión, permaneciendo al margen y sin problematizar.<sup>27</sup> Sin embargo, al igual que la polisemia en el concepto de exclusión, que la idea de inclusión haya pasado con mucha menos atención que su opuesto también puede ser sintomático de algo importante para analizar.

En primer término, es menester detenerse en la idea de pensar la inclusión como un objetivo pues esto se traduce en acciones puntuales. Ahora ¿para quién son estas acciones? Una vez más Robert Castel nos permite pensar esta cuestión:

Las políticas de integración obedecen a una lógica de *discriminación positiva*: se focalizan en poblaciones particulares y en zonas singulares del espacio social, y despliegan estrategias eficaces. Pero si ciertos grupos son objeto de atención y de cuidados adicionales, ello ocurre a partir de una constatación de que tienen menos y son menos, es decir, están en una situación deficitaria.<sup>28</sup>

Este enfoque arroja varias pistas acerca de la forma-objetivo de la inclusión, en este caso en la forma de políticas de integración. En principio nos permite pensar en una forma de acción como asistencia: ¿qué significa tener o ser menos?, ¿qué es eso de lo que se carece para hablar de ser objeto de integración? Es en este punto que podemos hablar de un problema similar al cual nos enfrentamos con respecto a la exclusión: ¿es solamente una cuestión material?, ¿es adecuado sólo darle a quienes están excluidos de fuentes de empleo, recursos laborales para obtener y restaurar sus fisuras sociales? La respuesta debería ser negativa si no queremos, de nueva cuenta, esencializar el concepto.

<sup>27</sup> Nabin Rawal, "Social inclusion and exclusion: A review", *Dhauagiri Journal of Sociology and Anthropology*, vol. 2, 2008, p. 171.

<sup>28</sup> Robert Castel, *La metamorfosis...*, *op. cit.*, pp. 422-423.

Asimismo, es posible introducir una segunda cuestión. Si como ya dijimos la exclusión tiene que ver primero con fragilización de vínculos sociales y, en segundo término, con la pérdida de derechos de esta misma índole, entonces una integración focalizada en poblaciones específicas probablemente no sea aquel que pueda re-vincular a los sujetos a su nicho social original. En este orden de ideas, Alejandro José Capriati ofrece una visión distinta y a nuestro parecer más completa cuando menciona que la inclusión debería estar referida a “la posibilidad del ejercicio de la capacidad efectiva de acceder a los derechos civiles, económicos, sociales y culturales”.<sup>29</sup> Así pues, podríamos pensar que, como menciona Joan Subirats:

[...] tres ejes básicos: el mercado y/o la utilidad social aportada por cada persona, como mecanismo de intercambio y de vinculación a la contribución colectiva de creación de valor; la redistribución, que básicamente llevan a cabo los poderes y administraciones públicas; y finalmente, las relaciones de reciprocidad que se despliegan en el marco de la familia y las redes sociales.<sup>30</sup>

Si tomamos en consideración lo anterior, estaremos en posibilidades de apelar a una inclusión como reintegración, es decir, como un *proceso* hacia el futuro que permita a aquellos sujetos desafiliados de sus redes personales, así como de sus derechos, volver a disfrutar de una ciudadanía plena, donde la multidimensionalidad se recupere a partir de los ejes antes previstos: laboral, material, social y familiar.

Para redondear este problema sería necesario preguntar: ¿qué circunstancias podrían proporcionar a estos sujetos, individuales o colectivos, la capacidad de reintegrarse? Sin lugar a duda, una de las estrategias más socorridas cuando de inclusión y re-integración se trata, es el trabajo que se hace en educación. La razón de esto es conocida por aquellos que tienen la preocupación por el fenómeno de la exclusión y la marginación: la educación posibilita no sólo el conocimiento sino la vivencialidad de los derechos humanos; además genera el fortalecimiento de las relaciones humanas y de

---

<sup>29</sup> Alejandro José Capriati, “Desigualdades y vulnerabilidades en la condición juvenil: el desafío de la inclusión social”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 69, septiembre-diciembre 2015, p. 135.

<sup>30</sup> Joan Subirats, citado en Jiménez, “Aproximación teórica...”, *op. cit.*, p. 179.

los lazos comunitarios entre las comunidades escolares. Asimismo, se plantea que la educación posibilita la *participación* de los sujetos en la sociedad, tanto en el ámbito democrático, cultural, comunitario y del conocimiento.<sup>31</sup> Es necesario remarcar que para hacer efectiva la inclusión se requiere hacer efectivos los derechos sociales más elementales, como por ejemplo la salud. En este sentido, el acceso o restricción en la salud, como menciona Padrón Innamorato, es un reflejo de las desigualdades, carencias y variantes de los recursos de las propias comunidades,<sup>32</sup> por lo cual, si se aspira a disminuir la exclusión o acercarse a la re-integración, los derechos sociales son asignatura obligatoria.

Para terminar, creemos que es importante realizar algunos apuntes en relación con otras perspectivas en torno a la diada de exclusión/inclusión respecto a la identidad y el reconocimiento. Esto puede proveer puntos de vista que nos permitan profundizar en la problematización de estos fenómenos.

### **Exclusión/inclusión y reconocimiento**

El paradigma del reconocimiento es una vertiente filosófica desarrollada en los últimos 30 años. Consta de un pensamiento de matriz hegeliana cuya pretensión es realizar una justicia reparatoria a grupos e individuos, quienes por construir su ser identitario y cultural de manera particular han sido dañados en su dignidad. De esta forma, este paradigma presta atención especial a aquellas formas de identidad humillada social e históricamente.<sup>33</sup>

Esta perspectiva, desarrollada desde la década de 1990, nace de una crítica puntual a una noción de justicia e igualdad de origen liberal. Este

---

<sup>31</sup> Rosa Blanco G., “La equidad y la inclusión: uno de los desafíos de la educación y la escuela hoy”, en *REICE. Revista electrónica iberoamericana sobre calidad, eficacia y cambio en educación*, vol. 4, núm. 3, 2006, p. 8.

<sup>32</sup> Mauricio Padrón Innamorato y Patricia Román Reyes, “Exclusión social y exclusión en salud: apuntes teórico-conceptuales y metodológicos para su estudio social”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año XLIII, núm. 128, mayo-agosto de 2010, p. 821.

<sup>33</sup> Francisco Colom González, “Justicia intercultural: reflexiones sobre la tradición cultural de las normas morales”, en Raúl Alcalá Campos, *Reconocimiento y exclusión*, México, FES Acatlán, UNAM/Plaza y Valdés, 2008, pp. 60-61.

cuestionamiento, a partir de la propuesta de Charles Taylor, se centra en poner en tela de juicio la percepción de justicia liberal, la cual parte del supuesto de que el Estado debe atender solamente las injusticias que se constituyen como un atentado a las libertades individuales, mismas que necesariamente son iguales para todos los seres humanos; cumplida esta tarea cesaría en su mayoría la participación de dicha entidad. Este tipo de actuación omitiría el abordaje de otro tipo de injusticias no concernientes a dichas libertades, como las referidas al acceso a los bienes materiales o la negación del reconocimiento de la propia identidad.<sup>34</sup> En esta línea, Taylor se pregunta: ¿tiene lugar la identidad en el espacio público?, ¿es necesario que lo tenga para el desarrollo pleno de los seres humanos? La respuesta es condicional: en caso de ser afirmativa, la justicia debe pasar por un reconocimiento de las identidades particulares por parte del Estado, concibiendo éstas como bienes “primarios y básicos para las expectativas de la mayoría”.<sup>35</sup>

Dicha perspectiva impacta directamente la discusión en torno a la exclusión y la inclusión en dos sentidos. Primero, es en este momento que podemos incluir la noción de justicia en el análisis y esto nos ayuda a vincularla con la exclusión. Una de las autoras que más han indagado sobre esta temática es Nancy Fraser, quien realiza el lazo más fuerte.

En este orden de ideas, Fraser concibe la justicia como *equidad participativa*, es decir, que “la justicia requiere acuerdos sociales que permitan la interacción de todos los miembros de una sociedad en calidad de iguales”; para que esto sea efectivo, es necesario que haya condiciones para dar cuenta de tal justicia, esto es, recursos materiales que garanticen la independencia de los participantes y la capacidad de que su voz sea escuchada.<sup>36</sup> Si observamos detenidamente, la concepción de justicia de Fraser se vincula de forma muy cercana a la forma en la cual conceptualizamos las condiciones de la inclusión y cómo la falta de éstas posibilidades orillan a la exclusión, además

---

<sup>34</sup> Francisco Cortés Rodas, “Justicia y exclusión: elementos para la formulación de una concepción igualitaria de justicia”, *Estudios políticos*, núm 20, enero-junio 2002, pp. 157-159.

<sup>35</sup> Charles Taylor, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, 2a ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 25-26.

<sup>36</sup> Nancy Fraser, “Redistribución, reconocimiento y exclusión social”, en *Inclusión social y nuevas ciudadanía. Condiciones para la convivencia y seguridad democráticas*, Bogotá, Departamento Administrativo de Bienestar Social: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Sociales, 2003, p. 57.

agregando la idea de una propia “voz”. Es en esta línea que Fraser nos ofrece una relación estrecha entre injusticia y exclusión:

La exclusión social es una especie de injusticia, pero no siempre una total privación económica que se pueda remediar con redistribución. Por el contrario, el concepto se ubica en la intersección de dos dimensiones de la justicia social: la mala distribución y la falta de reconocimiento. Al ser una especie de injusticia bidimensional, exige una respuesta bidimensional. Por lo tanto, una política que pretenda combatir la exclusión social debe combinar una política de redistribución y una de reconocimiento.<sup>37</sup>

De esta forma, si la exclusión está relacionada con la equidad participativa como una ausencia de ésta, y dicha equidad comprende los ámbitos económicos y culturales, las *esferas* posibles de exclusión se pluralizan: en cuanto a lo material puede haber exclusión laboral o financiera, entre otras áreas que hemos abordado como la caracterización clásica de la exclusión. Aunado a esto se agregan otras esferas culturales, en especial el reconocimiento.

Sin embargo, en la propuesta de Fraser, el reconocimiento no se limita a resarcir el daño identitario, sino que va más allá y se relaciona con los vínculos sociales, personales y su reestructuración. Para esta autora, el reconocimiento no es solamente la identidad específica de un grupo, sino “la posición de los miembros individuales como socios en pleno derecho en la interacción social”, por tanto, la exclusión social se manifiesta en sentido que impide a sus miembros “participar como iguales en la vida social”.<sup>38</sup> Así, la inclusión, en esta perspectiva, convive con la percepción que ya hemos abordado antes: los vínculos sociales pueden reconstruirse a partir de esta noción de reconocimiento cuando lo pensamos de nueva cuenta como re-integración, referida ésta a las diversas esferas de lo social.

Finalmente, los problemas que plantea este paradigma abren nuestra perspectiva. Si bien existe una dimensión material/estructural relacionada con el mundo del trabajo y del salario, también hay una dimensión cultural, la cual afecta de manera importante la vinculación de las relaciones sociales, y por tanto apunta a una aplicación de las perspectivas y potencialidades del concepto.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 63.

En función de esto podemos tener una visión más clara de los contenidos de la presente obra. En el primer bloque de este libro se abre la discusión teórica: en esta tesitura, Joel Flores Rentería señala los principales elementos constitutivos de las comunidades éticas, en contraste con las comunidades orgánicas, compromiso conceptual que explica por qué resurge la intolerancia en las sociedades contemporáneas y la necesidad de construir comunidades no orgánicas que funjan como un límite. Este texto responde al eje de acercamiento entre la comunidad, las normas y la conformación de identidades colectivas del nosotros/los otros.

En segundo lugar, Roberto García Jurado analiza críticamente la teoría del reconocimiento del filósofo y sociólogo alemán Axel Honneth, a partir de la desigualdad social con el fin de ponderar más integralmente su contribución al debate contemporáneo sobre la identidad, la igualdad y la justicia social.

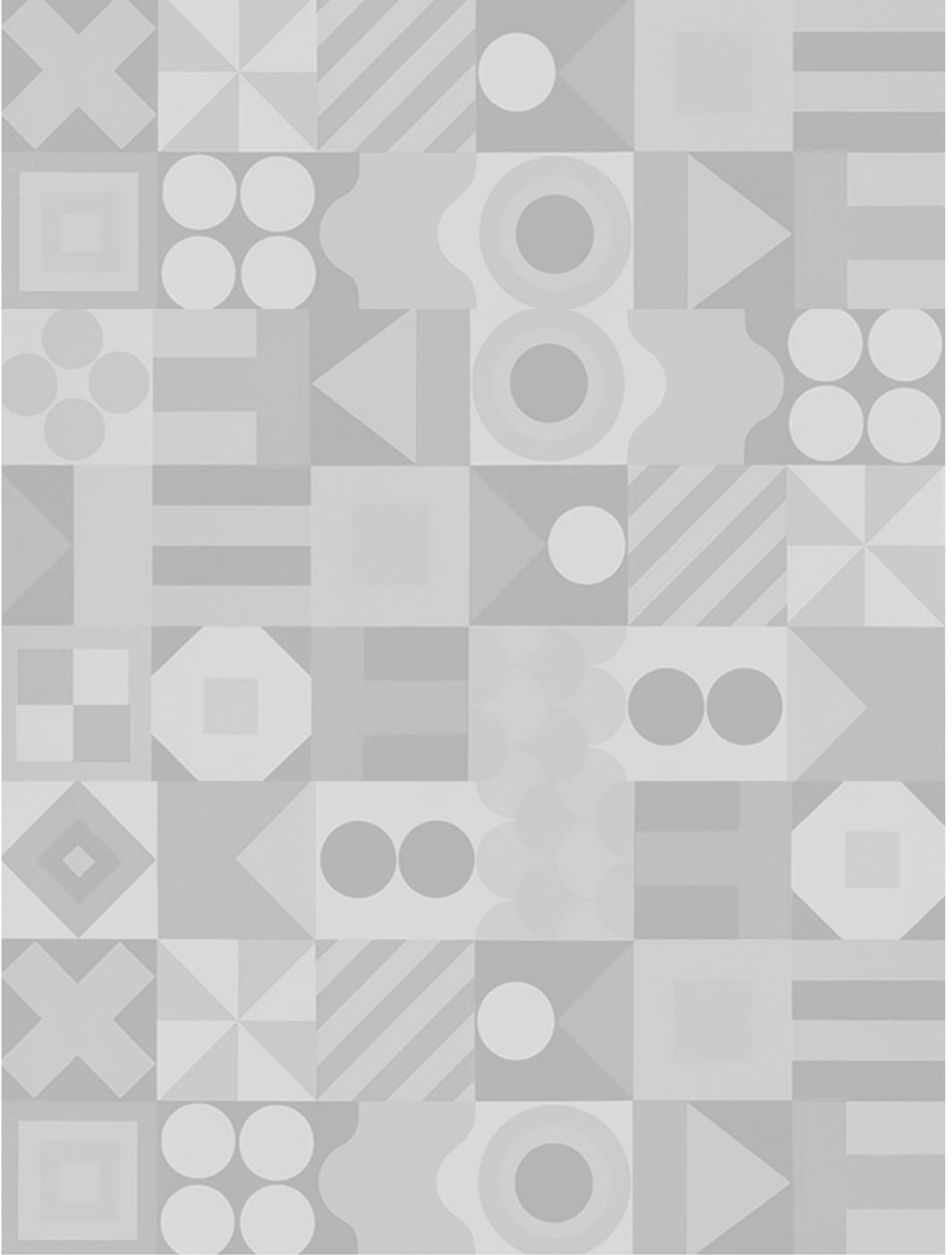
En el segundo bloque de esta obra se ubican los escritos sobre algunos casos concretos como la educación, la multiculturalidad y la salud, mismos que reflejan elementos teóricos ya expuestos en la primera parte de este texto. Belem Guadalupe Callejas Arteaga y Angélica Rosas Huerta presentan uno de los problemas en la educación respecto a la accesibilidad, calidad e inclusión educativa en la población indígena. Parten de preguntar si en México se cuenta con una política que promueva una educación inclusiva de las niñas y niños indígenas, qué fortalezas tiene y qué retos enfrenta. Con el propósito de responder dichas interrogantes analizan la política de educación básica para el periodo 2014-2021.

Por otra parte, Tiffany Abigail Pérez Ramos centra su análisis en el proceso de construcción de identidad colectiva, describe la relación entre los conceptos de cultura, identidad y reconocimiento en la sociedad contemporánea, retomando la política del reconocimiento propuesta por el filósofo canadiense Charles Taylor en el marco del movimiento zapatista para su contrastabilidad empírica.

Para finalizar, Verónica Gil Montes y Tadeo Hamed Liceaga Carrasco apuntan su estudio sobre la exclusión y desigualdad en el acceso a los sistemas de salud, reflexionan cómo a partir de los determinantes sociales de la salud se establecen espacios de privación y no participación de los sujetos en sus contextos inmediatos de atención a la salud, situación que se visibilizó de manera drástica a partir de la crisis sanitaria por covid-19.

Los escritos aquí presentados abonan a la discusión y reflexión de la exclusión, inclusión, incorporación y, por supuesto, al intercambio entre estas

nociones en el sentido en el cual nos hemos referido a éstas: sin una esencia única y capaces de dar cuenta de una multiplicidad de fenómenos, todos éstos multidimensionales y cambiantes en los contextos singulares en los que se sitúan. Las aportaciones buscan problematizar, profundizar y mostrar la complejidad de las realidades sociales que abrazan los conceptos ya mencionados, así como poner a prueba las herramientas teóricas con las que contamos para analizarlas.



**primera parte**



## Comunidad: integración y exclusión social

*Joel Flores Rentería*

TODA COMUNIDAD SUPONE PROCESOS DE INTEGRACIÓN y de exclusión social, en la medida que remite a símbolos, rituales, valores, leyes, usos y costumbres, a partir de los cuales se construyen la identidad y las diferencias con otras congregaciones. La comunidad refiere a un conjunto de personas unidas por ciertas reglas y valores que comparten; es decir, lo que es común cohesiona a un determinado número de individuos y genera una entidad colectiva, capaz de actuar y alcanzar los fines que persigue.

Lo común aparece como condición necesaria de existencia de cualquier comunidad, pues, unifica y cohesiona a los miembros que la integran. Ahora bien, lo común, al ser aquello que se comparte, adquiere dos significaciones diferentes y opuestas. Lo común puede ser aquello que pertenece a un conjunto de personas, las cuales adquieren su identidad a partir del bien que poseen. Los ejemplos más ilustrativos de estas comunidades son la nación y la raza.

Las naciones, como señala Renan, “son algo bastante nuevo en la historia. La antigüedad no las conoció”.<sup>1</sup> La nación presupone el derecho de autodeterminación del pueblo y, en consecuencia, un gobierno republicano o democrático, en el cual la libertad y los derechos de ciudadanía tienden a universalizarse. En la Europa monárquico-aristocrática el pueblo siempre tuvo el estatus de súbdito, en la democracia ateniense o en las repúblicas espartana o romana el conjunto de ciudadanos nunca fue mayor a una tercera parte de los varones propietarios. La diferencia más notable entre las democracias y repúblicas antiguas y las naciones modernas es la universalización de la ciudadanía. El mismo concepto de *pueblo* adquiere otro significado, pues,

---

<sup>1</sup> Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*, Madrid, Alianza, 1987, p. 61. Véase también Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1997, p. 29.

en las naciones, el pueblo, entendido como el conjunto de la ciudadanía, incorpora a los que otrora eran denominados *vulgares*, carentes de educación y de costumbres refinadas, o comunes, porque a diferencia de los nobles carecían de una historia de familia que permitiera diferenciarlos. En este sentido, el primer reto que enfrenta la nación es construir una historia del pueblo en la que pueda identificarse un origen común y una cultura que le dé identidad a las personas que lo integran. En las historias nacionales convergen diversos elementos identitarios: la tierra natal, asociada a recuerdos, vivencias y legados de los antepasados, la religión que se profesa, el idioma que se habla, los usos y costumbres y la raza a la que se pertenece, entre otros. Una historia que se erige a partir de la identificación de un origen común. Empero, toda respuesta referida al origen de un pueblo es hipotética y verosímil, no puede ser demostrada plenamente su objetividad y veracidad por tratarse de un ente colectivo integrado por una multitud que, en el momento fundacional de la nación, comparte muy pocas cosas. Por ello Renan señala que “el olvido, y... el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación”.<sup>2</sup> Las historias nacionales recuperan los eventos históricos que permiten construir la identidad de un conjunto de personas que, la mayoría de ellas, no se conocen entre sí. Benedict Anderson define a la nación como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”.<sup>3</sup> “Es Imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión”.<sup>4</sup>

La nación es producto de la historia en un doble sentido, como proceso histórico y como selección, interpretación y narración de hechos históricos. Relatos históricos, literarios o religiosos cuya finalidad es construir la identidad y cohesión social y política de un pueblo. Los Estados más heterogéneos han logrado erigirse en naciones. Quizá uno de los casos más emblemáticos sea el de Estados Unidos. Antes de la independencia, las 13 colonias inglesas tenían muy pocas cosas en común: “No había unidad territorial; las diferentes colonias y los establecimientos se hallaban separados por grandes distancias,

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>4</sup> *Idem.*

no sólo en sentido geográfico, también histórico e intelectual”.<sup>5</sup> Lewis Morris, de Nueva York, uno de los personajes más reconocido de aquella época, llegó a sostener, respecto a la posibilidad de establecer un solo Estado que unificara a las colonias inglesas: “Me atrevo a decir que una unión entre ellas, con tal propósito, no sólo es improbable, sino imposible”.<sup>6</sup> Josiah Tucker, uno de los economistas ingleses más connotados, compartía la misma opinión: “Las antipatías mutuas y los intereses antagónicos, la diferencia de sus gobiernos, de sus costumbres y maneras, indican que no tendrán un centro común, ningún interés común. Jamás podrán unirse y formar un imperio compacto, bajo cualquier forma de gobierno...”.<sup>7</sup> Estas opiniones y otras similares eran comunes entre la población de las 13 colonias en los primeros años de la década de 1770. La mayor parte de los viejos colonos no veían la necesidad de unirse e independizarse:

Fueron los recientes inmigrantes de la Gran Bretaña quienes dieron importancia a tales cosas, no sólo Thomas Paine, sino también John Witherspoon, que había abandonado su Escocia en 1768 para ocupar el cargo de director del Colegio de Nueva Jersey, y quien seis años más tarde exhortó a los americanos a no someterse nunca a las pretensiones de Gran Bretaña.<sup>8</sup>

Los nuevos colonos se veían a sí mismos como ilustres descendientes del linaje británico, idea que rápidamente fue ganando adeptos. El naciente nacionalismo estadounidense se alimentaba de dos fuentes: “la conciencia nacional inglesa que se había desarrollado en el siglo XVII... y la idea de los derechos naturales, que la época de la Ilustración había enviado a través del océano, en el siglo XVIII”.<sup>9</sup> Thomas Jefferson, uno de los principales autores de la Declaración de Independencia y tercer presidente de Estados Unidos, refiere a estos dos principios de la siguiente manera: “nuestros antepasados, antes de que emigrasen a América, eran los ciudadanos libres de los dominios británicos en Europa, y poseían el derecho que la naturaleza concede a todo hombre”.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Hans Kohn, *Historia del nacionalismo*, México, FCE, 1984, p. 240.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> *Idem.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 233.

Dentro de los derechos naturales se encuentra el derecho a la vida, la libertad, la igualdad y el derecho de propiedad, concebidos como inalienables y anteriores a todo Estado. De esta manera, los Estados Unidos comenzaban a concebirse a sí mismos como la tierra de la libertad y la cuna de la democracia, ideas que fueron fortalecidas recurriendo a los antiguos planteamientos del puritanismo inglés del siglo XVI, donde Inglaterra aparecía como la Nueva Jerusalén. Dios había creado al hombre libre e igual, el pueblo inglés había pactado con Jehová llevar a la práctica su evangelio, y este pacto lo convertía en un pueblo especial, elegido para llevar a cabo una misión, que Gran Bretaña se negó a realizar, pero que se llevaría a cabo en el Nuevo Mundo. Herman Melville, en su novela *Chaqueta blanca*, describe a Estados Unidos como el pueblo elegido: “habiendo huido del lugar de esclavitud... nosotros los estadounidenses somos el pueblo especial, escogido, el Israel de nuestro tiempo; cargamos con el arca de las libertades del mundo (...) Dios ha predestinado, el género humano espera grandes cosas de nuestra raza”.<sup>11</sup>

El *sueño americano*, una de las ideas que guía a la sociedad y a la cultura nacional de Estados Unidos, encuentra en dichos planteamientos su fundamento. La unión americana se ve a sí misma como custodia y garante de la democracia y como la tierra de la libertad, la igualdad y la riqueza común. Una identidad vinculada a la vida democrática, al imperialismo y al racismo. Al verse a sí mismos como custodios y garantes de las libertades y la democracia moderna, encuentran la justificación ideal para intervenir en los Estados que considera tienen un gobierno dictatorial que anula las libertades del pueblo. Son múltiples sus intervenciones militares, pero uno de los discursos más ilustrativos es el del senador de Indiana Albert Beveridge, mediante el cual justifica la invasión de Filipinas en 1899:

Dios... nos ha dado el espíritu del progreso para aplastar a las fuerzas reaccionarias en toda la tierra. Nos ha hecho expertos en el gobierno para que podamos administrar gobiernos en medio de pueblos salvajes y caducos. De no ser por una fuerza como ésta el mundo recaería en la barbarie y las tinieblas. Y de entre toda nuestra raza Él ha señalado al pueblo norteamericano como su nación escogida para dirigir al fin la redención del mundo.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Richard Hughes, *Mitos de los Estados Unidos de América*, EUA, Libros desafío, 2005, p. 64.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 66.

Una identidad nacional imperial y racista, pues al encontrar su origen en los ilustres británicos de los siglos XVI y XVII, los derechos consagrados en la Declaración de Independencia y la Constitución serían reconocidos únicamente a la población blanca, la población afroamericana permanecería primero sujeta a la esclavitud y después de la guerra de secesión a la opresión y discriminación. En 1963, en la Marcha sobre Washington, Martin Luther King pronuncia un discurso intitulado *Tengo un sueño*, en el que denuncia la opresión padecida por la población negra a cien años de su emancipación: “el negro todavía no es libre; cien años más tarde, la vida del negro está tristemente derregada por las esposas de la segregación y las cadenas de la discriminación; cien años más tarde, el negro vive en una solitaria isla de pobreza en medio de un vasto océano de prosperidad y se encuentra excluido en su propia tierra”.<sup>13</sup>

En el siglo XIX y la primera mitad del XX la nación fue identificada con la cultura: una nación, una cultura; que había sido edificada a partir de la construcción imaginaria de un origen común del pueblo. De esta forma hacían su aparición las comunidades orgánicas, identidades culturales excluyentes, pues todo aquel que no comparte el mismo origen, en consecuencia, la misma cultura, no puede integrarse o pertenecer a la comunidad, es un extranjero perteneciente a otra nación.

Las ideas de pueblo, nación y raza entretejen sus significados en los nacionalismos exacerbados de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX para protagonizar los episodios de mayor intolerancia, violencia y fanatismo de la historia. La noción de raza, a semejanza de la de pueblo, se construye a partir de la descendencia y la cultura legada por los antepasados, pero encuentra su principio de identidad y cohesión social en la pureza de sangre. En las identidades fundadas en la raza existe una doble apropiación, el individuo es propietario de una cultura y de una sangre pura que recibe de sus ancestros a manera de legado y, por el hecho de poseer dicho bien, pertenece a la comunidad, razón por la cual ésta se identifica con el conjunto de individuos. Es una corporación colectiva compuesta por los individuos que comparten dicho origen común, por ello se les denomina comunidades orgánicas. Se considera que la cultura o la sangre que se posee en común deviene en la esencia que determina la forma de ser y existir de cada miembro de la comunidad. Se trata de comunidades esencialmente excluyentes.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 37.

Ahora bien, como se señaló anteriormente, existe una segunda acepción de lo común y, en consecuencia, de concebir a la comunidad. Lo común también puede ser entendido como aquello que no es susceptible de apropiación, que no puede pertenecer a un ente, colectivo o individual, pues al ser una propiedad de alguien dejaría de ser común. En este sentido, lo común se entiende como la participación de un conjunto de personas en aquellas actividades, cosas o bienes que se considera conciernen a todos. La participación en lo que es común genera la cohesión e integración social. Los ejemplos más ilustrativos los encontramos en las colectividades que se integran después de ocurrida una tragedia social, causada por un terremoto, una inundación, un incendio o por la violencia extrema ejercida en contra de un grupo social. En este caso, las personas se unen a partir de un valor ético, la solidaridad, que los lleva a participar o compartir el dolor que sufren las víctimas que han padecido la tragedia y a realizar acciones colectivas para auxiliarlas. En este caso, la comunidad aparece como un conjunto de personas unidas, no por una propiedad, sino por una deuda, un deber que se tiene con los otros. Por erigirse a partir de un valor, reciben el nombre de *comunidades no orgánicas* o éticas.

En ambas comunidades existen procesos de inclusión y exclusión social, pero éstos difieren radicalmente en una y otra. En las comunidades orgánicas, por estar constituidas a partir de la apropiación de un bien que se recibe a manera de legado, hecho por los antepasados, es muy difícil que se incorporen personas que no descienden del mismo grupo social. Son comunidades esencialmente excluyentes, donde la mezcla de culturas o de sangre constituye una alteración o daño a la comunidad, en este sentido, la pureza de la cultura o de la sangre constituye uno de los principales valores. El afán de preservar sus raíces y la autenticidad de la cultura madre los lleva a excluir todo aquello que es diferente. En casos extremos, la intolerancia ha llegado al genocidio o a movimientos nacionalistas exacerbados.

Las comunidades no orgánicas, por el contrario, no reivindican las particularidades culturales o étnicas, surgen a partir de una especie de universalismo que se construye a partir de un valor o un bien, o incluso un mal, del que pueden participar un número indeterminado de personas, el participar en algo que se considera común, sea un bien o un mal, es lo que genera la integración o exclusión social. Debido a que en las comunidades éticas las relaciones interpersonales giran en torno a una deuda, en la cohesión social desempeña un papel más importante el compartir un mal, antes que un bien. Dicha deuda es expresada de manera magistral por Evelyn Beatrice Hall en la frase con la que

describe la actitud de Voltaire, adoptada en el *Tratado sobre la tolerancia*: “desapruebo lo que dices, pero defenderé hasta la muerte tu derecho a decirlo”.<sup>14</sup>

La frase refiere a las libertades de conciencia, pensamiento y de expresión, las cuales son concebidas como un bien público: común; y la actitud de Voltaire es la de te debo algo, pero no me debes algo, es la de pagar la deuda que tiene con sus semejantes, o lo que es lo mismo, poner en la dimensión de lo común los problemas de los otros, con el único objeto de que la libertad siga siendo un bien común y pueda ser ejercida por todos los miembros de la comunidad. Si la actitud de Voltaire hubiera sido otra, lo cual implicaría no haber hecho suyos los problemas de la familia Calas, la libertad hubiera dejado de ser un bien común y las relaciones interpersonales, mediadas por la libertad, correrían el riesgo de desaparecer. En la Francia de Luis XIV, la religión católica era la religión de Estado, de modo que el profesar otra religión se consideraba un delito. La familia Calas era protestante. En octubre de 1761, Marc-Antoine, hijo primogénito de Jean Calas, fue hallado muerto, colgado de una soga, en la residencia familiar, al interrogar a la familia declararon que había sido asesinado por un ladrón, probablemente para ocultar que se trataba de un suicidio, ya que la iglesia católica consideraba al suicidio como un crimen contra sí mismo y un delito grave que se castigaba ultrajando al cadáver.

Se rumoraba que Jean Calas, para evitar que Marc-Antoine se convirtiera al catolicismo, como ya lo había hecho Louis, otro de sus hijos, asesinó a su hijo primogénito. Marc-Antoine fue declarado mártir y sepultado conforme a los ritos católicos. El 9 de marzo de 1762 el Parlamento de Toulouse sentenció a Jean Calas con la pena capital, al día siguiente fue ejecutado y quemado su cadáver. En la misma sentencia se condenaba a destierro a Pierre, otro de sus hijos. Pierre, convencido de la inocencia de su padre, expone, en Ginebra, su caso a Voltaire y logra convencerlo. Voltaire, para lograr la revisión del caso de Jean Calas, en 1763, publica el *Tratado sobre la tolerancia*. Finalmente, en marzo de 1765 se reconoce la inocencia de Jean Calas y se levanta el destierro de Pierre.

El objeto del presente trabajo es analizar los principales elementos constitutivos de las comunidades éticas y de las comunidades orgánicas, así como ofrecer una breve explicación del porqué resurge la intolerancia en las modernas sociedades, para lo cual el escrito se divide en tres apartados: en el

---

<sup>14</sup> Evelyn Beatrice Hall, *The friends of Voltaire*, University of California Libraries, 1906, p. 199.

primero, las comunidades éticas, se parte del análisis realizado por Roberto Esposito en torno a la acepción etimológica de *communitas*, para argumentar cómo, propiamente dicho, la comunidad no puede ser concebida, al menos en el significado más apropiado del término, como un cuerpo o una corporación, compuesta por la agregación de los individuos que la integran, sino más bien como una asociación de personas unidas por una deuda. El compartir el mal padecido por los semejantes, o colocarlo en el plano de lo común, es lo que permite la asociación, el fin de estas comunidades es preservar o restituir el bien común perdido.

En el segundo apartado se analizará a las comunidades orgánicas, que son hegemónicas y prototipo de las comunidades políticas modernas. Aquí se parte de los planteamientos de Hobbes, ya que al considerar que el fin del Estado es la seguridad, con él inicia la concepción de una política que se encarga del mantenimiento de la vida biológica; en este sentido, se dan las bases para concebir al Estado o comunidad política como la agregación de un conjunto de individuos. Se analizan dos ejemplos emblemáticos de este tipo de comunidades: la nación y la raza. Finalmente, y a manera de conclusión, se ofrece una breve reflexión del porqué resurge la intolerancia y del porqué la necesidad de construir comunidades no orgánicas que funjan como un límite a la intolerancia.

### **Comunidades éticas**

Una comunidad ética, en la actualidad, difícilmente puede ser pensada como una comunidad política o Estado. Al erigirse sobre algún valor ético: la solidaridad, la libertad o la dignidad de las personas humanas, y por colocar en el plano de lo común los males que padecen determinados grupos sociales, generalmente constituyen un límite a la arbitrariedad de los gobernantes o de los poderes fácticos o contribuyen en la realización de las tareas del Estado, como las asociaciones que tienen como fin atender a personas afectadas por el cáncer o alguna otra enfermedad de difícil cura o a personas que viven en situación de discapacidad, o bien aquellas otras asociaciones que se constituyen en pro de los derechos humanos y de la dignidad de las personas y pugnan por la erradicación de la violencia ejercida en contra de grupos sociales que han sido objeto de discriminación por diversas causas, entre otras, razones de género, éticas, por su condición social, militancia política o por la migración.

Si bien es prácticamente imposible que una nación adopte el modelo de las comunidades éticas en la construcción de su identidad, es indispensable, para reducir la intolerancia y la violencia, que las identidades colectivas que surgen al interior de la nación adopten el modelo de las comunidades éticas: y se aparten de los valores que dan fundamento a las comunidades orgánicas: la pureza o autenticidad de la cultura (ideología, religión, hábitos, usos y costumbres) o de la raza; ya que éstos han llevado a considerar lo diferente como un adversario o enemigo existencial, trayendo como consecuencia el resurgimiento de la intolerancia.

Ante esta problemática, Roberto Esposito, desde una perspectiva hermenéutica y epistemológica, propone reconceptualizar el concepto de *comunidad*. Para Esposito, “la comunidad no puede pensarse como un cuerpo, una corporación, una fusión de individuos que dé como resultado un individuo más grande”.<sup>15</sup> Tampoco puede ser vista como una cualidad o un atributo que se agrega a la naturaleza de los sujetos y, en consecuencia, los califica como pertenecientes a un conjunto social. La comunidad, *communitas* en latín, “es el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber o una deuda... Un deber une a los sujetos de la comunidad —en el sentido de te debo algo, pero no me debes algo—, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos”.<sup>16</sup>

Para resignificar el concepto de comunidad, Roberto Esposito analiza el origen etimológico del término y a partir de su derivación plantea una noción de comunidad radicalmente distinta a la ofrecida por las filosofías modernas comunitarias.

El primer significado que los diccionarios registran del sustantivo *communitas*, y del correspondiente adjetivo *communis*, es, de hecho, el que adquiere sentido por oposición a “<propio”... es lo que no es propio, que empieza allí donde lo propio termina... y que por lo tanto es “<<público” en contraposición a “privado”, o general (pero también “colectivo”) en contraste con “particular”.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 32.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 29–30.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 26.

A este primer significado se agrega otro, que pone de manifiesto su complejidad semántica, y que deriva de los vocablos que componen a dichos términos: *cum* y *munus* (*com-munitas*, *com-munis*); el “*cum*” (con, en castellano), es aquello que vincula o que junta, no en el sentido de mezclar, sino en el de poner en relación a los unos con los otros; *cum* significa también “con respecto a”, aquí es donde se aprecia su acepción en tanto que “relación”: estar bien o mal con alguien; estar en paz con uno mismo. El *cum* remite a un ser con los otros, a un existir siempre en compañía de los otros. Es aquello que une, ya que pone en relación con diferentes existencias y, al mismo tiempo, las separa para que la relación pueda darse. Requiere como condición necesaria la pluralidad: hace posible la unidad conservando la diversidad; es decir, es aquello que desvela a lo Uno como, necesariamente, lo múltiple. Por esta razón, la comunidad no puede ser pensada como una corporación, o como un cuerpo social producido por la agregación, o congregación, de individuos, pues las entidades corpóreas o físicas no admiten la pluralidad sin dañar su propia existencia, ya que aquello cuyo ser es corpóreo no puede dividírsele sin que se destruya su existencia misma, por fuerza es singular. La comunidad remite invariablemente a la pluralidad, a la relación, a un ser o existir con los otros. No obstante, “la comunidad no es algo que pone en relación lo que es, sino el ser mismo como relación”.<sup>18</sup> Es la existencia concebida como relación, el ser con los otros; pero un ser no en términos de una existencia individual o particular, sino común, pública, colectiva o general.

Si el *cum* pone de manifiesto a la comunidad en tanto que relación, el *munus* constituye la piedra angular sobre la cual se erige dicha relación. El vocablo *munus* está compuesto por la raíz *mei* que denota intercambio y el sufijo *nes*, que indica una caracterización social. *Munus* implica en primera instancia un intercambio social y oscila entre tres significados, que, si bien todos remiten a un deber, éstos no son por completo idénticos. Ellos son *onus*: carga u obligación, cosa difícil o penosa, impuesto; *officium*: servicio, deberes de una función, cargo, deber; y *donum*: don, presente, ofrenda. En los primeros dos significados de *munus* la idea del deber se aprecia con toda claridad: en la carga que debe soportarse, en las obligaciones que es menester cumplir, en las cosas difíciles o penosas que obligadamente habrán de realizarse, así como en los impuestos que ineludiblemente serán pagados; o en los deberes que implica desempeñar

---

<sup>18</sup> Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 25.

un cargo, una función o realizar un servicio. Mas no ocurre lo mismo con el tercero, ¿en qué sentido el *donum*, el don o la donación, la ofrenda o el presente que se obsequia a alguien, es una obligación o un deber? El don o la donación que expresa el *munus* tiene una especificidad que lo diferencia de su acepción más amplia contenida en el *donum*, la cual remite a un presente, a un obsequio que se hace de manera espontánea y, por tanto, eminentemente facultativa; es decir, que puede realizarse o no dicho obsequio.<sup>19</sup> Por el contrario, el *donum* contenido en el *munus* implica una obligación. El deber (algo a alguien) es una deuda, la cual hay que saldar, o una carga que tiene que llevarse a costas. Es en este sentido que el deber es un don o dar algo.

De hecho, el *munus* es al *donum* lo que la especie al género... puesto que significa “don”, pero uno particular, que se distingue por su carácter obligatorio implícito en la raíz *mei* que denota intercambio... Pero detengámonos en el elemento de obligatoriedad: una vez que alguien ha aceptado el *munus*, está obligado (*onus*) a retribuirlo, ya sea en términos de bienes o en términos de servicio (*officium*)... don y deber se encuentran fusionados en la expresión *munere fungi*.<sup>20</sup>

En la frase desempeñar un cargo (*munere fungi*) se superponen los significados de “don” y “deber” para expresar la obligatoriedad de la retribución. El desempeñar un cargo implica, por un lado, un tomar, implícito en el aceptarlo y, por otro, un dar explícito en el cumplimiento de las obligaciones y funciones inherentes al cargo; es decir, a la carga que debe llevarse. Es un tomar algo para poder dar y, con ello, retribuir lo que se debe o lo que es debido. Tomar para dar, dar y tomar, remiten al sacrificio que lleva en sí el soportar una carga y que esconde entre letras el vocablo *donum*, que como sustantivo quiere decir obsequiar algo, pero como verbo *dónó* significa dar o sacrificar. Es de esta manera que el *munus* de *communitas* expresa un deber o una deuda, en el sentido de te debo algo, pero no me debes algo.

El sacrificio, no está por demás recordarlo, es el ritual que se encuentra en el origen de toda comunidad, sea ésta política o religiosa. El sacrificio se erige como principio fundacional de la comunidad porque revela al ser humano una verdad invisible a sus ojos: desvela, ante su mirada mundana, que

<sup>19</sup> Cfr. Esposito, *Communitas. Origen...*, op. cit., pp. 9-18 y 26-27.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 27.

“cada uno de nosotros es dos, y no uno... El engaño sacrificial, que sacrificante y víctima son dos personas y no una, es la deslumbrante e insuperable revelación sobre nosotros mismos”.<sup>21</sup> La función esencial del sacrificio “es unir lo que ha sido separado y, por tanto, en lo que concierne al hombre, reunir su ‘yo’ con el ‘Ello’. De aquí la *coniunctio*,<sup>22</sup> la *hierogamia*, que se entrelaza con los actos del sacrificio, fundamento ritual del entrelazamiento de Eros y Tanatos”.<sup>23</sup> Vida y muerte se entretajan en el sacrificio. Sacrificar quiere decir dar muerte, pero estrictamente significa hacer *sacro* a algo, deificar a la víctima. Empero, “para volver ‘sacra’ a la bestia, hace falta excluirla del mundo de los vivos, hace falta que supere el umbral que separa a los dos universos; es el objetivo de dar muerte”.<sup>24</sup> Al matar a la víctima se corta violentamente el vínculo que la une al todo; pero, al ofrecerla a una deidad el vínculo es reconstruido y ésta se reincorpora al todo para hacer posibles las relaciones interpersonales: entre seres humanos o entre mortales y personas inmortales.

El sacrificio representa una especie de pacto celebrado entre mortales e inmortales en beneficio mutuo. Los hombres toman la vida de la bestia y la ofrecen a una deidad, que requiere del derramamiento de sangre como condición necesaria para su propia existencia; acto seguido, el Dios o la Diosa devuelve a los hombres la vida de la bestia, pero transformada en razón, en ley, en los valores sociales y políticos que harán posible la vida en comunidad. El sacrificio une lo que ha sido separado, separa lo que ha sido unido, para mostrar a los hombres su verdadera dimensión natural, la de ser dos personas y no una como generalmente se cree: hombre y bestia unidos en una sola existencia.

El pacto entre inmortales y mortales que simboliza el sacrificio constituye el origen mítico de las primeras comunidades políticas. En las *polis* griegas la *Politeia* o comunidad política guardaba una estrecha relación con las deidades. Los dioses griegos eran más humanos que divinos, compartían con los humanos las pasiones, las virtudes y los vicios, amaban y odiaban de la misma manera que los mortales. Hombres y Dioses juntos iban a las guerras,<sup>25</sup> unos y otros protagonizaron incontables batallas. Los Dioses juegan y se mezclan con

<sup>21</sup> Roberto Calasso, *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama, 1989, pp. 137-138.

<sup>22</sup> *Coniunctio*: unión, lazo, matrimonio, amistad.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>24</sup> Roberto Esposito, *Immunitas, protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 84.

<sup>25</sup> *Vid.* Homero, *La Ilíada*, México, UNAM, 1975.

los mortales. Helena era una de las hijas de Zeus, Alejandro Magno también era hijo de algún Dios. Plutarco narra en las *Vidas paralelas*, que cuando Filipo de Macedonia se encontraba en los campos de batalla, un Dios descendió e hizo suya a su mujer, de esta unión nació Alejandro, rey de reyes.

Los Dioses también tenían sus favoritos: “los atenienses se manifestaban orgullosos de sí mismos por dos razones: porque eran autóctonos, nacidos de la tierra del Ática y no emigrados allí desde otros lugares; y porque Atenea era su protectora”.<sup>26</sup> La pluralidad de Dioses hizo de Grecia una pluralidad de *polis*. La relación con los dioses dio lugar a diferentes pueblos, cada uno con su propia historia particular. No es posible aquí la idea de un solo pueblo. La *Polis* griega es una comunidad unida por las costumbres, hábitos y rituales religiosos. Es un *Ethnos*, término que significa gente acostumbrada a vivir junta. De ahí la importancia que tiene la costumbre en la política de la antigua Grecia.<sup>27</sup>

En los griegos la idea de pueblo –comunidad de hombres libres e iguales– deriva del culto a las deidades, de manera especial a una de ellas, la más importante para la vida política, *Diké*, la diosa justicia, quien era venerada con el culto a la igualdad y el respeto a la ley.

Hesiodo fue el primero en apelar a la divina protección de *Diké* en su lucha contra la codicia de su hermano. También Solón funda su fe política en la fuerza de *Diké*, (...) convencido de que el derecho tiene un lugar ineludible en el orden divino del mundo, no se cansa de proclamar que es imposible pasar por encima del derecho porque, en definitiva, éste sale siempre triunfante. Pronto o tarde viene el castigo y sobreviene la necesaria compensación, cuando la *hybris* humana ha traspasado los límites.<sup>28</sup>

La divina *Diké* significaba también derecho, ley e igualdad. En un principio la administración de justicia había sido impartida por los nobles conforme a la tradición, sin leyes escritas. Cuando vino el enriquecimiento y corrupción de éstos surgió como consecuencia de ello y por mandato de *Diké* la ley escrita, un nuevo criterio de lo justo y lo injusto, donde se considera iguales

<sup>26</sup> Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Armonía*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 211.

<sup>27</sup> Aristóteles, *Política*, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1984, *vid.* Libro IV.

<sup>28</sup> Werner Jaeger, *Paideia*, México, FCE, 1996, p. 141.

a los nobles y al pueblo, donde la ciudadanía participa por igual en la distribución de los bienes públicos, ejemplo de ello es la constitución de Solón, en la cual los nobles y el pueblo se encuentran sujetos a la misma ley, cualquiera de ellos tenía la posibilidad de apelar ante el tribunal del Areópago si consideraba que había sido injuriado; en cuanto a la distribución de los cargos públicos, si bien giraba en torno a un censo, existía también el consejo de los Cuatrocientos, donde una persona no podía ser dos veces consejero sin que antes hubiesen sido electos todos los demás.<sup>29</sup> La ley escrita se convertiría en el alma de la *polis*, “El pueblo debe luchar por su ley como por sus murallas, dice Heráclito”.<sup>30</sup> La diosa justicia regía la vida ciudadana y articulaba las relaciones sociales y políticas. La democracia ateniense guarda una estrecha relación con la religiosidad de la antigua Grecia.

Si bien cada *polis* tenía su deidad preferida y se sentía elegida y, en consecuencia, protegida por ella, como Atenas por Atenea o Esparta por Apolo y Ares, lo cierto es que los dioses y diosas eran comunes a todas las *polis* y que una deidad podía proteger a uno o más pueblos, como ocurría con Apolo, que era el protector de Esparta y Troya. Las *polis* compartían o participaban, en mayor o menor medida, de una cultura común y esto les permitía construir su identidad y diferencias entre ellas mismas y con otras comunidades políticas a las que denominaban bárbaras. Esta distinción no significaba necesariamente una negación de los otros pueblos, como lo muestra Heródoto en *Los nueve libros de la historia* cuando señala que el objeto de la publicación “se dirige principalmente a que no se llegue a desvanecer con el tiempo la memoria de los hechos públicos de los hombres, ni menos a desvanecer las grandes y maravillosas hazañas, así de los griegos como de los barbaros”.<sup>31</sup> Griegos y bárbaros, diferentes e iguales al mismo tiempo.

El pueblo de Israel igualmente se constituye en comunidad a partir de un pacto establecido con su Dios y no por la consanguineidad. “No todos los descendientes de Israel realmente pertenecen a su raza,<sup>32</sup> ni tampoco son hijos de Abraham porque descienden de él... Los hijos de Dios no son

<sup>29</sup> Vid. Aristóteles, *Constitución de Atenas*, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1982, caps. 4-8.

<sup>30</sup> Jaeger, *Paideia*, *op. cit.*, p. 113.

<sup>31</sup> Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, en *Historiadores Griegos*, Madrid, EDAF, 1968, p. 4.

<sup>32</sup> Es pertinente señalar que el término *raza*, con frecuencia, aparece en las traducciones de textos escritos originalmente en griego, latín o hebreo, sin embargo, la palabra no existe en ninguna de esas lenguas.

los descendientes de la carne de Israel, sino aquellos que acatan su promesa: éstos son considerados su auténtica posteridad".<sup>33</sup> El vínculo de sangre aquí es sustituido por el parentesco espiritual.

Una leyenda judía relata que Dios ofreció el pacto a todas las naciones, una después de otra, y que todas lo rechazaron, hasta que finalmente Israel se declaró dispuesta a aceptarlo. Dios no escogió a Israel desde un principio destacándolo de entre todas las naciones de la tierra, sólo Israel estaba deseoso de aceptar la obligación de un pacto... Debido al pacto los judíos tenían la sensación de ser diferentes a todos los demás pueblos.<sup>34</sup>

El pueblo judío se conformó por un acto de voluntad, por medio de un pacto con su Dios donde se especifican los elementos fundamentales de su constitución: un Dios, una ley y un pueblo.

La identidad colectiva provenía de una especie de alianza voluntaria, de un acto libre de voluntad; éste era su origen y no la consanguinidad. Todo individuo se encontraba en pie de igualdad, ya que cada uno de ellos había jurado obediencia a la ley divina y no a los hombres, de la igualdad ante la ley de su Dios emana la idea de pueblo, pues todos poseen los mismos derechos y las mismas obligaciones. Sin embargo, sus derechos no le confieren la superioridad y el dominio sobre los demás Estados, antes, estaba obligado a tratarlos con equidad y justicia: "Y no angustiarás al extranjero: pues vosotros sabéis cómo se haya el alma del extranjero, ya que extranjero fuisteis en la tierra de Egipto".<sup>35</sup> Este era el mandato divino, mediante el cual los hijos de Israel adquirirían una conciencia histórica, una historia común que mantenía la unidad del pueblo y al mismo tiempo marcaba sus diferencias con los otros Estados.

La comunidad fundada en la apropiación de una cultura o en el parentesco sanguíneo no fue concebida por los pueblos antiguos; en ellos, la noción de comunidad tenía una afinidad mayor con las comunidades éticas que con las orgánicas. Estas últimas aparecen con los Estados modernos; no obstante, sus antecedentes se remontan a la Edad Media. Uno, el más importante quizá, es el linaje, la sangre noble y la transmisión hereditaria del poder.

---

<sup>33</sup> Hans Kohn, *Historia del nacionalismo*, Madrid, FCE, 1984, p. 54.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 43.

La sangre había sido uno de los objetos tabú desde tiempos inmemoriales. El tabú estaba basado en la creencia de que “el alma o la vida del animal estaba en la sangre o era la sangre misma, ... todo sitio donde cayera se convertía en lugar sagrado o tabuado”.<sup>36</sup> Esta añeja creencia sirvió para legitimar los derechos de sangre de la aristocracia medieval. Los nobles de sangre eran diferentes y, por ello mismo, superiores al resto de la población. Una diferencia de carácter biológico que marginaba al pueblo común y lo mantenía en una condición de inferioridad.

La nobleza era una especie de comunidad fundada en los lazos sanguíneos. Los títulos nobiliarios no se adquirían por méritos propios sino por derecho de sangre. En esta medida, la pureza de sangre, del linaje, confería el derecho a participar del poder político. Occidente se opuso a que los criollos participaran en las instituciones de poder del Nuevo Mundo, ya fueran éstas laicas o religiosas, argumentando que “aunque hubiesen nacido de padres blancos y puros, han sido amamantados por hayas indias en su infancia, de modo que su sangre se ha contaminado para toda la vida”.<sup>37</sup> La pureza de sangre tenía una estrecha relación con la conservación y transmisión del poder político. Alessandro Valignano, el gran reformador de la misión jesuita en Asia, se oponía vehementemente a la admisión de indios y euroindios al sacerdocio: “todas estas razas oscuras son muy estúpidas y viciosas, y tienen el más bajo espíritu (...) En cuanto a los mestizos y castizos debemos recibir muy pocos o ninguno, especialmente en lo tocante a los mestizos, ya que cuanto más sangre nativa tengan más se asemejarán a los indios y serán menos estimados por los portugueses”.<sup>38</sup> La superioridad racial aparece ya aquí en su plena expresión. Estos argumentos y otros similares serán retomados en los siglos XVIII y XIX en las historias nacionales y darán paso a la aparición de las comunidades orgánicas.

### De las comunidades orgánicas

Una de las principales características de las comunidades orgánicas es su identificación con un organismo vivo, compuesto por los individuos que la integran.

<sup>36</sup> James George Frazer, *La rama dorada*, México, FCE, 1998, pp. 272-274.

<sup>37</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1997, p. 94.

<sup>38</sup> *Idem*.

Herbert Spencer es uno de los primeros escritores que identifica la sociedad con un organismo vivo.<sup>39</sup> Considera que tanto en el organismo social como en el individual existe una vida del conjunto que es completamente diferente a la vida de las unidades que lo componen, no obstante que la vida del conjunto es producto de las partes que lo integran. Un organismo individual está formado por las células, éstas mueren y son reemplazadas por otras sin afectar la vida del todo, de igual manera, en el organismo social, los individuos nacen y mueren sin afectar la vida del todo.

En la medida que el organismo, social o individual, va desarrollando sus partes y estructuras se va diferenciando. En un principio, el animal es tan sólo un feto, sus partes y estructuras se encuentran fusionadas, pero conforme va creciendo éstas comienzan a diferenciarse hasta alcanzar la madurez. Lo mismo ocurre en los organismos sociales. En tiempos primitivos todos eran cazadores, guerreros o agricultores; empero, cuando comienzan a desarrollarse, la división del trabajo va diferenciando sus estructuras y organización, aparecen las clases sociales, los oficios y las artes, los gobernantes y los gobernados. La división del trabajo “Ha sido reconocida por los biólogos como un fenómeno propio de los cuerpos vivos con la denominación de división fisiológica del trabajo y es lo que tanto en el caso de la sociedad como en el de un animal los constituye como un conjunto viviente”.<sup>40</sup>

La sociedad muestra un crecimiento continuo y en la medida que va desarrollándose se hace más compleja, las partes que la componen pueden ser perfectamente diferenciadas, pero interactúan unas con otras para lograr el funcionamiento de la sociedad como un solo ente. “De modo que esas partes interdependientes, viviendo unas por y para las otras, forman un agregado constituido por los mismos principios generales que un organismo individual. La analogía es aún más clara si tenemos en cuenta que cada organismo individual es una sociedad”.<sup>41</sup>

De manera similar, Auguste Comte se referirá a la sociedad como un organismo social.<sup>42</sup> La analogía entre la comunidad y un cuerpo vivo también fue retomada en la construcción de la idea de raza. Gustave Le Bon señala que

---

<sup>39</sup> Cfr. Herbert Spencer, *The principles of sociology*, Nueva York, D. Appleton and Company, 1898, pp. 214-223.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>42</sup> Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 1984, p. 75.

se “puede comparar una raza al conjunto de las células que constituyen un ser viviente. Estos millares de células tienen una corta duración y, en cambio, el ser formado por ellas tiene larga vida (...) Cada individuo de una raza tiene también una vida individual breve y otra colectiva muy larga. Esta última es la de la raza en que nació”.<sup>43</sup> El hombre es, ante todo, “el representante de su propia raza. El conjunto de ideas y sentimientos que todos los individuos de un mismo país aportan, desde que nacen forman el alma de su raza”.<sup>44</sup> En la argumentación de Le Bon puede observarse la identidad entre el individuo y el cuerpo social. El hombre individual es el representante de su raza porque ha recibido un patrimonio, una cultura, un conjunto de ideas y sentimientos, que lo hace ser igual a los otros miembros de su raza. El legado de los ancestros aparece como la esencia, o espíritu para decirlo en palabras de Le Bon, que determina la forma de ser del individuo y del cuerpo social al que pertenece: “La vida de un pueblo, sus instituciones, sus creencias y sus artes no son más que la trama visible de su invisible espíritu”.<sup>45</sup>

La noción de *comunidad orgánica* ha transformado, para bien y para mal, a los Estados modernos, a ella están asociadas las políticas de segregación racial, los nacionalismos exacerbados y los genocidios del siglo pasado; por otro lado, al considerar que la comunidad es un organismo social, se ha considerado que el principal fin de la política es la preservación de la vida biológica de la sociedad y de los miembros que la integran, esto ha dado pauta para llevar a cabo políticas nacionales de salud, de educación, de vivienda y, en general, de protección social. El aseguramiento de la vida y la propiedad es la razón de ser de los Estados modernos y de las comunidades orgánicas.

Si bien la concepción de la sociedad como un organismo surge en el siglo XIX, sus fundamentos filosóficos se encuentran en los planteamientos de Thomas Hobbes. No sólo es el primero en señalar que la seguridad es el fin del Estado, también es el primero en representarlo como una entidad viva conformada por la agregación de una multitud de individuos. El mítico Leviatán, el monstruo bíblico representado como una serpiente o un dragón, Hobbes lo representa como una persona artificial, en la mano derecha lleva la espada y en la izquierda el báculo para simbolizar que es el Estado el portador

---

<sup>43</sup> Gustave Le Bon, *Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos*, México, Imprenta, 1973, p. 15.

<sup>44</sup> *Idem*.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 7.

del poder soberano y garante de la seguridad de cada uno de los individuos que lo conforman.

Para Hobbes la seguridad, la preservación de la vida, es el fin del Estado y el bien que hace posible la integración de un determinado número de individuos en una sociedad. Considera que el miedo a una muerte violenta es el fundamento de la comunidad y de la política misma. Es manifiesto, argumenta en el *Leviatán*,

[...] que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos (...) cada hombre es enemigo de los demás (...) sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueda proporcionarle (...) existe un temor y peligro de muerte violenta, y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.<sup>46</sup>

El origen de la comunidad política se encuentra no en la sociabilidad del ser humano, sino en el temor de unos con respecto a otros; el temor mutuo surge de la igualdad natural y del deseo recíproco de dominación. Para Hobbes la naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales que todos se apasionan por las mismas cosas, y en el camino que conduce al bien anhelado devienen enemigos. Si bien es cierto que unos son más fuertes que otros y algunos poseen mayor entendimiento,

[...] cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra.<sup>47</sup>

Los hombres son iguales entre sí por la capacidad de matar que cada uno posee y de ésta deriva el miedo recíproco que los lleva a fundar un Estado,

---

<sup>46</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 1996, pp. 102-103.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 100.

pues los hombres que instituyen un soberano “lo hacen por temor mutuo y no por temor a aquel a quien instituyen”.<sup>48</sup>

El miedo a la muerte violenta nunca está solo, se acompaña siempre de la esperanza, del deseo de evadir una muerte que es evitable porque no proviene de causas naturales sino de la violencia social generalizada. El miedo no se debe confinar al universo de la tiranía y el despotismo; por el contrario, es el lugar fundacional del derecho y la moral. El miedo posee un potencial creativo; no obstante, debido a que no se ha sabido diferenciar entre el miedo y el pánico, entre el temor y el terror, éste ha sido identificado como el principio político del despotismo, tal como lo hace Montesquieu en su libro *Del espíritu de las leyes*.<sup>49</sup> El miedo o temor es la potencia, el pánico o terror es el acto, razón por la cual se desencadena sólo ante la presencia de aquello que produce la amenaza de un peligro inminente, cuando esto ocurre la facultad deliberativa se paraliza e impulsivamente, movidos por el instinto de supervivencia, huimos de lo que nos aterroriza. El miedo, o temor, por el contrario, siempre nos acompaña; por ejemplo, en aquel individuo que le tiene miedo a la oscuridad, el miedo siempre está con él, pero el terror o pánico hace su aparición justo cuando se encuentra en la oscuridad.

El miedo es la potencia que puede devenir actualidad y, en tanto que potencia, cuando se acompaña de la esperanza, del deseo de evitar los males que nos acechan, se actualiza en la razón. Esto ocurre en todos los hombres, pues, del temor mutuo, emanado de la capacidad de matar, inherente a cada hombre, “deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines”.<sup>50</sup> La esperanza vincula al miedo con la razón porque ésta se refiere a la posibilidad de alcanzar los bienes deseados y, en consecuencia, a la elección y deliberación sobre los medios para la consecución de nuestros fines. En este sentido, el *Leviatán*, el soberano que ha sido instituido, es producto de la razón y se deja ver como el único medio para preservar la paz y, con ella, la vida y los demás bienes. Así también, los hombres, mediante la razón, han forjado sus propias “cadenas artificiales, llamadas leyes civiles, que ellos mismos, por pactos mutuos, han fijado fuertemente... a los labios de aquel hombre o asamblea a quien ellos

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>49</sup> *Vid.* Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 2007, Libro III, Cap. IX.

<sup>50</sup> Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, p. 101.

han dado el poder soberano”.<sup>51</sup> El miedo, en consecuencia, no se limita a bloquear y paralizar, impulsa también a la reflexión para neutralizar el peligro. No se encuentra en el ámbito de lo irracional, sino en el de la razón. Por ello, para Hobbes, éste es el fundamento del Estado, del derecho y de la moral: “El miedo no sólo está en el origen de la política, sino que es su origen, en el sentido literal de que no habría política sin miedo. Este es el elemento que, según Canetti, aleja a Hobbes de todos los demás pensadores políticos antiguos y modernos”.<sup>52</sup>

Conforme a los planteamientos de Hobbes, el miedo es el origen y el motor que garantiza el funcionamiento del Estado. Asimismo, lo que tienen en común los hombres es la capacidad de matar a su semejante y, en consecuencia, el miedo a sufrir una muerte violenta. El Leviatán de Hobbes excluye el *cum* de la *communitas*; es decir, a las relaciones interpersonales inherentes, pues si lo que se comparte es un miedo recíproco, lo único que puede haber entre dos o más personas es el aislamiento, el poner distancia entre ambos para salvaguardar la vida propia.

El miedo cumple una función doble: por un lado, genera el aislamiento entre los individuos; por otro, crea entre ellos los lazos de unidad más fuertes que pueda haber. Si el miedo es recíproco, todos temen padecer el mismo mal; en consecuencia, todos esperan y anhelan alcanzar el mismo bien, lo cual es posible porque se trata de la preservación de la vida biológica de cada individuo. De esta manera, para preservar la vida biológica de todos, se concibe una idea de bien común que es el resultado de la suma de los bienes particulares. Se trata de un bien común, obvia decirlo, que permite que cada uno de los individuos se lo apropie porque remite a su existencia misma, pero justo porque permite su apropiación se construye una concepción orgánica o física del Estado. La suma de individuos y sus bienes particulares dan como resultado al Leviatán: al Dios mortal encargado de salvaguardar la vida.

En las comunidades políticas modernas lo común es lo que pertenece a cada uno y a todos, es aquello que diferencia y segrega a los individuos que no pertenecen a la comunidad. La política entonces se vuelca sobre la vida biológica y esta última comienza a ser tipificada para construir un bien común que pueda ser propiedad de cada uno y todos simultáneamente. Un bien relativo a la vida y, por ello mismo, simboliza el origen; es aquello que pone a

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>52</sup> Esposito, *Communitas...*, *op. cit.*, p. 56.

salvo la vida de los individuos que pertenecen al nuevo Dios mortal. He aquí porqué la insaciable búsqueda de un origen común y de la autenticidad como fundamento de la comunidad y de las diversas identidades culturales. Las políticas encaminadas a preservar un origen común auténtico, sin mezcla alguna, dieron como un primer resultado a la idea de raza y, más tarde, a la nación.

La idea de raza es el prototipo de la comunidad orgánica o física. Fue concebida como el conjunto de atributos que determinaban la vida biológica de un grupo de individuos. Atributos que constituyen su esencia y por ello mismo son una propiedad de los individuos, razón por la cual éstos pertenecen a su vez a una raza específica. La idea de raza es una de las nociones más arraigadas y difundidas en la modernidad. La creencia en que existían diferentes razas fue generalizada y sostenida por científicos y políticos, desde mediados del siglo XIX hasta la década de 1940. Si bien es cierto que los añejos argumentos de la pureza de sangre se han desvanecido, la idea de raza aún permanece, constituye una parte esencial del imaginario colectivo de la modernidad, quizá por ello la xenofobia y la intolerancia, en los años recientes, resurgen con igual fuerza que antaño. El anhelo de preservar una cultura sin mezcla y, por ello mismo, original, genera consecuencias análogas a las del racismo de la década de 1940, guerras genocidas, fanatismos e intolerancia.

Raza y cultura en cierto momento interactúan y se hacen equivalentes; ambos conceptos llevan en sí una explicación de los orígenes de la comunidad. Los pueblos modernos encuentran su identidad y diferencia en sus raíces culturales, las cuales remiten a los padres fundadores, a los tiempos ancestrales. Es ahí, en los relatos sobre el origen de la comunidad, donde raza y cultura devienen sinónimos y criterios de igualdad. Los legítimos integrantes de la comunidad comparten, todos ellos, un origen común y la apropiación de este origen es lo que hace posible la cohesión social, pues congrega a los individuos en torno de un patrimonio común: todos igualmente descienden de una estirpe de hombres portadores de una cultura específica, con valores y virtudes propias, las cuales transmiten a su progenie de manera hereditaria.

En el siglo de las luces Gobineau afirma: “los miembros de la raza aria sabían muy bien que un hombre no es honorable en virtud de las cualidades individuales, sino por la herencia de su raza”.<sup>53</sup> La raza ofrece aquí un criterio

---

<sup>53</sup> Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, citado por Ernest Cassirer, *El mito del Estado*, México, FCE, 1985, p. 267.

de igualdad y unidad a las modernas naciones democráticas. Ofrece, al imaginario colectivo de los pueblos modernos, la cristalización de la tan anhelada sociedad igualitaria. La gloria, la virtud y grandeza, el patrimonio cultural de los antepasados se encuentra también en los contemporáneos, pues la raza constituye el carácter, la naturaleza de los hombres. La diversidad entre los grupos sociales y la superioridad de unos sobre otros reside en la raza, no en los individuos. En pleno siglo XVIII, mucho antes que apareciera la Alemania nazi, la teoría de la desigualdad racial ya había sido concebida. La nación apenas si veía sus primeras luces, pero no tardaría en incorporar la idea de raza mediante los movimientos nacionalistas.

Fichte, uno de los padres fundadores de la nación alemana, relega a un segundo término el aspecto racial, pero hace énfasis en la cuestión cultural. Para él el pueblo es una comunidad lingüística: “se llama pueblo a una comunidad de hombres que viven juntos, que sufren las mismas influencias externas en su órgano de fonación y que continúan desarrollando su lengua en comunicación permanente”.<sup>54</sup> No son los pueblos “quienes forman la lengua, sino que es la lengua la que forma a ellos”.<sup>55</sup> Para Fichte la pureza racial no es fundamental en el origen de los pueblos, pues en mayor o menor medida, éstos se han mezclado a lo largo de la historia. En lugar de un proyecto racial, Fichte concibe a la nación como un proyecto cultural fundado en la educación que consiste “en la formación de un yo completamente nuevo que puede que haya existido ya antes de manera excepcional en los individuos aislados, pero nunca como un yo nacional y generalizado”.<sup>56</sup>

Para Fichte, la educación es un medio capaz de formar y transformar al ser humano; en este sentido, de borrar las diferencias estamentales y el espíritu egoísta establecido por la vieja educación y formar un pueblo nuevo, conducirlo a que reconozca su propia voluntad. En la práctica, lo anterior significa que el educador identifica su propia voluntad con la voluntad del pueblo. El mayor problema que Fichte observaba en la vieja educación era el libre albedrío; después de haber formado a los educandos, su voluntad seguía siendo libre, vacilante entre el bien y el mal, lo cual evidenciaba su fracaso. “Toda formación tiende a crear un ser firme, definido y constante, un ser que ya no se

---

<sup>54</sup> Fichte, *Discursos a la nación alemana*, Madrid, Tecnos, p. 67.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 23.

transforma (...) Si se quiere tener algún poder sobre él (...) hay que formarle, es decir, proceder de tal manera que no pueda querer de manera distinta a la que se quiere que él quiera”.<sup>57</sup> La educación, concebida en los términos de Fichte, se convierte en el instrumento más eficaz al servicio del poder, pues pretende alcanzar el dominio de las conciencias: que los hombres se sometan voluntariamente a los mandatos del poder; intenta establecer la identidad plena entre gobernantes y gobernados en una sola voluntad.

La educación y las historias nacionales desempeñaron un papel importante en la construcción de los símbolos que permiten la integración nacional. No obstante, como fenómeno histórico, la nación es fruto de las revoluciones burguesas y los valores que abanderan. En su proceso de formación ocupa un lugar privilegiado la revolución de Francia. El regicidio de Luis XVI simboliza el nacimiento de la nación. Representa, por un lado, la instauración del nuevo régimen y la igualdad ante la ley; por otro, la negación del antiguo régimen y el sistema de privilegios que le dio sustento, pues el rey, en tanto que es propietario de la corona, hecho que le permite transferir el poder a sus descendientes, entroniza la desigualdad política y social en la comunidad. El regicidio, el sacrificio del rey, señala el fin de la soberanía real y el nacimiento de la soberanía popular.

El regicidio deviene origen de la nación. La muerte legal del rey significa la negación de los legados de la antigua sociedad aristocrática y, por ello mismo, simboliza una lucha a muerte entre lo moderno y lo tradicional. En 1789, los cuadernos de condolencias del Tercer Estado coinciden en una cosa: “ninguno de sus deseos se apoya en algún precedente de la antigua Francia. Todos ellos reconocen que el pasado no tiene nada que legar ni enseñar al presente”.<sup>58</sup> Desde ese momento se vaticina la muerte de Luis XVI. El rey es un emisario del pasado, personifica al poder y entroniza la desigualdad política y social. “Todo rey es un rebelde y un usurpador”, declara Saint-Just en 1792. “Luis es un extranjero entre nosotros... Luis XVI debe ser juzgado como un enemigo extranjero”.<sup>59</sup>

El rey se convierte en el enemigo que amenaza la futura existencia de la todavía nonata nación francesa, puesto que reencarna la tradición, a los

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>58</sup> E. Quinet, *La Révolution*, París, Librairie Belin, 1987, p. 81.

<sup>59</sup> Saint-Just, *Discours à la Convention sur le Jugement de Louis XVI*, en Godecheot, J. *La Pensée Révolutionnaire en France et en Europa*, Librairie Armand Colin, 1964, pp. 198-199 y 201.

antiguos órdenes políticos fundados en la desigualdad social que obstruyen la instauración de la soberanía popular y el advenimiento de la modernidad. Por esta razón el rey debe ser decapitado. El regicidio, como se dijo anteriormente, representa la negación del pasado, de ese pasado que impide el surgimiento del Estado-nación. Empero, la negación del pasado es también la negación de la alteridad, de esos otros que han sido sepultados con el rey y que más tarde reaparecerán en la figura del *extranjero*, quien, nuevamente, a semejanza del rey, amenaza la vida y el futuro de la nación.

La nación y el extranjero aparecen como entes dialécticos, opuestos y antagonicos. La nación se construye a partir de la negación del otro, del extranjero, de aquello que es extraño, ajeno a lo nacional; sus fronteras marcan los límites que permiten establecer la semejanza y la diferencia, la unicidad e identidad que cohesionan a los habitantes de la nación y establece las diferencias con el extranjero. Dichos límites son indispensables para la vida y fortalecimiento de la nación, si ellos desaparecieran, lo nacional comenzaría a mezclarse con la diversidad existente en el exterior y terminaría por desaparecer. Es por ello que el extranjero se deja ver como el enemigo que amenaza la vida de la nación; en tanto que negación de ésta, aparece como uno de sus elementos constitutivos, pues, al tratarse de una relación dialéctica, la primera se define por el segundo y viceversa.

Ahora bien, el término *extranjero* remite, antes que a una relación política y civil entre ciudadanos de distintos países, a una cuestión de carácter cultural: el extranjero es, en esencia, todo aquel que no comparte los valores, las creencias, los usos y las costumbres nacionales. Los extranjeros también nacen y viven en el interior de la nación.

La cultura aparece ahora como sustancia de lo nacional. “Una cultura = una nación: esta es la fórmula inherente a todos los aspectos de la cultura como sustancia de lo nacional”.<sup>60</sup> Si Saint-Just puede argumentar en el juicio de Luis XVI que el rey es un enemigo extranjero, y encontrar eco en la Asamblea Nacional, es porque el rey no comparte la cultura revolucionaria. El clero y los nobles, debido a las prerrogativas civiles y políticas que detentan, aparecen como una clase portadora de la añeja cultura monárquica, la cual “es extraña a la nación por su principio, puesto que su misión no emana del pueblo, y también por su objeto, porque no defiende el interés general sino el interés

---

<sup>60</sup> Ferenc Fehér, “La multiculturalidad”, *Vuelta*, núm. 194, México, 1993, p. 20.

particular. El Tercer Estado abraza, pues, todo lo que pertenece a la nación, y todo lo que no pertenece al Tercer Estado no puede considerarse como parte de ella”.<sup>61</sup> Debido a que el rey y los nobles no comparten los valores y creencias del Tercer Estado, ahora erigido en nación, devienen extranjeros: enemigos que atentan contra el régimen democrático.

La nación anunciaba el advenimiento del pueblo soberano. El año de 1848 es conocido como la primavera de los pueblos. “La primavera de este año fue como una promesa de realización de todas las acariciadas y por largo tiempo aplazadas esperanzas de los filósofos y de los oradores de 1789”.<sup>62</sup> El pueblo soberano, destinado a gobernar en las democracias modernas, hacía su aparición en el escenario político internacional. La paz, la igualdad y la libertad reinarían en el mundo. Una especie de religiosidad, disfrazada de republicanismo, invadía la atmósfera de las primeras décadas del siglo XIX. Esta religiosidad, esta fe en la libertad, proclamaba la unión de todas las naciones. En junio de 1843 se reunía, en Londres, la primera convención pacifista internacional y con base en ella serían fundadas la Liga de la Hermandad Universal y La Sociedad de Unión de los Pueblos:

La maldad cesará y la violencia morirá,  
Y el cansado mundo respirará libre durante un largo domingo.<sup>63</sup>

Con estas palabras, el poeta John Greenleaf Wittier daba la bienvenida al primer Congreso de Paz, reunido en Bruselas el 29 de septiembre de 1848. Un año más tarde, en París, tendría lugar el segundo Congreso de Paz. Tocqueville, ministro de Relaciones Exteriores de Francia, le dio la bienvenida. Víctor Hugo fue su presidente, quien señaló en su discurso inaugural que la paz universal era una meta práctica e inevitable. “Hugo estaba convencido de que esto sucedería muy pronto, porque el ferrocarril y las innovaciones técnicas acelerarían toda la evolución. ¿Qué necesitamos? —preguntó— y respondió con confiada simplicidad y bajo atronadores aplausos: amaros los unos a los otros”.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Emmanuel-Joseph Sieyès, “¿Qué es el Tercer Estado?”, en *Escritos políticos*, México, FCE, 1993, p. 132.

<sup>62</sup> Kohn Hans, *El siglo XX, reto a occidente y su respuesta*, México, Reverte, 1960, p. 3.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 6.

El júbilo y la fe, de los republicanos del 48, en la libertad universal y en la convivencia pacífica y armónica de los pueblos se fortalecían con las innovaciones tecnológicas. Junto a las revoluciones del 48 hacían su aparición también los ferrocarriles, el telégrafo y la industrialización, que permitió una mayor generación de riqueza. El pueblo soberano deja ver su incalculable potencial transformador. No necesitaba príncipes ni reyes. Sin embargo, el mundo que emergió fue muy diferente del que esperaban los republicanos, no fue de libertad, paz y armonía, sino de conflicto y violencia. En el año del 48 aparecían también las nuevas formas de dominación y las fuerzas políticas y sociales que dominarían los escenarios políticos nacionales e internacionales. El socialismo y el nacionalismo hacían su aparición triunfal. La lucha de clases, la guerra de una clase contra otra, de una nación contra otra nación, se dejaron ver como la nueva ley de vida de los nacientes Estados. El nacionalismo antepuso, por encima de las libertades cívicas y del humanismo individualista en ciernes desde el Renacimiento, el poder de la colectividad y la unidad. Exigió la disolución del individuo en la totalidad. Decretó la superioridad del interés colectivo y con ello arrojó al individuo al anonimato. ¿Qué es el individuo sino un miembro de una clase, un miembro de una nación? El interés colectivo, de una clase o de una nación, es superior al interés particular; en consecuencia, este último debe ser sacrificado en beneficio de la nación, de la clase social. El individuo quedó reducido a un número, y con esto el pueblo fue sustituido por la masa, cuyo principal atributo es el número. Masa equivale a multitud.

El poder de la masa de inmediato se dejó sentir. En diciembre de 1848, Luis Napoleón Bonaparte es electo, mediante sufragio universal, presidente de la república y tan sólo en tres años acabó con la república parlamentaria en Francia.

Pero no lo hizo en nombre de la reacción, echó abajo la libertad en nombre de la verdadera democracia y del verdadero progreso, de la voluntad del pueblo, que él invitó a unirse y al cual voluntariamente consultó mediante plebiscitos... Fue el candidato de todos aquellos que lamentaron la pacífica, la antinacional, política de Luis Felipe. Lamartine, el poeta de la paz y de los derechos humanos, tan popular en febrero de 1848... fue derrotado por una nueva fuerza, el estado autoritario respaldado por las masas y sus emocionales impulsos nacionalistas y socialistas.<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

El nacionalismo, apoyado en las doctrinas raciales, hizo del pueblo una masa, una multitud regida por sus impulsos. De esta manera, los significados de nación, raza y pueblo se entrecruzan y retroalimentan para dar paso a los nacionalismos exacerbados de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX.

### **Reflexiones finales: ¿por qué resurge la intolerancia?**

Al término de la Segunda Guerra Mundial se llegó a pensar que las persecuciones y matanzas por cuestiones étnicas, raciales o religiosas habían sido una pesadilla en la historia de la humanidad y que no volverían a repetirse; sin embargo, en las décadas recientes resurge nuevamente la xenofobia y la intolerancia. Los movimientos nacionalistas y racistas han vuelto al escenario político internacional. Basta recordar los genocidios de Ruanda y Yugoslavia, en 1994 y 1995, respectivamente. La nación, la raza, la pertenencia étnica o religiosa adquieren cada vez mayor importancia y significación en la identidad de las personas, lo cual lleva al resurgimiento del particularismo cultural. En el afán de preservar la autenticidad y originalidad de la cultura se niega toda posibilidad de diálogo y se abre la puerta a la intolerancia.

Es posible identificar tres acontecimientos que contribuyen grandemente al resurgimiento de la intolerancia. El primero, y más relevante, es la inmigración masiva a los países industrializados. Según datos de la International Organization for Migration (IOM), en diciembre de 2020 el número de migrantes internacionales llegó a 281 millones de personas, de las cuales 9 millones migraron en 2020 y de éstas 3,900 se consideran muertas o desaparecidas.<sup>66</sup> En el año 2000 se contabilizaban 173,230,585, veinte años después la cifra ascendió a 280,598,105 migrantes, un promedio anual de 5,368,376 personas, que por diferentes motivos tuvieron que inmigrar a otros países. Los principales destinos son, por zona geográfica, Europa, con 87 millones de inmigrantes, Asia, con 86 millones y América del Norte con 59 millones.<sup>67</sup> Estos datos nos dan una idea de la magnitud del problema, de la pobreza y de

---

<sup>66</sup> Marie McAuliffe y Anna Triandafyllidou, *World Migration Report 2022*, International Organization for Migration (IOM), Ginebra, 2021, p. 3.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

la violencia que obliga a millones de personas a salir de su país natal y de los conflictos que tienen que enfrentar las naciones receptoras: “los inmigrantes se han convertido en los aparentes responsables de todos los males sociales, desde el paro hasta la inseguridad ciudadana. Y sus hábitos religiosos, como el islamismo, están jugando en algunos países el mismo papel aterrador que ejercía el comunismo entre las clases medias europeas del primer tercio del siglo [pasado]”.<sup>68</sup> El inmigrante, el extranjero, aquel que por definición es portador de una cultura diferente, vuelve a ser identificado como el enemigo que amenaza la integridad y la existencia de la nación.

Un segundo acontecimiento lo constituye la caída del bloque socialista. La Guerra Fría mantenía cohesionados a los Estados e individuos en dos bloques. Los dirigentes de ambos bandos no sólo la aceptan como una guerra ideológica, sino que hacen de ella su filosofía. La Unión Soviética no tenía que ir muy lejos en el arsenal de sus ideas para condenar al imperialismo. “Stalin esgrime la amenaza de un nuevo fascismo que sería el retoño del imperialismo estadounidense, para volver contra su aliado de ayer todo el enorme aparato del que se sirviera en la batalla contra Hitler. Truman, por el contrario, denuncia a la Unión Soviética como la potencia sucesora de la Alemania nazi”.<sup>69</sup> Unos y otros se identifican mutuamente como enemigos y esta figura enigmática es la que permitía la cohesión de las sociedades, tanto en su interior como en su exterior.

Durante la guerra fría los hombres de ambos bandos se tenían miedo, pero no se odiaban. Y aunque se odiaran, no lo hacían por lo que eran sino por lo que pensaban. Los comunistas y los anticomunistas no se reprochaban los unos a los otros el ser del norte o del sur, negros o blancos, musulmanes shííes o católicos armenios, cristianos integristas o judíos ortodoxos (...). Las ideologías tienen en común con los imperios que federalizan la diversidad en su campo de acción. Es incluso una de las buenas, y raras, ventajas que tienen.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> M. Florentín, *Guía de la Europa negra, setenta años de la extrema derecha*, Barcelona, 1993, p. 22.

<sup>69</sup> F. Furet, *El pasado de una ilusión, ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México, FCE, 1995, p. 452.

<sup>70</sup> Florentín, *Guía de la Europa negra... op. cit.*, p. 23.

El fin de la Guerra Fría y la caída del socialismo han generado una crisis de valores. Se ha perdido la utopía igualitaria que durante mucho tiempo fue vista en el comunismo. Muchos intelectuales y simpatizantes de la izquierda han quedado en la orfandad, pues el pensamiento socialista, entre otras cosas, permitía la crítica al sistema capitalista; hoy los argumentos comunistas, que antaño ganaban adeptos entre la juventud, parecen derrumbarse por sí mismos. Este vacío de ideas hace que se vuelva la vista hacia el pasado, hacia la tradición, en busca de nuevas utopías y argumentos que permitan denunciar y criticar la injusticia social y política de los actuales Estados. Sin embargo, esto no es lo más grave, pues la caída del socialismo trae consigo la muerte del enemigo identificado, de ese gran Otro que hacía posible la cohesión nacional y supranacional de los países capitalistas. En este sentido, la crisis del socialismo es también la crisis del liberalismo y del Estado de derecho, pues la denuncia de las injusticias, la crítica y las nuevas alternativas de sociedad son planteadas a partir de la tradición y de la reivindicación de las diferencias culturales, que claman como principio de justicia a los derechos colectivos y diferenciados; es decir, la puesta en escena de un orden jurídico desigual y colectivo.

“El hundimiento del comunismo ha sido uno de los elementos fundamentales que ha propiciado la ola de inestabilidad y de odios raciales y nacionalistas”.<sup>71</sup> Esto no quiere decir que anteriormente no existieran, sino que al calor de la Guerra Fría y bajo la hegemonía de la ideología, sea ésta liberal o comunista, dichos odios permanecían difuminados. La ideología es otra forma de identidad colectiva. El autodefinirse como liberal o socialista implica la aceptación de una serie de valores e ideas que determinan una forma de ver al mundo, de pensar y actuar. En este sentido, la crisis de las ideologías es al mismo tiempo una crisis identitaria, la cual parece encontrar su cauce en la proliferación del particularismo cultural y en el culto a los orígenes míticos que revive a la xenofobia y a la intolerancia.

La crisis del liberalismo se ve agravada por el proceso de globalización que viven las sociedades modernas, el cual puede ser identificado como el tercer acontecimiento que propicia el resurgimiento de la intolerancia. La globalización es la forma que hoy adopta el comercio internacional. Es un fenómeno que altera la estructura económica de los Estados, trae consigo cambios

---

<sup>71</sup> *Idem.*

culturales y políticos. El comercio acerca a las naciones y diluye sus fronteras. “La historia del comercio es la de la comunicación de los pueblos. Sus diversas destrucciones, el flujo y reflujo de habitantes, su crecimiento y ruina, constituyen los acontecimientos principales de la historia del comercio”.<sup>72</sup> “El comercio ha hecho que se conozcan en todas las partes las costumbres de las diferentes naciones”.<sup>73</sup> En la misma naturaleza del comercio reside el intercambio cultural. Intercambio que se ve fortalecido con la globalización, pues ésta, como primer punto, plantea la eliminación de las barreras, es decir, de las fronteras comerciales. Empero, esa eliminación de barreras comerciales implica el relajamiento de las fronteras políticas y culturales.

La mutua dependencia económica lleva a que se adopten políticas económicas comunes: garantías al capital y a la inversión, gastos públicos y subsidios sociales análogos. Una crisis económica, en cualquiera de los países miembros de un bloque comercial, afectaría a la comunidad en su conjunto. De esta forma, las decisiones que anteriormente tomaban la ciudadanía y sus representantes se desplazan a un ámbito supra nacional. Los ciudadanos pueden elegir a sus representantes, pero ahora ni unos ni otros tienen soberanía sobre todas las materias del Estado. El proceso de globalización viene acompañado de la crisis del Estado nacional, paradójicamente, de la crisis de la universalidad, que encuentra como respuesta el florecimiento del particularismo cultural. La reivindicación de las diferencias, que exige un orden jurídico desigual.

La inmigración masiva a los países industrializados, el fin de la Guerra Fría y el proceso de globalización, son catalizadores que precipitan el resurgimiento de la intolerancia y la xenofobia, mas no son la causa, ésta se encuentra en el hecho de que en la mayor parte de los países las identidades colectivas se construyen bajo el modelo de la comunidad orgánica, el deseo de preservar la autenticidad y originalidad de la cultura lleva a la exclusión de los otros. “Es, en efecto, sorprendente ver movimientos que defienden identidades étnicas o regionales en el momento en que esas identidades tradicionales casi han desaparecido y observar también que quienes animan esos movimientos no son, ni de cerca, los más arraigados en la tradición que defienden”.<sup>74</sup> Ante la crisis de paradigmas, que anteriormente permitían la lucha social y política,

---

<sup>72</sup> Montesquieu, *Del espíritu de las Leyes*, México, Porrúa, 1982, p. 226.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 528.

la identidad se ha convertido en un recurso y una referencia simbólica para denunciar ciertas formas de dominación.

Las identidades culturales son una forma de integración social y un medio para la acción colectiva, del cual se sirven diversos grupos, que han sido objeto de injusticias, para expresar sus demandas y exigir los derechos de los que han sido privados. Derechos colectivos que buscan un orden social más igualitario, los cuales van desde la autonomía y la autodeterminación, la preservación de la cultura y formas de vida, la participación política y ciertos privilegios económicos, hasta las cuestiones religiosas. La lucha identitaria ha permitido construir sociedades más equitativas, pero también ha reavivado la intolerancia, de aquí la importancia de que las nuevas identidades se construyan a partir del modelo de las comunidades éticas y se abandone de una vez y para siempre la originalidad y la autenticidad de la cultura como valores que permiten la integración social.

## Referencias

- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1997.
- Aristóteles, *Constitución de Atenas*, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1982.
- , *Política*, en *Obras*, Aguilar, 1984.
- Calasso, Roberto, *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama, 1989.
- , *Las bodas de Cadmo y Armonía*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- Comte, Auguste, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 1984.
- Esposito, Roberto, *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- , *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- , *Immunitas, protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- Ferenc, Fehér, La Multiculturalidad, en *Vuelta*, núm. 194, enero, México, 1993.
- Fichte, *Discursos a la nación alemana*, Madrid, Tecnos.
- Florentín, M., *Guía de la Europa Negra, setenta años de la extrema derecha*, Barcelona, 1993.
- Frazer, James George, *La rama dorada*, México, FCE, 1998.
- Furet, F., *El pasado de una ilusión, ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México, FCE, 1995.
- Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, citado por Cassirer, Ernest, *El mito del Estado*, México, FCE, 1985.

- Hall, Evelyn Beatrice, *The friends of Voltaire*, University of California Libraries, 1906.
- Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, en *Historiadores griegos*, Madrid, EDAF, 1968.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, México, FCE, 1996.
- Homero, *La Ilíada*, México, UNAM, 1975.
- Hughes Richard, *Mitos de los Estados Unidos de América*, EUA, Libros desafío, 2005.
- Jaeger, Werner, *Paideia*, México, FCE, 1996.
- Kohn Hans, *El siglo XX, reto a occidente y su respuesta*, México, Reverte, 1960.
- , *Historia del nacionalismo*, Madrid, FCE, 1984.
- Le Bon, Gustave, *Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos*, México, Imprenta, 1973.
- McAuliffe, M. y Triandafyllidou, A., *World Migration Report*, International Organization for Migration (IOM), Ginebra, 2021.
- Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 2007, Libro III, Cap. IX.
- , *Del espíritu de las leyes*, México, Porrúa, 1982.
- Quinet, E., *La Révolution*, París, Librairie Belin, 1987.
- Saint-Just, Discours á la Convention sur le Jugement de Louis XVI, en Godecheot, J. *La Pensée Revolutionnaire en France et en Europe*, Librairie Armand Colin, 1964, pp. 198-199 y 201.
- Sieyès, Emmanuel Joseph, “¿Qué es el Tercer Estado?”, en *Escritos políticos*, México, FCE, 1993, p. 132
- Spencer Herbert, *The principles of sociology*, Nueva York, D. Appleton and Company, 1898.



# Crítica de la teoría del reconocimiento. Un análisis del pensamiento de Axel Honneth

*Roberto García Jurado*

EN LOS ÚLTIMOS AÑOS, desde hace por lo menos tres décadas, se ha extendido en el campo de la teoría política y social la reflexión y discusión en torno a los problemas de identidad, reconocimiento e inclusión social, actualizando, reformulando y ahondando en el persistente y, seguramente, permanente problema de la desigualdad.

La crisis del Estado de bienestar de la década de 1970 y la consecuente emergencia del paradigma neoliberal parecían ubicar el problema de la igualdad y equidad social principalmente en términos de ingreso y patrimonio, es decir, se asumía de manera general que el acceso y disposición de éstos permitían a los individuos automáticamente adquirir el nivel de bienestar social que buscaban o deseaban.

Además, la caída del Muro de Berlín en 1989 y el consecuente derrumbamiento del modelo socialista dejaban a la democracia liberal como única alternativa viable de organización política, al grado de que algunas simplificaciones o vulgarizaciones, como la de Francis Fukuyama, por ejemplo, la presentaban como una meta de llegada cuya sola consecución garantizaba la resolución de todos los problemas imaginables, sin advertir que era tan sólo una forma de gobierno, un ordenamiento político cuya disposición institucional y procedimientos administrativos eran los que permitirían afrontar los problemas con mayor o menor éxito, dependiendo de múltiples circunstancias adicionales.

En ese mismo sentido, la universalización de derechos asociada a la democracia liberal es sin duda una condición fundamental e imprescindible de esta forma de gobierno, pero tampoco puede considerarse que tan sólo a partir de ello se disponga de un esquema normativo e institucional que tenga la capacidad de enfrentar y resolver infaliblemente todos los problemas existentes o

contingentes en una sociedad, ya que siempre serán necesarias adecuaciones o flexibilizaciones de los medios y mecanismos que se requieren para afrontarlos.

De este modo, la década de 1990 trajo una serie de aportaciones teóricas que cuestionaban algunas de estas presunciones, o más bien, sus versiones más simplificadas y parciales, con el fin de ofrecer otras alternativas de comprensión, conceptualización y resolución de estos problemas sociales y políticos.

En este sentido, una gran cantidad de estudios y análisis sobre la desigualdad social en estos años muestran que hay cierta correspondencia o correlación entre la diversidad cultural y la distribución del ingreso, es decir, que los grupos o sectores sociales portadores o identificados con determinadas variantes culturales se distinguen también por su posición en esta escala; algunos en la parte baja, y otros en la elevada. Así, además de los sectores empobrecidos estructural y crónicamente, también otras colectividades, como las mujeres en general, ciertas etnias minoritarias, o las personas cuya preferencia sexual se diferencia de algún modo de los roles tradicionales, encuentran en la sociedad contemporánea notables dificultades para disponer de los mismos beneficios que tienen los sectores más favorecidos, incluso para ser aceptadas tal y como son, para ser reconocidas como integrantes de la sociedad con plenos derechos y consideraciones. Esto las coloca sin duda alguna en una notable desventaja social, conduciéndolas a un circuito perverso en el que la carencia de reconocimiento y respeto se conjuga con las desventajas socioeconómicas. De esta manera, el concepto y la teoría del reconocimiento se inscribe en la más amplia y generalizada reflexión y discusión en torno al problema de exclusión e inclusión social, un factor determinante no sólo por lo que se refiere a la desigualdad y justicia social, sino incluso a las bases de la reproducción social misma, ya que las bases constitutivas de la sociedad se fundan en estos principios de incorporación y asociación.

En este sentido y en este contexto se inscribe el renombrado texto de Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, que apareció por primera vez en alemán en 1992 y planteó el análisis de la desigualdad social en estos términos, valiéndose del concepto de *reconocimiento*, de una manera muy similar a la que habían usado ya Fichte y Hegel, sobre todo este último, cuyos principios filosóficos retoma Honneth para construir su propia interpretación.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Véase Joaquín Gil Martínez, “El reconocimiento afectivo como contenido moral”, *Tópicos*, núm. 49, 2015, pp. 53-79.

En ese mismo año Charles Taylor, el filósofo canadiense también con fuertes influencias hegelianas, publicó su célebre ensayo *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, al que había precedido otro texto fundamental, *Las fuentes del yo* (1989), en los cuales planteó también el problema del reconocimiento en términos similares. Además, el también canadiense Will Kymlicka publicó en 1995 su igualmente influyente texto *Ciudadanía multicultural*, que desde una perspectiva distinta, presentada como liberal, se plantea una visión muy similar. De este modo, como ya se ha dicho y puede verse, la década de 1990 fue un periodo de gran ebullición sobre este tema.<sup>2</sup>

Regresando específicamente a nuestro autor, quien es considerado uno de los miembros más prominentes de lo que se ha llamado la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, y que destaca también por ser uno de los discípulos más notables del célebre Jürgen Habermas, después de su referido texto sigue abundando, profundizando y modificando su planteamiento en numerosos libros, de entre los que sobresalen *Crítica del agravio moral*, *La sociedad del desprecio*, *La idea del socialismo*, *El derecho de la libertad*, *¿Redistribución o reconocimiento?*, *Reconocimiento. Una historia de las ideas en Europa*, y varios otros textos.

De este modo, el objetivo del presente escrito es analizar críticamente la teoría del reconocimiento planteada por Honneth en su versión original de 1992, aunque también se consideran elementos y aportaciones realizadas en otros libros o artículos aparecidos posteriormente, con el fin de ponderar más integralmente su contribución al debate contemporáneo sobre la identidad, la igualdad y la justicia social.

### **El reconocimiento como identificación y como lucha**

El reconocimiento social que reclama Honneth se basa en primera instancia en la noción de identidad de los individuos, en su conciencia de ser una entidad única y autónoma frente a los demás seres humanos. Esta identidad propia de los individuos es la que les permite entablar relaciones del más diverso tipo

---

<sup>2</sup> Véase Ricardo Salas Astrain, “Teorías contemporáneas del reconocimiento”, *Atenea*, núm. 514, 2016, pp. 79-93; Jean-Philippe Deranty, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Boston, Brill, 2009.

con sus congéneres, con base en la conciencia de ser unidades con el mismo estatus y características que los demás.

Sin embargo, esa identidad característica que les permite desenvolverse en el medio social puede dividirse, al menos, en tres tipos, o más bien, en tres componentes: una identidad individual, una identidad grupal y una identidad cultural.<sup>3</sup> Es decir, todo individuo tiene conciencia de sí, de ser una entidad de la sociedad, pero al mismo tiempo de que pertenece a un grupo social, a un determinado conjunto de individuos que tiene una o una serie de características específicas que los distinguen de otros grupos sociales, ya sean de carácter económico, educativo, laboral, geográfico, étnico o, incluso, racial. Asimismo, en las sociedades modernas, y aun en las antiguas, los individuos se desenvuelven en un espacio social más amplio que el de un grupo o un conjunto limitado de individuos, se desenvuelven en toda una sociedad que tiene a su vez una serie de características más genéricas, que la diferencian de otras sociedades, de otras culturas. De esta manera, puede decirse que la identidad individual de cada miembro social se compone de estos tres elementos, al menos, y puede decirse también que los individuos, los grupos y las sociedades se enfrentan con otras entidades de su mismo tipo, que a su vez poseen su propia identidad, lo que permite precisamente que se produzca esa conciencia de identidad, pero al mismo tiempo, provoca inevitablemente confrontaciones, disputas y pugnas.<sup>4</sup>

Uno de los principales problemas de la concepción del reconocimiento de Honneth es que no distingue claramente si su teoría se refiere a los individuos, a los grupos o a las sociedades, más aún, puede deducirse que incluye a las tres entidades, pero en su análisis no hace una clara distinción de ello, ni lo segmenta específicamente, pues se refiere a una u otra entidad sin mayor diferenciación, y en ocasiones pareciera que se refiere simultáneamente a las tres. De este modo, no se plantea que cada una de estas tres instancias merecería un desglose analítico específico, que podría conducir al establecimiento de diferencias y contrastes con las otras. Más aún, incluso podría decirse que en su planteamiento original de la lucha por reconocimiento se concentra

---

<sup>3</sup> Una diferenciación similar a la que se señala aquí se encuentra también en Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, p. 624.

<sup>4</sup> Véanse Charles Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, FCE, 1993, pp. 43 y 52; Amy Gutman, *La identidad en democracia*, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 11-60.

esencialmente en los problemas de la identidad individual, y podría también observarse que la misma indefinición se presenta en trabajos posteriores.<sup>5</sup>

En este sentido, y a pesar de que, como se ha dicho, Honneth no establece una clara diferencia analítica de los tres niveles, por medio de lo que plantea en diversos pasajes de cada uno de éstos podrían hacerse los siguientes señalamientos.

En el plano individual, Honneth parece asumir tres motivaciones para afirmar el reconocimiento: una epistemológica, una psicológica y una moral. En términos epistemológicos, plantea que uno de los principales problemas de las ciencias sociales modernas, o como él les llama, la *filosofía social de la modernidad*, es el de considerar y analizar a los individuos de manera aislada, como si se tratara de unidades completamente autónomas y ajenas a su medio social.<sup>6</sup> Basándose en Hegel, y compartiendo esta perspectiva con Taylor y Mead, Honneth sostiene que el origen de la conciencia humana no es *monológico*, sino *dialógico*, por lo que la constitución del individuo no es una tarea que él mismo pueda emprender de manera aislada, sino que es un producto de la socialización, de la interconexión entre los miembros de la sociedad, de la *interacción subjetiva* como él le llama.<sup>7</sup>

La perspectiva metodológica del individualismo planteada en estos términos ya ha sido criticada por una gran cantidad de autores, comenzando evidentemente por el propio Hegel, y ha tenido en los comunitaristas contemporáneos una gran acogida y desarrollo, de entre cuyos trabajos sobresalen el ensayo de Michael Sandel, *La república procedimental y el yo desvinculado*,

<sup>5</sup> De Axel Honneth, véanse: *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997; *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta, 2011; y *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Madrid, Katz, 2014.

<sup>6</sup> Habermas abre su magna obra *Facticidad y validez* planteando que en las sociedades modernas debe superarse el dilema de concebir a la sociedad desde dos perspectivas excluyentes: compuesta de individuos aislados o compuesta como una colectividad sin fisuras. Véase Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, p. 63. Una formulación similar a ésta se encuentra también en Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 2013, pp. 189-191.

<sup>7</sup> Véase Taylor, *El multiculturalismo y...*, *op. cit.*, p. 53, y G.H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1982, pp. 167-174. Además, Ricœur inicia su análisis sobre el reconocimiento explorando precisamente el significado de la palabra, separando en primer lugar sus componentes: *re-conocimiento*, lo que lo remite directamente al hecho de conocer algo. Paul Ricœur, *Camino del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 41-48, 143.

el de Michael Walzer, *El liberalismo y el arte de la separación*, o el de Alasdair Macintyre, *Tras la virtud*.<sup>8</sup>

Honneth critica en reiteradas ocasiones lo que él llama el *error atomístico*, es decir, lo que considera que constituye el enfoque metodológico predominante en la filosofía social de la modernidad, que se extiende también en buena medida a la teoría subyacente en la escuela moderna del *derecho natural*, la cual elabora su interpretación de un hipotético estado de naturaleza enfocándose exclusivamente en las necesidades, emociones e intereses de los individuos en particular, no en los de la comunidad en su conjunto, lo cual considera que no constituye sólo una diferencia de número, sino también de perspectiva cognoscitiva.<sup>9</sup> De esta manera, con base fundamentalmente en la filosofía hegeliana, Honneth plantea que no es posible analizar ni entender a los individuos si no es considerándolos en su relación con los otros hombres, considerando su intersubjetividad.<sup>10</sup>

Honneth señala desde la primera página de su texto que una característica del pensamiento antiguo, sobre todo de Aristóteles, aunque después agrega también a Platón, y del derecho natural cristiano, era concebir al hombre como un ser comunitario, lo cual considera que es el sentido más profundo de la expresión *zoon politikon*, que a su juicio contrasta diametralmente con el pensamiento político predominante de la primera modernidad. Más aún, señala que esta naturaleza comunitaria no era sólo una característica de la filosofía antigua y medieval, sino de la vida social, al grado de que el mismo Hegel exaltara ese espíritu integral y totalizante de la antigua *polis*, así como de una gran parte de las ciudades antiguas.<sup>11</sup>

Sin embargo, Honneth no repara aquí en una posible objeción a su interpretación. Con los argumentos que ofrece, parece haber una congruencia notable entre la realidad esencial e intensamente comunitaria de las sociedades antiguas, de las ciudades-Estado, con la filosofía y el pensamiento político de su momento, es decir, ante una realidad social y política de gran interacción

<sup>8</sup> Michael J. Sandel, *La tiranía del mérito*, México, Debate, 2020; Michael Walzer, *Pensar políticamente*, Madrid, Paidós, 2010; y Alasdair Macintyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004.

<sup>9</sup> Honneth, *La lucha...*, op. cit., pp. 20-44.

<sup>10</sup> En un trabajo reciente, Honneth ofrece como alternativa al *liberalismo individualista* lo que llama *individualismo holístico*. Axel Honneth, *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Milán, Feltrinelli, 2016, p. 31.

<sup>11</sup> Véase Honneth, *La lucha...*, op. cit., pp. 15, 23.

e integración de los individuos, el pensamiento político ofrecía una perspectiva teórica que describía precisamente de este modo al ser humano, como un ser comunitario.

De esta premisa, imperceptiblemente, sin notarlo, Honneth pasa a criticar la concepción individualista y atomista de la filosofía social de la modernidad; sin preguntarse si los filósofos modernos tenían ante sí la misma realidad política y social que los antiguos. Llama la atención esto porque hay una gran cantidad de filósofos e historiadores contemporáneos que señalan notables diferencias sociológicas entre las sociedades antiguas y las modernas, destacando sobre todo la individualización y atomización de la vida actual. Es decir, Honneth no se plantea que, hasta cierto punto, los pensadores modernos conciben una naturaleza humana más individualista porque históricamente la naturaleza misma de la sociedad ha cambiado, porque no es la misma sociedad ni el mismo individuo el que existe ahora, en comparación con el que había anteriormente. Autores como Burke, Burkhardt, Constant, o el mismo Foucault, señalan que una de las grandes transformaciones de la modernidad fue el proceso de individualización de la sociedad, esto es, el ensalzamiento y encumbramiento del individuo como unidad social básica, dejando atrás otras unidades como la familia, el gremio o la villa, que habían sido muy importantes en los siglos precedentes, pero que, sin desaparecer, habían cedido su primacía sociológica ante el individuo. Sin embargo, esto no lo advierte o expresa Honneth, generando una gran incógnita dirigida a sus presupuestos teóricos, pues cabe la interrogante de si este cambio en la realidad social moderna no debía provocar un cambio en la teoría y conceptualización correspondiente.<sup>12</sup>

Dos de los teóricos políticos a los que Honneth identifica como representantes prominentes de esta filosofía social moderna, partícipes del *error atomístico*, son Maquiavelo y Hobbes. Sin embargo, no puede aceptarse sin dudas y objeciones la caracterización que hace de ambos autores.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Peter Burke, *El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia*, Madrid, Alianza, 2015; Jacob Burkhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Akal, 2004; Benjamin Constant, *Escritos políticos*, Madrid, CERP, 1989; y Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2009.

<sup>13</sup> Véase Andreas Kalyvas, "Critical Theory at the Crossroads. Comments on Axel Honneth's Theory of Recognition", *European Journal of Social Theory*, vol. 2, núm. 1, 1999, p. 100. A pesar de su brevedad, esta crítica de Kalyvas a la teoría de Honneth es bastante sustanciosa.

Con respecto a Maquiavelo, Honneth lo presenta sencillamente como un intérprete y portavoz de la burguesía comercial italiana, la cual ciertamente desempeñó un papel preponderante en el desarrollo de la temprana economía capitalista, sobre todo en la próspera y boyante Florencia, patria de Maquiavelo, cuya circunstancia parece ser el argumento más fuerte que considera Honneth para establecer esa asociación, y para atribuir a Maquiavelo una concepción del hombre como un *ente egocéntrico, ocupado en su propio interés*.<sup>14</sup> Más allá de este determinismo biográfico sobre el pensamiento, cuestionable en muchos sentidos, al parecer, por las referencias que ofrece, Honneth toma en cuenta sólo algunos pasajes de *El príncipe* para constituir su criterio, sin considerar lo que el florentino planteara en otros escritos, especialmente en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, pues de haberlo hecho, muy probablemente habría modificado su opinión.

En una famosa carta dirigida a su amigo Francesco Vettori, Maquiavelo llegó a decir *amo a mi patria más que a mí mismo*, lo cual muchas veces se usa para ilustrar su profundo patriotismo, sin embargo, concediendo que puede tratarse sólo de una expresión coloquial, lo que no puede soslayarse es que Maquiavelo era un republicano convencido y militante, de lo cual da amplias muestras en los *Discursos* referidos.

En ese texto, no sólo se despliega la convicción ideológica republicana del florentino, sino también una concepción de las relaciones humanas, de la política, en donde deja en claro la importancia que concedía a los vínculos humanos para entender la acción social de los individuos. En estos *Discursos*, pone especial atención a la virtud cívica que deben tener los ciudadanos de una república. Más aún, todo este texto está dedicado a analizar a la república, sus diferentes componentes, fundamentalmente sus dos segmentos más importantes, los nobles y el pueblo, atendiendo a las íntimas relaciones que se establecen no sólo entre los miembros de cada sector, sino entre los dos sectores, al grado de que no puede entenderse la vida republicana sin asumir la intensa e imprescindible interacción entre todos estos componentes de la sociedad, es decir, una comprensión e interpretación del ser humano muy distante de la presentada por Honneth.<sup>15</sup> En este sentido, es mucho más acertada

---

<sup>14</sup> Honneth, *La lucha...*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>15</sup> Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2005. Por otro lado, no parece muy acuciosa la documentación de Honneth sobre Maquiavelo,

la perspectiva de Habermas, quien partiendo de algunas consideraciones similares a las de Honneth planteó que la *comprensión intersubjetivista* conducía de manera obligada al *republicanismo*, un concepto que inexplicablemente Honneth no explora, ni siquiera en su texto sobre *El derecho de la libertad*, en donde era prácticamente obligada esta temática.<sup>16</sup>

De la misma manera, tampoco parece tan pertinente la caracterización que Honneth hace de Hobbes, a quien también atribuye el *error atomístico* de la filosofía social moderna. En este aspecto, ciertamente el pensamiento de Hobbes es mucho más complejo, y desde luego que su análisis del estado de naturaleza conduce a identificar en el ser humano un poderoso instinto de sobrevivencia, que pudiera interpretarse como expresión del más puro egoísmo. Sin embargo, hay tantas paradojas y salvedades en su concepción, que difícilmente se puede establecer una caracterización tan simple y unidimensional, del tipo que le atribuye Honneth, y resulta mucho menos aceptable la caracterización que le asigna del ser humano como un simple *autómata*.<sup>17</sup>

En este sentido, basta considerar la primera ley de naturaleza que se enumera en el *Leviatán* para darse cuenta de estas antinomias, pues ésta se formula en los siguientes términos: “cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla, y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra”.<sup>18</sup>

---

al grado de que su información lo lleva a afirmar que era un *diplomático secreto de su patria*, Honneth, *La lucha...*, *op. cit.*, p. 16, cuando hasta las biografías más escuetas sobre él dan cuenta de que durante 14 años fue el Segundo secretario de la república de Florencia, entre cuyas tareas destacaron representar a su gobierno frente al papa, el rey francés y el emperador alemán, es decir, nada de secrecía, sus encargos diplomáticos tenían la máxima oficialidad.

<sup>16</sup> Habermas, hasta cierto punto mentor de Honneth, trata ampliamente el tema. Véase, por ejemplo, Habermas, *La inclusión...*, *op. cit.*, p. 17. Por otro lado, para Schneewind, “Maquiavelo piensa, pues, que una visión comunitaria de lo que es el bien es la única esperanza para la estabilidad y perduración de la ciudad”, es decir, la base del gobierno republicano. J.B. Schneewind, *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, México, FCE, 2009, pp. 67, 86.

<sup>17</sup> Honneth, *La lucha...*, *op. cit.*, p. 17. Véase también Axel Honneth, *Reconocimiento. Una historia de las ideas en Europa*, Madrid, Akal, 2019.

<sup>18</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán. O la manera, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 1990, p. 107.

Como puede verse, ya desde su primera ley natural, Hobbes condensaba su concepción del hombre como un ser necesitado de la cooperación social, de la concordia y benevolencia humana, y al mismo tiempo daba cuenta de su disposición a entrar en guerra si es que no podía conseguir nada de esto de manera pacífica, es decir, un uso racional de sus recursos de sobrevivencia, pero no carentes de una razonabilidad social, y mucho menos cegado por una percepción o concepción atomista de la sociedad.

Además, debe observarse que, considerándolo desde esta perspectiva, el mismo Hobbes ya advertía la enorme importancia de lo que Honneth concibe como reconocimiento social; la importancia que tenía para el individuo su aceptación por parte de los demás integrantes de la sociedad, de lo cual dependía el cumplimiento de sus metas y expectativas. En otro conocido pasaje del *Leviatán*, Hobbes anotaba que las tres principales causas de discordia entre los hombres son “Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria”.<sup>19</sup> Es decir, Hobbes tiene muy claro que no sólo son los bienes necesarios para la subsistencia material de los seres humanos lo que puede conducirlos a su enfrentamiento, sino que también los bienes subjetivos, como la estima, la aceptación y la admiración de sus conciudadanos, son una imperiosa *necesidad*, y pueden ser desde luego motivo de lucha, ya que los individuos también requieren de este reconocimiento para vivir.<sup>20</sup>

Más aún, resulta bastante extraño, por decir lo menos, que Honneth enfle su crítica hacia autores como Maquiavelo o Hobbes, por asumir lo que él llama el *error atomístico* y no mencione a pensadores como Locke y Smith, quienes desde cierta perspectiva podrían ser más susceptibles de una crítica de este tipo, como lo ha denotado C.B. Macpherson por medio de su *teoría del individualismo posesivo*.<sup>21</sup> Es cierto que en un trabajo posterior y reciente,

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>20</sup> Señalamientos en este mismo sentido pueden verse en Kalyvas, “Critical Theory at the...”, *op. cit.*, p. 100 y Ricœur, *Caminos del reconocimiento*, *op. cit.*, p. 173. Además, Honneth tampoco evidencia aquí un examen muy atento de la obra de Hobbes, ya que para dar cuenta del carácter heurístico y alegórico de su estado de naturaleza recurre a la interpretación de Günther Buck, cuando en el *Leviatán* se establece claramente que las leyes de naturaleza son simples *conclusiones o teoremas relativos*. Honneth, *La lucha...*, *op. cit.*, p. 18; Hobbes, *Leviatán. O la manera...*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>21</sup> Véase C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

Honneth trata de enmendar la falta, abriendo un poco más su perspectiva histórica, para poner atención a tres grandes tradiciones nacionales de pensamiento político, la francesa, la británica y la alemana, pero habría sido conveniente que desde aquella obra tan significativa hubieran estado sentadas estas bases tan necesarias, pues en su momento lo llevaron a esa interpretación tan parcial.<sup>22</sup>

En términos psicológicos, Honneth estima que el ser humano necesita del reconocimiento, respeto y aceptación de los otros para afirmarse y valorarse a sí mismo, con el fin de aceptarse con plena seguridad y dignidad. De no ser así, el individuo sufre una herida psíquica que se convierte en una herida social, desencadenante de frustración y rencor, lo cual impide su plena y abierta incorporación social.<sup>23</sup>

Uno de los temas a los que más atención presta Honneth es precisamente éste, el agravio y menosprecio que sufren los individuos en la sociedad contemporánea cuando no son adecuadamente reconocidos. Así, plantea cómo una de las conductas más típicas de las clases dominantes es precisamente ésta, el no considerar a sus sirvientes, servidores u otras personas por debajo de su nivel social como sus iguales, ejerciendo de este modo una de las mayores acciones de menosprecio.<sup>24</sup>

El desprecio que llegan a sentir las clases dominantes por sus subalternos es evidente desde el punto de vista socioeconómico, pero en ciertas circunstancias alcanza verdaderamente proporciones extremas, llegando incluso a no considerarlos congéneres, seres humanos. Un ejemplo de ello es lo que expuso Norbert Elias en *La sociedad cortesana*, cuando describe cómo la aristocracia del antiguo régimen se comportaba frente a su servidumbre como si ésta no estuviera presente, como si no existiera, o al menos como si no fuera visible.<sup>25</sup>

Honneth da cuenta de que ese episodio histórico no parece haber quedado atrás al señalar que ese mismo grado de distanciamiento sigue existiendo en la sociedad contemporánea, pues en la actualidad se puede observar el mismo desdén y desprecio contra ciertos individuos, una actitud que no necesariamente se limita a las clases dominantes, sino que se puede observar en

---

<sup>22</sup> Véase Honneth, *Reconocimiento...*, *op. cit.*

<sup>23</sup> Honneth, *La lucha...*, *op. cit.*, pp. 160-169; Taylor, *El multiculturalismo y...*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>24</sup> Honneth, *La sociedad...*, *op. cit.*, pp. 165-181; Honneth, *Crítica del agravio...*, *op. cit.*, pp. 249-274.

<sup>25</sup> Véase Norbert Elias, *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1982.

la totalidad social, lo que produce no sólo perjuicios socioeconómicos en las víctimas, sino serios daños y lesiones psicológicas.

Honneth hace alusión a ello en varios pasajes de la *Lucha por el reconocimiento*, pero específicamente en el capítulo seis se detiene a explorar con más detalle el tema. Ahí, plantea que los tres modelos de reconocimiento que ya había esbozado, el amor en la familia, los derechos en la sociedad y la eticidad en el Estado, se corresponden con tres modelos de menosprecio.<sup>26</sup>

Sin embargo, al observar la enunciación de estos tres modelos de menosprecio, no es posible establecer la supuesta correspondencia prometida por Honneth, ya que éstos son: uno, la privación violenta de la libre disposición del cuerpo, es decir, apoderarse del cuerpo de una persona en contra de su voluntad, llegando a la lesión física y la tortura; dos, la exclusión de determinados derechos dentro de una sociedad, que implica la limitación violenta de la autonomía personal, la exclusión social y una pérdida de respeto ante sí; y tres, la desvalorización de modos de vida individual o grupales, lo que implica en último término “injuria” y “deshonra”.<sup>27</sup>

Como puede observarse, a pesar de la pretensión de correspondencia planteada o buscada por Honneth, no hay ninguna lógica que conecte los tres modelos de reconocimiento con estos tres modelos de menosprecio. Más aún, hay un problema mayor.

Muchas de las argumentaciones y teorizaciones en torno a los problemas de reconocimiento, inclusión, igualdad y, sobre todo, justicia social en la sociedad contemporánea, tienen como base y detonante la insuficiencia de la universalización de los derechos proclamada por la democracia liberal. En términos históricos y civilizatorios, no hay duda de que en algún momento del siglo XIX o del XX, la ampliación, generalización y universalización de los derechos ciudadanos constituyó un colosal avance en la construcción de la igualdad social; sin embargo, como lo mostró la lucha por los derechos civiles de la década de 1960, la formalización de esos derechos no vino acompañada siempre de su plena aplicación o exigibilidad. Además, el auge del feminismo y de la presencia pública de diversas minorías en las últimas décadas demostraron que la universalización de los derechos no les llegaba de manera efectiva aún, o que no era suficiente para atender su particularidad, por lo que

<sup>26</sup> Honneth, *La lucha...*, *op. cit.*, pp. 160-174.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 161-163.

los derechos liberales podrían acompañarse de otros derechos o prerrogativas específicas, de una focalización pública en problemas concretos no generalizables, los cuales no alcanzaban a prever las normas jurídicas disponibles, por lo que el camino hacia la libertad no se allanaba necesariamente con la sola proclamación de la universalidad de los derechos.<sup>28</sup>

Precisamente por estas consideraciones, llama la atención esta enumeración que Honneth realiza de los tres modelos de menosprecio referidos. Cuando enuncia el primero de ellos en términos de apropiación del cuerpo de otro, incluyendo posiblemente la violencia, lesión física o tortura, no parece estar refiriéndose a un problema de reconocimiento en las democracias contemporáneas consolidadas, sino a un problema ciertamente atroz, pero de una sociedad del siglo xvi, en donde realmente esto era una práctica común de la sociedad en general o del ejercicio del poder político en particular. En el mundo contemporáneo, en efecto podrán encontrarse casos de apropiación del cuerpo de ciertas personas (¿esclavitud?) o de tortura, pero con seguridad se tratará de delitos plenamente tipificados y castigados, o de prácticas de regímenes autoritarios verdaderamente bárbaros, de los que quedan pocos en el mundo civilizado actual, impensable obviamente en Europa occidental, aunque observable ciertamente de manera alarmante en algunas regiones de Asia o América Latina, incluso presente en una sociedad como la mexicana, en donde si bien no es un problema generalizado, su incidencia pone a prueba o en duda la institucionalidad jurídica del Estado mexicano. En esos casos, el reconocimiento social no será algo que esté en la agenda pública inmediata, pues antes de ello debe alcanzarse la instauración de un régimen político que cumpla los más elementales estándares de respeto a los derechos humanos, de cumplimiento de la ley y de institucionalidad democrática, ¿a esos casos se refiere Honneth?

Algo similar ocurre con el segundo modelo de menosprecio, el que tiene que ver con la privación de derechos y negación de la autonomía personal de ciertos individuos. Aquí, nuevamente, pareciera que no estamos situados en las postrimerías del siglo xx o los albores del siglo xxi, sino en el siglo xix, cuando estaba en su apogeo la lucha por la ampliación de los derechos civiles y políticos en Europa y América, al grado de constituir el objeto y propósito de innumerables revueltas y revoluciones. Incluso podría extenderse el periodo histórico a la primera mitad del siglo xx, ya que hasta esa época las

---

<sup>28</sup> Taylor, *El multiculturalismo y...*, op. cit., p. 60.

mujeres estaban privadas de los más elementales derechos políticos en muchas partes del mundo occidental, aunque no parece que Honneth se esté refiriendo a ello. En todo caso, la lucha por el reconocimiento en las sociedades actuales debiera dar por sentada la igualdad de derechos y la garantía de la absoluta autonomía personal como condiciones elementales de un Estado moderno, dejando el concepto de reconocimiento, exclusión o discriminación social para enfrentar problemas específicos de desigualdad social, sobre todo ahí donde la plena igualdad ante la ley no logra asegurar los estándares de justicia y equidad social buscados.<sup>29</sup>

El tercer modelo de menosprecio, la desvalorización de modos de vida individual o grupal, se ajusta más a lo que podría concebirse en las sociedades actuales como una lucha por el reconocimiento, a lo cual Honneth presta ciertamente mayor atención en trabajos posteriores.<sup>30</sup> Todas las sociedades, en especial las modernas, que se basan en un alto grado de interacción y penetración social, tienen una infinidad de mecanismos y prácticas de discriminación y exclusión, a veces tan sutiles, que escapan a la observación más atenta, lo que no obsta para producir un enorme daño en algunos individuos sobre los que recae toda la opresión social de esta negación. De esta manera, es innegable, como lo propone Honneth, que una sociedad puede asemejarse a una trituradora que devora, destruye y reduce a los individuos a una ínfima valía, arrebatándoles toda dignidad y autorrespeto, al grado de producirles un gran daño psicológico, que incluso les impida adaptarse plenamente a la vida social.

En este sentido, es una verdadera lástima que Honneth haya explorado primordialmente la parte negativa del reconocimiento en la forma de menosprecio y agravio moral, sin darle mayor espacio a los problemas de exclusión social, y sobre todo de inclusión. Es cierto que en *¿Redistribución o reconocimiento?* menciona brevemente todo lo que implica la exclusión social de los individuos y la necesidad de su inclusión en el conjunto de las actividades sociales, sobre todo las productivas, de donde se podría extraer toda una veta de reflexión y encabezarla con un concepto como *justicia contributiva*

---

<sup>29</sup> James Tully, "Políticas de identidad", en Terence Ball y Richard Bellamy (eds.), *Historia del pensamiento político en el siglo XX*, Madrid, Akal, 2013, p. 537; y T.H. Marshall, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998.

<sup>30</sup> Véase Axel Honneth y Nancy Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*, Madrid, Morata, 2006; y Honneth, *El derecho...*, *op. cit.*

que Honneth menciona, pero que dada su significación y relevancia, podría haberse ampliado mucho más.<sup>31</sup>

De ahí que debe prestarse mayor atención a la violencia simbólica que una sociedad puede llegar a ejercer contra ciertos individuos, contra ciertos modos de vida personal o grupal, para lo cual pueden ser muy útiles conceptos como los de *respeto*, *reconocimiento* o *inclusión social*, ya que como se ha dicho antes, Honneth desperdicia sus dos primeros modelos de desprecio presentando problemas que corresponden a etapas pretéritas del desarrollo de las sociedades democráticas contemporáneas, o a situaciones no generalizables, incurriendo en un anacronismo o imprecisión innecesarios.<sup>32</sup>

En términos morales, Honneth recupera y participa en una de las batallas más intensas y paradigmáticas de la filosofía moderna, la que enfrenta a la ética kantiana con la eticidad hegeliana. Así, pertrechado en Hegel, combate y descalifica la pretensión kantiana de conducir todos los fundamentos éticos y de acción individual a principios abstractos universales, a imperativos categóricos ineludibles, válidos en todo momento y circunstancia para cualquier individuo racional. En cambio Honneth, con Hegel, niega en primer término el protagonismo ético del individuo para determinar racionalmente su conducta moral, y lo remite a la intersubjetividad, a la comunidad en último término, dentro de su momento y circunstancia, que tiene como máxima expresión y culminación el espíritu absoluto.<sup>33</sup>

De esta manera, Honneth suma a Kant a la tradición de la filosofía social moderna que, como se ha dicho, en su opinión, ya habían iniciado Maquiavelo y Hobbes, sustentantes del atomismo social, que de acuerdo con esta interpretación no puede concebir de otra manera a los seres humanos más

<sup>31</sup> Honneth y Fraser, *¿Redistribución...*, *op. cit.*, pp. 107-126. Véase también las referencias a ello de Gustavo Pereira, "Justicia distributiva y reconocimiento. Una expansión de la propuesta de Honneth", *Andamios*, vol. 8, núm. 17, 2011, pp. 201-232. Además, en un trabajo reciente, Sandel alude a este término y vincula el concepto de reconocimiento de Hegel y Honneth al trabajo y la actividad productiva de los individuos en la sociedad, considerándolo un principio de justicia social, de integración a su comunidad, por lo cual debiera ser de máxima importancia. Sandel, *La tiranía...*, *op. cit.*, pp. 271-273.

<sup>32</sup> Ricœur, *Caminos del reconocimiento*, *op. cit.*, p. 199.

<sup>33</sup> Honneth, *La lucha...*, *op. cit.*, pp. 20-44; Dana Schmaltz, "Social freedom in a global world: Axel Honneth's and Seyla Benhabib's reconsiderations of a hegelian perspective of justice", *Constellations*, vol. 26, núm. 2, 2019, pp. 301-317; y Gil Martínez, "El reconocimiento afectivo...", *op. cit.*

que como sujetos aislados unos de otros, como una “unidad de muchos” sin la capacidad de constituirse en una “unidad ética”, como la concibe Hegel.<sup>34</sup>

A pesar de que en la filosofía moral moderna a Kant corresponde la primacía en el planteamiento de la moral como autogobierno y autodeterminación, facultad que debía igualar a todos los hombres, para Honneth el problema principal de la ética kantiana, y de lo que llama atomismo social, es que no es capaz de resolver y ofrecer una solución a los problemas de elección valorativa de los individuos, lo cual es fundamental si ha de pensarse que toda reflexión sobre la justicia social implica la identificación del bien personal, de lo que cada individuo considera bueno.<sup>35</sup> Dado que los seres humanos necesitan reconocimiento para elegir cada uno su propio modelo de vida; para identificar los bienes y valores que consideran pertinente perseguir; para colocar sus recursos y esfuerzos en lo que consideran bueno para sí mismos, Honneth plantea que la libertad que les ofrece el modelo atomista es insuficiente o inapropiada, es siempre sólo un agregado de libertades privadas inarticuladas, sin la capacidad de integrar la libertad individual con la social, carente de una base que fundamente las costumbres de acción intersubjetiva de los individuos.

De este modo, a pesar de que en ciertos pasajes de sus escritos de Jena Hegel parecía describir la historia social de la moralidad humana, lo que termina por ofrecer es una teoría sobre la formación de la conciencia subjetiva por medio de la intersubjetividad, un proceso que lo lleva hasta alcanzar la conciencia de la totalidad, es decir, un procedimiento o medio por el cual llega a la generalización social, la comunidad. Un propósito que persigue igualmente la ética kantiana, por cierto, pero mientras que ésta se basa en preceptos de racionalización individual, Hegel lo hace mediante una condensación de las relaciones intersubjetivas.<sup>36</sup>

No obstante, a pesar de que el grueso de la terminología y orientación de Honneth lo ubican dentro de la órbita hegeliana, hacia el final de su obra, un tanto sorpresivamente, plantea que su teoría moral, a la que llama el principio *teórico-reconocitivo*, se coloca entre la ética kantiana y las éticas comunitaristas, en tanto que su propósito último es la autorrealización individual,

<sup>34</sup> Honneth, *La lucha...*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>35</sup> Schneewind, *La invención de la autonomía...*, *op. cit.*, pp. 23-32; Francisco Cortés Rodas, “Reconocimiento y justicia. Entrevista con Axel Honneth”, *Estudios Políticos*, núm. 25, 2005, pp. 14, 16.

<sup>36</sup> Honneth, *La lucha...*, *op. cit.*, p. 43; Schmaltz, “Social freedom in a global...”, *op. cit.*

es decir, un principio innegable desde cualquier perspectiva teórica.<sup>37</sup> Así, de esta manera, Honneth no logra desprenderse de la orientación ontológica y epistémica de su teoría del reconocimiento, por lo que más que una teoría sociológica y política, que se plantee el problema de la justicia social, parece enfocarse esencialmente en los problemas de constitución de la conciencia subjetiva. Sin embargo, no puede dejar de señalarse que en una de sus últimas obras publicadas, *El derecho de la libertad*, el énfasis esencial se pone en los problemas de la libertad y su conexión con la justicia social.<sup>38</sup>

En el plano grupal, en el terreno de los sectores y las clases sociales, es en el que muy probablemente tenga mucho más sentido y eficacia hablar de lucha por el reconocimiento. Sin embargo, en el planteamiento de Honneth, como se ha dicho, parece darse mayor relevancia a las consideraciones sobre el reconocimiento en el plano individual, en la lucha de cada persona al enfrentarse a su medio social, como si se tratara de una lucha existencial de cada individuo con su medio.

Honneth considera que son los individuos de algunos sectores específicos de la población, como las mujeres, los *gays* o ciertas etnias, los que enfrentan las condiciones más difíciles para obtener su reconocimiento y plena inclusión social; sin embargo, es necesario señalar que uno de los significados más fuertes y presentes de la lucha por el reconocimiento en las sociedades contemporáneas debe ser el de la lucha social, el de la lucha política, que tiene como una de sus bases más importantes las diferencias e injusticias sociales más extendidas, sin excluir por supuesto las que sufren esas y otras minorías.<sup>39</sup>

Es cierto que las características particulares de las identidades de ciertos sectores minoritarios de la sociedad constituyen la plataforma más importante para ejercer en su contra la descalificación, el menosprecio, o el desconocimiento, que aun siendo el antónimo de reconocimiento no parece expresar el mismo sentido conceptual que éste tiene. Sin embargo, en términos sociales y políticos, puede ser mucho más significativo el término de discriminación, es decir, el trato desigual que se dirige hacia una persona por motivos

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 208. Además, en una entrevista ya referida, Honneth planteó que a diferencia de los comunitaristas, quienes consideraban que los individuos debían vincularse a los valores morales de su comunidad, él prefería apearse a Hegel en el sentido de asumir esta vinculación sólo si esos valores eran razonables. Cortés, “Reconocimiento y justicia...”, *op. cit.*, p. 17.

<sup>38</sup> Honneth, *El derecho...*, *op. cit.*

<sup>39</sup> Kalyvas, “Critical Theory at the...”, *op. cit.*, p. 104.

raciales, culturales, religiosos, sexuales o lingüísticos, el cual Honneth llega a usar ocasionalmente, pero siempre de manera marginal y sin la carga conceptual que le confiere al reconocimiento y menosprecio, sus conceptos centrales.

De este modo, en las sociedades contemporáneas una de las acciones más importantes para contrarrestar la falta de reconocimiento, el menosprecio y la discriminación, es la lucha política, una lucha que no sólo permita visibilizar estas injusticias y llevarlas al plano de la agenda pública, sino que también se traduzca en transformaciones legislativas y acciones políticas.

Honneth advierte que en este terreno las sociedades modernas se caracterizan por una ampliación y profundización de su normatividad jurídica; por una excesiva juridificación, en sus propios términos.<sup>40</sup> Y eso es así, ineludiblemente, y probablemente hasta un extremo que raya en lo absurdo, cuando ocurre que en algunos países llegan a los tribunales las más nimias e irrelevantes disputas interpersonales o interorganizacionales, pero ese es un precio que se debe pagar a costa de proteger y resguardar el espacio de acción particular de los integrantes de la sociedad moderna, que en ella han visto intensificados como nunca antes sus contactos, cooperación y, también, conflictos.

Este es quizá uno de los sentidos más importantes de las ramificaciones del derecho, particularmente de lo que vinieron a significar los derechos sociales en el siglo XX, con los cuales no sólo se trató de visibilizar los problemas de desigualdad social y de resolverlos mediante la acción estatal, sino de elevarlos a derechos, a prerrogativas irrenunciables e imperativas, tal y como lo presentó T.H. Marshall en su teoría sobre la ciudadanía y los derechos sociales que el mismo Honneth cita y recupera.<sup>41</sup>

Sin embargo, no podría decirse en modo alguno que Honneth ignora o niega la lucha social y política a la que debe conducir la lucha por el reconocimiento, pero su énfasis en la autorrealización personal y las valoraciones éticas de los individuos le impide darle toda la importancia que esta batalla política tiene. Sin embargo, lo que sí parece no considerar, es que así como en el plano personal la existencia del otro, la otredad e intersubjetividad, es lo que permite la constitución individual, grupal o cultural, de la misma manera la intrusión o presencia insostenible de ese otro puede desencadenar un conflicto de proporciones destructivas. Es decir, evidentemente las demandas

---

<sup>40</sup> Honneth, *El derecho...*, *op. cit.*

<sup>41</sup> Honneth, *La lucha...*, *op. cit.*, pp. 141-145; Marshall, *Ciudadanía...*, *op. cit.*

de reconocimiento deben ser siempre aceptables y razonables, pero enfatizar siempre la diferencia, la individualidad y la otredad, sobre todo en términos políticos, puede estorbar los ánimos cívicos más compartidos.<sup>42</sup>

De este modo, Honneth, como fiel heredero de la Escuela de Frankfurt, llega a cuestionar la aportación de Marx más elaborada en este sentido, aceptando la orientación e interpretación del joven Marx, cuando más tintes hegelianos mostraba, o incluso de algunos trabajos históricos como *El 18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte* o la *Lucha de clases en Francia*, en donde parece asumir una posición más cercana al problema del reconocimiento planteado por Hegel, pero sin poner tanto énfasis en la parte sustantiva de su análisis económico, de sus estudios sobre el capitalismo, de donde, a juicio de Honneth, se desprende lo que llama una *orientación utilitarista*, consistente en identificar la explotación del trabajo y la precariedad económica de las clases asalariadas como el problema social central, lo que resalta el componente económico y distributivo de la lucha social.<sup>43</sup>

Honneth llega a ser todavía mucho más explícito sobre su postura a este respecto en un desarrollo posterior, en la polémica desarrollada con Nancy Fraser.<sup>44</sup> Ahí, Fraser plantea que la teoría de Honneth se ubica en el contexto y contraste de los enfoques contemporáneos sobre la política de la identidad y la política de la igualdad, es decir, entre un enfoque que encuentra las fuentes más decisivas de la desigualdad social en cuestiones culturales y el otro que las encuentra en las cuestiones socioeconómicas.<sup>45</sup> En este marco, Fraser declara que se propone establecer una solución intermedia, una propuesta que no se base exclusivamente en la redistribución ni en el reconocimiento, sino que ofrezca una opción intermedia. En realidad, en su exposición, parece inclinarse más a privilegiar la redistribución como fuente y solución a los principales problemas de injusticia social.

---

<sup>42</sup> Habermas alertaba sobre la peligrosidad de la identidad y autonomía cultural que se lograba a costa de la diferenciación y confrontación con las otras culturas diciendo: "Muy a menudo los perseguidos se convierten tras una emancipación exitosa en perseguidores". Habermas, *La inclusión...*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>43</sup> Honneth, *La lucha...*, *op. cit.*, pp. 175-188; Rolf Wiggershaus, *La Escuela de Frankfurt*, México, FCE/UAM, 2018.

<sup>44</sup> Honneth y Fraser, *¿Redistribución...*, *op. cit.*

<sup>45</sup> Tully, "Políticas de identidad", *op. cit.*

En cambio, en su respuesta, Honneth no sólo critica los planteamientos de Fraser, sino que hace mucho más explícita su postura: no es la injusta redistribución de la riqueza la que produce déficits de reconocimiento, sino que la falta del apropiado reconocimiento es lo que produce la redistribución injusta.<sup>46</sup> En todo caso, en su larga réplica, Honneth confirma su interpretación, consistente en ubicar la carencia de reconocimiento en una dimensión esencialmente moral, psicológica e individual, y no como un problema de justicia social que debe ser atendido en primera instancia desde la esfera de las decisiones públicas, sin desatender obviamente los problemas estructurales sociales y culturales. Así, las consideraciones de Honneth sobre la justicia distributiva son verdaderamente parciales y limitadas, comenzando porque reproduce una de las críticas más recurrentes e injustificadas, al interpretar que la justicia distributiva sólo se ocupa de la distribución de bienes y no de su producción, lo cual evidentemente no sólo no abarca todo el espectro teórico sobre este tema, sino que lo interpreta desde una perspectiva muy parcial.<sup>47</sup>

En el plano cultural, también se puede observar una batalla por el reconocimiento, aunque Honneth, tal y como lo hace en el plano grupal, no parece darle la misma importancia que al ámbito individual.<sup>48</sup>

La cuestión de la identidad y reconocimiento tienen una amplia difusión desde hace varias décadas, como se ha dicho ya, lo cual ha sido intensamente discutido en el seno de la teoría sociológica y política, sobre todo por las corrientes comunitaristas, multiculturalistas y, sintiéndose aludidas, también liberales.<sup>49</sup>

Sin embargo, en *La lucha por el reconocimiento* Honneth parece atender poco a las dimensiones culturales del reconocimiento y concentrarse en las

---

<sup>46</sup> Honneth y Fraser, *¿Redistribución...?*, *op. cit.*, p. 92.

<sup>47</sup> Cortés, “Reconocimiento y justicia...”, *op. cit.*, p. 19; Pereira, “Justicia distributiva y reconocimiento...”, *op. cit.* Además, para ilustrar que este juicio no toma en cuenta las exploraciones más amplias sobre el tema, bastaría considerar tres ejemplos: Michael J. Sandel, *Justice*, Nueva York, FSG, 2009; Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 2009; y Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, México, FCE, 2014.

<sup>48</sup> Kalyvas, “Critical Theory at the...”, *op. cit.*, p. 103.

<sup>49</sup> Taylor, *El multiculturalismo y...?*, *op. cit.*; Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996; Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2006; Bhikhu Parekh, *Repensando el multiculturalismo*, Madrid, Istmo, 2000; y Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica*, Madrid, Taurus, 2001.

dimensiones éticas, lo cual repara en alguna medida en escritos posteriores, como ya se ha dicho.<sup>50</sup> No obstante, en este texto, al establecer como esferas o estadios del reconocimiento a la familia, la sociedad y el Estado, lo que hace es presentar o privilegiar el problema del reconocimiento como si se tratara principalmente de una cuestión ética y moral, sin reparar lo suficiente en que los Estados son simultáneamente el espacio de una comunidad nacional de cultura, pero también de múltiples y diversas comunidades culturales, las cuales no sólo comparten y conviven en ese espacio sociopolítico, sino que además compiten, llegando a tener serios roces y fricciones que pueden desembocar en el conflicto y estallido social.<sup>51</sup>

De esta manera, las relaciones de reconocimiento en una sociedad no sólo vinculan y enfrentan a individuos aislados. La intersubjetividad, entendida como una conexión entre dos o más sujetos aislados, no es la única manera por medio de la cual los individuos adquieren conciencia; los individuos también entran en contacto con valores, prácticas e instituciones que pertenecen a otras culturas e instituciones existentes dentro de su misma sociedad, las cuales espontáneamente confieren un trato distintivo a sus integrantes con respecto a quienes perciben exteriores a su círculo.

Así, cuando Honneth advierte que no todas las pretensiones de reconocimiento son razonables y justificadas, parece reducir la dinámica del reconocimiento a un juicio ético, individual, tal vez racional, aunque en muchos casos es más un producto de inercias y rigideces culturales incrustadas en un determinado medio social.<sup>52</sup>

En este sentido, sería necesario que Honneth asumiera que las demandas de reconocimiento deben admitir simultáneamente peticiones de incorporación y de distanciamiento; el reconocimiento no puede constituir siempre una demanda de mayor integración social, una demanda de comunidad, puede significar también una demanda válida de diferenciación y aislamiento.<sup>53</sup> De esta manera, se produce una notable paradoja en el pensamiento de Honneth, quien llega a declarar querer desmarcarse y alejarse de algunas de las

---

<sup>50</sup> Honneth y Fraser, *¿Redistribución...?*, op. cit.; Honneth, *El derecho...*, op. cit.

<sup>51</sup> Deranty, *Beyond Communication...*, op. cit., pp. 303-304.

<sup>52</sup> Véase Kristina Leopold, "Examining Honneth's Positive Theory of Recognition", *Critical Horizons*, vol. 20, núm. 3, 2019.

<sup>53</sup> Véanse Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, op. cit.; Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, op. cit.; y Parekh, *Repensando el multiculturalismo*, op. cit.

implicaciones o conclusiones políticas del pensamiento de Hegel, sobre todo del peso del Estado sobre los individuos, pero a pesar de esta intención basa su teoría sustancialmente en todo el entramado analítico filosófico, social y político que condujo a Hegel a esas conclusiones.<sup>54</sup>

Honneth no advierte que las demandas de reconocimiento deben tener un límite, que son sólo una parte de la autorrealización individual, ya que, por otro lado, también implican un riesgo muy grande, el de someter al individuo por completo a este círculo de demandas y dependencias, a sacrificar al individuo a la opinión, aceptación y sanción social. En la tradición de Tocqueville y Mill, la sociedad, sobre todo la sociedad de masas, que no existía aún en su época, pero que intuyeron claramente, el juicio social, la aceptación pública, podía instituirse como una verdadera tiranía de la opinión, ante lo cual ni las individualidades más robustas podían resistirse.<sup>55</sup> El mismo Berlin, en su clásico ensayo *Dos conceptos de libertad*, planteaba que la tradición del reconocimiento tendía a no distinguir y separar a la libertad de sus hermanas, la igualdad y la fraternidad, al grado de conducir o propiciar conclusiones iliberales.<sup>56</sup>

De este modo, tal pareciera que la insistente demanda de Honneth por el reconocimiento e incorporación de los individuos en su sociedad, por hacerse parte integral y orgánica de su comunidad, aun cuando se plantea como un fin último la autorrealización individual, deja en realidad muy poco margen a la individualidad, a la autonomía y, en un caso dado, al disenso más enérgico.

Otro problema de no menores proporciones es que, al parecer, Honneth atribuye a los individuos una sola identidad, que hace mancuerna con su correspondiente demanda de reconocimiento. No se plantea que en las sociedades contemporáneas los individuos puedan tener identidades múltiples, y que muchas veces no desean ser asociados sólo a una faceta de su personalidad, de

<sup>54</sup> Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 221-267.

<sup>55</sup> David Riesman, *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 2001; y Cass R. Sunstein, *La conformidad. El poder de las influencias sociales sobre nuestras decisiones*, México, Grano de sal, 2020.

<sup>56</sup> Isaiah Berlin, "Dos conceptos de libertad", en *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2008, pp. 238-245. Aunque en esta sección de su famoso ensayo Berlin no se refiere a Hegel, sí lo hace con amplitud en el texto que sirvió como base, o primer borrador, de éste y otros ensayos posteriores sobre el tema, en donde analiza con detalle no sólo las implicaciones políticas del romanticismo alemán, sino también el pensamiento de Hegel. Isaiah Berlin, *Las ideas políticas en la era romántica*, México, FCE, 2014, pp. 179-237, 271-296.

su identidad. Honneth no parece plantearse tampoco que las identidades de los individuos y de los grupos sociales puedan traslaparse, y que se desdibujen así las líneas y contornos del reconocimiento, lo cual si bien va en demérito de éste, abona en el de una mayor tolerancia, diversidad y pluralidad social. Del mismo modo, al adoptar casi incondicionalmente el esquema de Hegel, dándole a la familia la prerrogativa del primer ámbito de reconocimiento, su teoría no alcanza a prever que las identidades también pueden ser cambiantes, transformarse a lo largo del tiempo y las circunstancias, lo que no implica en modo alguno desprenderse del origen familiar, pero sí abrir la posibilidad para su desplazamiento o atenuación. Por último, Honneth tampoco parece prever que en las sociedades contemporáneas, a diferencia de las antiguas o protomodernas, la identidad es cada vez más híbrida, es decir, compuesta por elementos que el individuo no elige, naturales o culturales, pero también por otros que asume e incorpora consciente y deliberadamente, lo cual arroja un resultado que debiera sugerir una reconceptualización o reconsideración de la identidad y el reconocimiento.

### **Tres ámbitos de reconocimiento**

Como se ha repetido ya, siguiendo a Hegel, Honneth plantea que hay tres espacios o ámbitos donde se desarrolla y realiza el reconocimiento que los individuos necesitan en la sociedad moderna: la familia, la sociedad y el Estado. Sin embargo, cada uno de estos espacios y el tipo de reconocimiento que requiere implican una serie de problemas que es necesario explorar.

Por lo que refiere al primero de ellos, a la familia, hay al menos tres problemas que es conveniente señalar. En primer lugar, llama la atención que Honneth asuma esta premisa de Hegel de manera íntegra, tal y como aquél la formuló, es decir, tomar a la familia como un espacio de reconocimiento en donde mediante el amor sus miembros entablan relaciones recíprocas de afecto, estimación y reconocimiento, que resultan no sólo vitales para la afirmación emocional del individuo a lo largo de toda su vida, sino también para incursionar con seguridad y confianza en otras esferas sociales.<sup>57</sup> El problema

---

<sup>57</sup> George Santayana, *El egotismo en la filosofía alemana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, p. 104. Este reconocimiento en la esfera familiar tiene una vinculación directa con el

mayor radica aquí en que Honneth no toma en cuenta la evolución histórica de la sociedad, no percibe que lo separan de Hegel dos siglos de transformaciones sociales muy relevantes, dos siglos en los que se constituyó la sociedad contemporánea y se alteraron seriamente muchas instituciones sociales, entre ellas, precisamente, la familia.<sup>58</sup>

Hegel tiene frente a sí a lo que llama la típica familia burguesa, una familia nuclear que se venía conformando en Europa durante por lo menos tres siglos, un modelo familiar con numerosos integrantes y con roles sociales bastante bien establecidos, que además de ser un espacio afectivo y de reconocimiento, era una unidad económica, social y, en algunos casos, jurídica, bastante bien perfilada. Pero esa institución desapareció o, al menos, se fue transformando rápidamente, al grado de que aproximadamente siglo y medio después de Hegel ya quedaba muy poco de esta típica familia burguesa.<sup>59</sup>

Evidentemente, no es que Honneth desconozca este proceso histórico. No sólo lo tiene presente en términos historiográficos, sino que él mismo señala cómo uno de los principales rasgos de la teoría crítica señalados por Horkheimer consistía en reconocer estas transformaciones socioeconómicas.<sup>60</sup> No obstante, es probable que no le preste la debida relevancia por considerarlo un componente de lo que llama el *funcionalismo marxista*, con el que al parecer no está de acuerdo, aunque bien habría hecho prestar más atención a lo que Horkheimer, Fromm y Adorno plantearon en torno a la transformación de la familia burguesa y la predisposición a conformar *personalidades autoritarias*.<sup>61</sup>

En el mundo contemporáneo, desde la posguerra, y sobre todo en las sociedades europeas, el que un individuo crezca en una típica familia burguesa,

---

*reconocimiento afectivo* desarrollado por Feuerbach, lo que lo condujo a afirmar el *egoísmo positivo*, subyacente en más de un sentido en la teoría de Honneth. Véase Gil Martínez, “El reconocimiento afectivo...”, *op. cit.*

<sup>58</sup> Véase Helen Wilkinson, “Hijos de la libertad. ¿Surge una nueva ética de la responsabilidad individual y social?”, en Ulrich Beck (comp.), *Hijos de la libertad*, México, FCE, 2022.

<sup>59</sup> En el texto ya citado, Wilkinson llega a afirmar que en la actualidad resulta bastante complicada la propia definición de lo que es la familia. *Ibid.*, p. 97.

<sup>60</sup> Wiggershaus, *La Escuela de Frankfurt*, *op. cit.*

<sup>61</sup> Axel Honneth, “Teoría crítica”, en Anthony Giddens, Jonathan Turner *et al.*, *La teoría social, hoy*, México, CNCA-Alianza, 1991, pp. 452-454; Axel Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2009; y Deranty, *Beyond Communication...*, *op. cit.*, pp. 277, 288.

como las que Hegel concebía, con padres, hermanos y roles muy bien definidos, es más una excepción que una regla. Ahora, no sólo abundan las familias de un solo hijo, sino las monoparentales, y las funciones distintivas de los progenitores, hombre y mujer, se han desdibujado tanto que se han borrado las anteriores diferencias sustanciales, para no hablar del pronto abandono del seno familiar por parte de los hijos. Es decir, una profunda transformación, que al parecer no altera en modo alguno aquel supuesto de Hegel ante los ojos de Honneth, pero que es evidente desde cualquier perspectiva sociológica contemporánea.<sup>62</sup>

En segundo lugar, otro problema no menos relevante es el tipo de relaciones que se dan al interior de la familia misma. Para Honneth, la familia es un ámbito fundamental de reconocimiento porque ahí se propician y producen intercambios de afecto y consideración recíprocos que no sólo sustentan el desarrollo emocional del individuo, sino que resultan imprescindibles para su socialización política. Sin embargo, la familia no es un espacio caracterizado por la reciprocidad de afecto y estimación, ahí se producen grandes cantidades de estas emociones, definitivamente, pero no necesariamente se lleva a cabo un intercambio proporcional, recíproco y mucho menos justo. Dentro de la familia el intercambio de afecto y estimación no tiene que ser recíproco, más aún, es muy probable que no deba serlo, ya que ahí deben permitirse o esperarse amplios márgenes de variación entre lo que se entrega y lo que se recibe, sin esperar que una balanza imparcial sopesa el equilibrio del intercambio. Es decir, no necesariamente hay siempre reciprocidad, puede haber a veces relaciones o intercambios asimétricos.<sup>63</sup>

Un claro ejemplo de la dificultad para someter a los criterios de la justicia o la reciprocidad lo que ocurre dentro de las familias lo ofrece el mismo Honneth en una entrevista publicada hace algunos años. Ahí, afirmaba que

---

<sup>62</sup> Es necesario señalar que a pesar de que Honneth señala un déficit sociológico en la teoría crítica clásica de Horkheimer, Adorno y Marcuse, por lo que él se propone suplir la falta y aportar elementos empíricos que prueben sus postulados teóricos, en realidad no hay nada de ello en toda su argumentación, y cuando promete ofrecerlos, en realidad lo que exhibe son aproximaciones históricas o deducciones psicológicas. Honneth, *Crítica del poder*, op. cit., pp. 27-67; Honneth, *La lucha...*, op. cit., pp. 118-120. Deranty, coincide en este mismo señalamiento. *Beyond Communication...*, op. cit., pp. 277, 281.

<sup>63</sup> Deranty, *Beyond Communication...*, op. cit., pp. 360-368; Ricœur, *Caminos del reconocimiento*, op. cit., pp. 163-170.

había injusticia cuando en el seno de una familia muy rica un niño era dotado de bienes y comodidades abundantes, pero estaba privado de la atención de los padres.<sup>64</sup> Es evidente que en este caso los padres están faltando a sus obligaciones, e incurriendo incluso en irresponsabilidad, pero difícilmente podría denunciarse que aquí hay una falta de reciprocidad, y mucho menos que se trate de una cuestión de justicia social.

Finalmente, en tercer lugar, Honneth atribuye a la familia la responsabilidad de dispensar el suficiente amor y estimación a sus miembros con el fin de formar individuos equilibrados emocionalmente, que puedan así insertarse de manera apropiada en el ámbito público. Aquí, de nuevo, surge otro problema mayúsculo. Es cierto que las familias “desintegradas” y “disfuncionales” pueden propiciar la formación de sujetos inadaptados socialmente, proclives incluso a la violencia y la delincuencia, pero otra cosa muy distinta, y de muy difícil comprobación, es establecer una correlación entre los individuos amados y queridos en el ámbito familiar y su nivel de compromiso, contribución o éxito en los asuntos públicos de la comunidad.<sup>65</sup>

Por lo que se refiere al segundo espacio de reconocimiento, a la sociedad, hay también ciertas observaciones que es necesario tener en cuenta. Para Honneth, siguiendo en esto igualmente a Hegel, la sociedad es el espacio en el que por medio de la mutua y recíproca aceptación de iguales derechos entre los individuos se obtiene el reconocimiento que cada uno de ellos necesita y desea. De este modo, encontrándose los individuos en igualdad de circunstancias en el medio social, se espera que entre ellos se den mutuamente un trato de personas jurídicas con plenos derechos, lo que equivale a tratarse con absoluta reciprocidad, al establecer una equilibrada simetría social.

Sin embargo, aquí se presenta el problema de que Honneth establece como premisa de la relación jurídica entre los individuos lo que debiera ser su resultado. Es decir, más allá de lo que pareciera ser una utopía lockena, en la cual los hombres son pacíficos productores que respetan y aceptan la propiedad y libertad de los individuos de *motu proprio*, la realidad es que en una sociedad los individuos se reconocen con idéntica personalidad jurídica y, por tanto, con obligaciones recíprocas y simétricas, sólo cuando lo establece y garantiza así una autoridad pública competente. Los individuos por sí mismos,

---

<sup>64</sup> Cortés, “Reconocimiento y justicia...”, *op. cit.*, p. 20.

<sup>65</sup> Kalyvas, “Critical Theory at the...”, *op. cit.*, p. 102.

sin una normativa e institucionalidad positiva, difícilmente se conceden de manera espontánea ese reconocimiento.

Es decir, para Honneth pareciera que el derecho es una cuestión de reconocimiento voluntario recíproco, de un acuerdo conmutativo, en el que conferir a un determinado sujeto cierta personalidad jurídica es una cuestión de decisión individual. Crítico del derecho natural moderno, sobre todo del que identificaba un estado de naturaleza compuesto por individuos con igual fuerza y talento, lo que los predisponía a tratarse como portadores de iguales derechos, Honneth no incorpora la aguda observación de Rousseau, en el sentido de que no es la igualdad previa al contrato social lo que conduce a la igualdad ofrecida por éste, sino que sólo mediante el acuerdo social, por una convención garantizada colectivamente, todos los individuos de una sociedad pueden asumirse dotados de iguales derechos y merecedores del mismo trato igualitario.

En este sentido, Honneth pasa por alto que la dotación de derechos, así como su validez intersubjetiva, no es una cuestión a decidir por los individuos, sino una cuestión de positividad jurídica, un derecho de ciudadanía que no es optativo, sino obligatorio, y cuya evasión debe ser sancionada por el Estado. De este modo, es cierto que la cultura cívica de una comunidad social se fortalece si dentro de ella los individuos se relacionan partiendo de la aceptación de que todos y cada uno de ellos son portadores de idénticos derechos, pero estos derechos, por su definición misma, no tienen este carácter si no son eso, derechos, enunciados, establecidos y garantizados por una autoridad pública.

De este modo, Honneth no separa claramente la esfera moral de la del derecho, una cuestión abierta desde Hegel, pues el que un individuo pueda y deba reconocer los atributos y prerrogativas de sus semejantes es una cuestión moral, pero el que esté obligado a hacerlo bajo el riesgo de penalización en el sentido contrario es una cuestión de derecho, y eso es precisamente lo que le da fuerza a la idea de la igualdad jurídica.<sup>66</sup>

En lo referente al tercer espacio de reconocimiento, el Estado, Honneth no es muy explícito, y de hecho podríamos decir que no aborda profundamente el tema en las páginas que le dedica a ello.<sup>67</sup> En este espacio habla con profusión de la solidaridad, pero poco del Estado, al grado de que podría considerarse que la solidaridad es un recurso del reconocimiento que

---

<sup>66</sup> Honneth, *El derecho...*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>67</sup> Honneth, *La lucha...*, *op. cit.*, pp. 148-159.

corresponde al segundo espacio, a la sociedad. Lo que plantea con respecto a la solidaridad es que en las sociedades modernas ha venido a desplazar lo que en el antiguo régimen constituía el honor o prestigio social, asociado sobre todo a ciertos estatus. Así, a pesar de que es muy común que en la época moderna se utilice la categoría de solidaridad para designar el vínculo que se establece en ciertos grupos sociales, más en los que experimentan algún tipo de opresión social o política, en su caso, dentro de la teoría del reconocimiento, la solidaridad remite directamente a la actitud y disposición de los individuos para reconocer en los otros individuos los mismos derechos, de una manera recíproca y simétrica.

No obstante, en *La idea del socialismo*, Honneth es bastante más explícito a este respecto, y plantea que si el ideal de socialismo ha de subsistir, debe hacerlo precisamente mediante el fortalecimiento de la solidaridad. Así, Honneth arremete nuevamente contra la *libertad individualista* que a su juicio ha caracterizado a la tradición liberal y propone conceptualizar la libertad social como una *interdependencia intersubjetiva*, en congruencia con sus bases filosóficas hegelianas.<sup>68</sup> Es conveniente hacer notar que aquí Honneth da un paso más allá en el distanciamiento con respecto a lo que llama la libertad individualista, pues si ya en otros escritos había entendido a la libertad no como *ser libre con respecto al otro* sino como *ser libre con el otro*, aquí ya formula esta expresión como *ser libre por el otro*, es decir, condensando en estos términos no sólo toda la carga comunitaria de su teoría, sino agregándole un componente filantrópico y fraternal evidente.<sup>69</sup>

### Reflexiones finales

No cabe duda de que la teoría del reconocimiento de Honneth ha revitalizado la reflexión y discusión de la teoría sociológica y política contemporánea, llamando la atención sobre los aspectos comunitarios de la sociedad

<sup>68</sup> Honneth, *L'idea di socialismo...*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>69</sup> En este mismo texto, *La idea del socialismo*, define a la libertad del siguiente modo: "Libertad social, entonces, significa tomar parte en la acción social de una comunidad en la cual los miembros demuestran participar en la actividad de los otros a tal punto que por amor a ellos se ayudan recíprocamente en la realización de sus necesidades básicas" (traducción propia), p. 31.

humana, sobre las cuestiones de integración y comunión de los individuos que la integran.

Es precisamente por esa razón que Honneth recurre a Hegel para abonar y fundamentar su teoría. Además, también lo condicionó en ese sentido el ser integrante y heredero de la Escuela de Frankfurt, algunos de cuyos miembros también se vieron muy influidos por Hegel. Sin embargo, por sí misma, y sin mayor intermediación, la filosofía de Hegel, y sobre todo los escritos que produjo durante su estadía en Jena, fue determinante en la elaboración de la teoría de Honneth, sobre todo la noción de *intersubjetividad* como principio de integración de la conciencia individual y de autorrealización personal, desembocando en el concepto de *eticidad* y su condensación en la idea del Estado como expresión del espíritu absoluto, lo cual Honneth no ha podido superar para ofrecer lo que en algún momento se propuso construir, una teoría que condujera a la libertad y la autorrealización individual en la sociedad contemporánea.

Por otro lado, esta llamada de atención de Honneth para voltear los ojos hacia los aspectos del reconocimiento, la identidad y la intersubjetividad de los individuos en una sociedad altamente integrada, tiene mayor sentido si se le ubica en su confrontación con algunas versiones del liberalismo, que exacerban su principio individualista y lo llevan hasta extremos de aislamiento o autosuficiencia, de atomismo diría Honneth, que desvirtúan la esencia social del ser humano.

Sin embargo, liberales y comunitaristas, si es que con toda proporción y matices se puede adscribir a Honneth en esta corriente, coinciden en otorgarle a la libertad un valor supremo en los principios de convivencia social, aunque su concepción de la libertad, y de cómo garantizarla, puede llegar a tener variaciones importantes. Curiosamente, uno de los trabajos más importantes de Honneth, relativamente reciente, correspondiente a una etapa de mayor madurez en la evolución de su pensamiento, *El derecho de la libertad*, confiere precisamente a este valor, la libertad, un valor absoluto, desplazando prácticamente cualquier otro valor social, al menos remitiéndolos a posiciones secundarias, al grado de que hay una gran cantidad de pasajes y afirmaciones en este texto que contrastan, por decir lo menos, con trabajos previos, y sobre todo con *La lucha por el reconocimiento*, que ha concentrado la mayor atención de este escrito.

No obstante, como se mostró ya en las páginas precedentes, la teoría de Honneth presenta una serie de insuficiencias o debilidades que es conveniente

tener en cuenta para enriquecer la reflexión y discusión sobre el tema. Siendo este un escrito dedicado casi por completo a la evaluación y crítica, sería excesivamente repetitivo reproducir en esta sección de conclusiones todos los señalamientos vertidos en el texto, sin embargo, no está por demás recuperar, así sea escuetamente, algunos de los que considero más pertinentes, como los siguientes diez, los cuales se enumeran de manera secuencial, de acuerdo con el orden en que se trataron en el texto.

En primer lugar, Honneth no hace un tratamiento explícito y enfático de las diferencias e implicaciones de los distintos ámbitos de la identidad, ya que bien pueden distinguirse al menos tres grandes esferas de ésta; la individual, la grupal y la social, las cuales no son idénticas ni equivalentes, y contienen peculiaridades y diferencias de gran relevancia teórica, mismas que no ha tratado de manera separada y específica, llegando incluso a mezclarse.

Segundo, Honneth se suma a una larga cadena de críticos de una vertiente del pensamiento moderno que se basa en el individualismo social y el liberalismo político, a la que llama la *filosofía social de la modernidad*, y a quienes atribuye lo que denomina el *error atomístico*, confrontándolos con el pensamiento antiguo, que concebía a un ser social más integrado y dependiente de la comunidad. Sin embargo, Honneth no repara o analiza que la diferencia entre unos y otros pensadores puede no ser solamente epistemológica, de concepción, o de enfoque, sino que se puede basar también en la realidad diferente que observa y analiza cada grupo; unos la sociedad antigua, y otros la moderna.

En tercer lugar, Honneth no aborda en su teoría el tema y el concepto de *republicanismo*, el cual tendría que ser objeto de análisis y reflexión si la lucha por el reconocimiento se transforma de un mero reclamo social, en una demanda de institucionalidad social, y sobre todo política, ya que indiscutiblemente hay algunos tipos de régimen político que sirven mejor a ciertos objetivos que otros, como en este caso sucede con las repúblicas.

Cuarto, Honneth reproduce un tanto acriticamente tres modelos de reconocimiento que toma de Hegel, que son el amor en la familia, los derechos en la sociedad, y la eticidad en el Estado, sin analizar específicamente cada uno de ellos para evaluar si responden a la realidad e institucionalidad de esas instancias en la sociedad contemporánea. Más aún, pretende que estos modelos de reconocimiento se corresponden con tres modelos de menosprecio, que son el apoderamiento del cuerpo de una persona, la privación de derechos, y la desvalorización de ciertos modos de vida, en lo cual no hay correspondencia alguna, o al menos no la demuestra.

Quinto, aunque Honneth menciona brevemente el concepto y el tema de la *justicia contributiva*, no hay un tratamiento amplio y detallado de ella, lo cual daría una gran fuerza y vitalidad a la teoría del reconocimiento, pues se observaría que no se circunscribe únicamente al terreno redistributivo y demandante de los recursos sociales, sino a las bases reproductivas y constitutivas de la sociedad.

Sexto lugar, tal pareciera que para Honneth la lucha por el reconocimiento es esencialmente una lucha personal de carácter ético y cultural, es decir, que a pesar de que ciertamente ese es un plano de conflicto y lucha, no lo traduce ni proyecta con más claridad y determinación sobre el plano político, sobre las instituciones y procedimientos políticos, los cuales en una sociedad democrática podrían servir de una mejor manera a la concreción de este tipo de demandas.

En séptimo lugar, Honneth no parece advertir que un énfasis absoluto en la demanda de reconocimiento por parte de un individuo ante la sociedad puede conducirlo a una excesiva dependencia moral y emocional de ella, lo cual puede dirigirlo a una exigencia de incorporación y organicidad incondicional. En cambio, es conveniente partir de la base de que la demanda de reconocimiento en la sociedad contemporánea debe conjugarse y convivir con la demanda de autonomía, para lo cual hace falta toda una estructura cultural e institucional que permita ambas.

Octavo, Honneth no concede espacio en su teoría a la idea de que las identidades de los seres humanos pueden ser múltiples, que pueden incluso traslaparse, y que también pueden llegar a ser cambiantes en función del contexto y de la evolución personal. Más aún, tal pareciera que para Honneth la identidad y su reconocimiento fueran una marca de origen que no está al alcance del individuo modificar en forma alguna, por lo cual la lucha por obtener el reconocimiento de una identidad específica e inamovible se convierte en una cuestión vital. Sin embargo, resulta evidente e indiscutible que algunas partes o componentes de la identidad pueden ser electivas e incluso construidas y desarrolladas, lo cual supera esa imagen de la identidad social que la asemeja a una mera acta de nacimiento, como fotografía sin movimiento o dinámica alguna.

En noveno, Honneth retoma acriticamente de Hegel el modelo de familia nuclear ampliamente difundido e imperante en los siglos XVII y XVIII, sin prestar atención a las enormes transformaciones que ha experimentado en la sociedad contemporánea, en la cual se ha generado una proliferación

de modalidades de familia, desplazando y minimizando el protagonismo del modelo clásico, al grado de convertirlo casi en un mero referente histórico o antropológico. A tal grado se ha dado esta transformación que el primer modelo de reconocimiento de Honneth, basado en el amor y la reciprocidad que se debe obtener en la familia, no resistiría el más mínimo cotejo con la realidad de la vida familiar en las sociedades desarrolladas contemporáneas, lo cual debió haberlo alertado para no presentarlo sin condicionamiento alguno.

En décimo y último lugar, debe aceptarse que la demanda de reconocimiento, reciprocidad e integración que Honneth dirige a la sociedad es perfectamente legítima y factible, pero sin dejar de lado que la sociedad es también de manera natural y espontánea un espacio de choque y conflicto. De manera que los valores e instituciones que deben conducir a la concordia y mutua aceptación social deben coexistir y empatar, con plena naturalidad y aceptación, con la diferencia y confrontación social, sin temer que este contrapunto sea signo de anomalía o disfunción social.

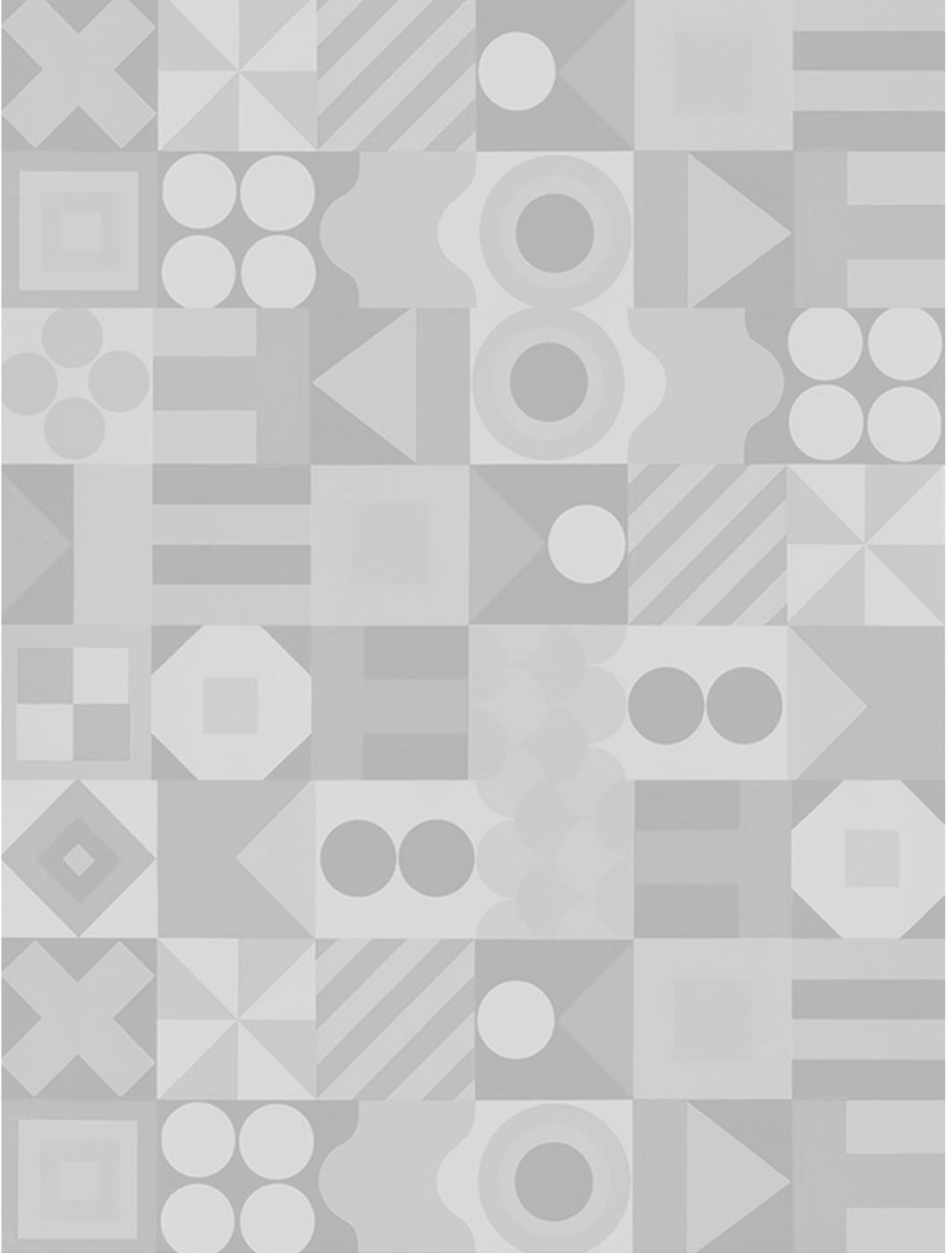
Esta recopilación y enumeración crítica puede parecer sumaria y abrumadora, sin embargo, desde la parte introductoria de este escrito se ha señalado el enorme mérito que tiene la obra de Honneth, y no sólo por el simple hecho de llamar la atención sobre este tema, sino por muchas otras contribuciones que ha generado, las cuales no se resaltan aquí dado que se trata de un ejercicio fundamentalmente crítico.

## Referencias

- Benhabib, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Berlin, Isaiah, “Dos conceptos de libertad”, en *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2008.
- , *Las ideas políticas en la era romántica*, México, FCE, 2014.
- Burke, Peter, *El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia*, Madrid, Alianza, 2015.
- Burkhardt, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Akal, 2004.
- Constant, Benjamin, *Escritos políticos*, Madrid, CEPC, 1989.
- Cortés Rodas, Francisco, “Reconocimiento y justicia. Entrevista con Axel Honneth”, *Estudios Políticos*, núm. 25, 2005, pp. 9–26.
- Deranty, Jean-Philippe, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Boston, Brill, 2009.
- Dworkin, Ronald, *Justicia para erizos*, México, FCE, 2014.

- Elias, Norbert, *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1982.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2009.
- Gil Martínez, Joaquín, “El reconocimiento afectivo como contenido moral”, *Tópicos*, núm. 49, 2015, pp. 53-79.
- Gutman, Amy, *La identidad en democracia*, Buenos Aires, Katz, 2008.
- Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.
- , *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 2013.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la manera, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 1990.
- Honneth, Axel, “Teoría crítica”, en Anthony Giddens y Jonathan Turner *et al.*, *La teoría social, hoy*, México, CNCA-Alianza, 1991.
- , *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, FCE, 2009.
- , *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2009.
- , *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Madrid, Katz, 2014.
- , *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997.
- , *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta, 2011.
- , *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Milán, Feltrinelli, 2016.
- , *Reconocimiento. Una historia de las ideas en Europa*, Madrid, Akal, 2019.
- Honneth, Axel y Fraser, Nancy, ¿Redistribución o reconocimiento? *Un debate político filosófico*, Madrid, Morata, 2006.
- Kalyvas, Andreas, “Critical Theory at the Crossroads. Coments on Axel Honneth’s Theory of Recognition”, *European Journal of Social Theory*, vol. 2, núm. 1, 1999, pp. 99-108.
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Leopold, Kristina, “Examining Honneth’s Positive Theory of Recognition”, *Critical Horizons*, vol. 20, núm. 3, 2019, pp. 246-261.
- Macintyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004.
- Macpherson, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2005.
- Marshall, T. H., *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998.
- Mead, G.H., *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1982.

- Parekh, Bhikhu, *Repensando el multiculturalismo*, Madrid, Istmo, 2000.
- Pereira, Gustavo, “Justicia distributiva y reconocimiento. Una expansión de la propuesta de Honneth”, *Andamios*, vol. 8, núm. 17, 2011, pp. 201-232.
- Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Ricoeur, Paul, *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005.
- Riesman, David, *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 2001.
- Salas Astrain, Ricardo, “Teorías contemporáneas del reconocimiento”, *Atenea*, núm. 514, 2016, pp. 79-93.
- Sandel, Michael J., *Justice*, Nueva York, fsg, 2009.
- , “La república procedimental y el yo desvinculado”, en Félix Ovejero, José Luis Marti y Roberto Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas*, Barcelona, Paidós, 2004.
- , *La tiranía del mérito*, México, Debate, 2020.
- Santayana, George, *El egotismo en la filosofía alemana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.
- Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica*, Madrid, Taurus, 2001.
- Schmaltz, Dana, “Social freedom in a global world: Axel Honneth’s and Seyla Benhabib’s reconsiderations of a hegelian perspective of justice”, *Constellations*, vol. 26, núm. 2, 2019, pp. 301-317.
- Schneewind, J. B., *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, México, FCE, 2009.
- Sen, Amartya, *The Idea of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.
- Sunstein, Cass R., *La conformidad. El poder de las influencias sociales sobre nuestras decisiones*, México, Grano de sal, 2020.
- Taylor, Charles, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México, FCE, 1993.
- Tully, James, “Políticas de identidad”, en Ball, Terence y Richard Bellamy (eds.), *Historia del pensamiento político en el siglo XX*, Madrid, Akal, 2013.
- Walzer, Michael, *Pensar políticamente*, Madrid, Paidós, 2010.
- Wiggershaus, Rolf, *La Escuela de Frankfurt*, México, FCE/UAM, 2018.
- Wilkinson, Helen, “Hijos de la libertad. ¿Surge una nueva ética de la responsabilidad individual y social?”, en Ulrich Beck (comp.), *Hijos de la libertad*, México, FCE, 2022.



**segunda parte**



# Educación inclusiva: un acercamiento a la política educativa mexicana

*Belem Guadalupe Callejas Arteaga*  
*Angélica Rosas Huerta*

EN LA ACTUALIDAD, LA NIÑEZ MEXICANA enfrenta problemas que perjudican su desarrollo y bienestar, uno de éstos es la dificultad de tener acceso y recibir una educación de calidad, siendo la población indígena una de las más afectadas por este hecho. Por ello, este trabajo parte de preguntar, ¿en México se cuenta con una política que promueva una educación inclusiva de las niñas y niños indígenas?, ¿qué fortalezas tiene? y ¿qué retos enfrenta? Para dar respuesta a dichas interrogantes se analiza la política de educación a nivel básico para el periodo de 2014 a 2021.

La estrategia metodológica la integran tres actividades principales: (i) una breve reflexión sobre la problemática que enfrenta la población indígena mexicana respecto a su educación; (ii) una revisión conceptual sobre la educación inclusiva, y (iii) el análisis de la política educativa, por medio de los principales instrumentos de la acción pública que se desarrollan para atender un problema público: instrumentos normativos, organizativos, programáticos y financieros.

El trabajo se realiza con base en una metodología fundamentalmente cualitativa, a partir de la revisión de la literatura referida, por una parte, a la educación inclusiva y, por otra, a los instrumentos que configuran la política educativa mexicana.

## **¿Educación para todos?: breve panorama educativo de la población indígena mexicana**

Actualmente las sociedades conceden gran importancia a la educación, con el convencimiento de que de ella depende tanto el bienestar individual como

el colectivo. La educación es el medio más adecuado para construir su personalidad y desarrollar al máximo sus capacidades,<sup>1</sup> sin embargo, aun teniendo en cuenta su relevancia, hoy ésta no logra incluir a todos los miembros de una sociedad, en el caso de México, la población mayormente afectada es la indígena.

Para estimar la cantidad de población indígena los organismos como el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) y el Consejo Nacional de Población (Conapo) utilizan el criterio lingüístico, que se refiere a la condición de habla de lengua indígena y el criterio de pertenencia o auto adscripción étnica.<sup>2</sup> En este sentido, el último censo estadístico realizado por el Inegi manifiesta que en México hay 7,364,645 personas que hablan alguna lengua indígena. Los estados con mayor concentración de población hablante de lengua indígena de 3 años y más para 2022 son Chiapas (1,459,648), Oaxaca (1,221,555), Veracruz (663,503), Puebla (615,622) y Yucatán (525,092).<sup>3</sup> Además, en México 865,972 personas hablantes de lengua indígena son monolingües, es decir, únicamente hablan lengua indígena pero no español. Las entidades con mayor densidad de población con esta característica son Chiapas (397,179), Oaxaca (134,111) y Guerrero (111,372).<sup>4</sup> Las principales lenguas indígenas habladas en México son náhuatl (1,651,958), maya (774,755), tseltal (589,144), tsotsil (550, 274), mixteca (526, 593) y zapoteca (526,593); en conjunto estas seis lenguas con sus 364 variantes son habladas por 62.2% del total de hablantes de lengua indígena.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Inmaculada Alemany, María Ángeles Jiménez y Sebastián Sánchez (coords.), *Formación del profesorado para la diversidad cultural*, Madrid, La Muralla, 2012, p. 352.

<sup>2</sup> Juan Rubio, “Censos y población indígena en México”, p. 33. Disponible en [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/36858/S1420252\\_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/36858/S1420252_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (consulta: 11 de junio de 2022).

<sup>3</sup> Inegi, “Población de 3 años y más hablante de lengua indígena por entidad federativa según sexo, años censales 2010 y 2020”. Disponible en [https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=LenguaIndigena\\_Lengua\\_01\\_3d9fd443-d336-4897-ae45-d78c0ef85a30&idrt=132&opc=](https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=LenguaIndigena_Lengua_01_3d9fd443-d336-4897-ae45-d78c0ef85a30&idrt=132&opc=) (consulta: 11 de junio de 2022).

<sup>4</sup> Inegi, “Población de 3 años y más hablante de lengua indígena que no habla español por entidad federativa según sexo, años censales de 2010 y 2020”. Disponible en [https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=LenguaIndigena\\_Lengua\\_02\\_2fc3e39a-e279-413e-897d-6240bc5bf881](https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=LenguaIndigena_Lengua_02_2fc3e39a-e279-413e-897d-6240bc5bf881) (consulta: 11 de junio de 2022).

<sup>5</sup> Inegi, “Lengua indígena”. Disponible en <https://www.inegi.org.mx/temas/lengua/#Tabulados> (consulta: 11 de junio de 2022).

Ahora bien, para evidenciar la problemática que enfrenta la población indígena relativa a su educación, se tiene que 19 de cada 100 indígenas no saben leer ni escribir, en comparación con los seis de cada 100 habitantes a escala nacional; en tanto, los que sí estudian alcanzan un promedio de escolaridad de seis años, en comparación con los nueve años del promedio nacional.<sup>6</sup> Por otro lado, sólo 58.6% de la población indígena asiste a la educación básica, lo que representa 16.4 puntos porcentuales por debajo de la media nacional (75%).<sup>7</sup> Aunado a esto, el logro educativo de los alumnos indígenas en este nivel resulta desfavorable, pues alrededor del 80% de ellos presentan un rango insuficiente en materias como lenguaje y matemáticas.<sup>8</sup>

Esta problemática se debe a múltiples causas, entre ellas se destaca: i) el que los profesores no hablan las mismas lenguas que los alumnos, sólo se cuenta con 40.3% de las escuelas con docentes y alumnos hablantes de lengua indígena; ii) los libros de texto no están en las 68 lenguas, la Secretaría de Educación Pública (SEP) sólo diseña libros para la enseñanza de lengua indígena de 1 a 4 de primaria, y sólo para las lenguas mayoritarias; y iii) hay una falta de docentes, ya que, por ejemplo, en 79.2% de las escuelas indígenas el director tiene un grupo a su cargo, en contraste con 13.7% de las escuelas urbanas públicas.<sup>9</sup>

La problemática se agrava si consideramos la vulnerabilidad y marginación en la que vive la población indígena. De acuerdo con el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), 74.9% de la población indígena es pobre, 78.2% no tiene acceso a seguridad social y 57.5% no cuenta con servicios básicos en las viviendas.<sup>10</sup>

Este escenario se agudiza a raíz de la crisis de la pandemia de covid-19 debido a que los pueblos indígenas enfrentan dificultades para recibir una educación al tener poco acceso a internet y escasos o insuficientes servicios de telecomunicaciones (telefonía, radio, televisión). Es así que:

---

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> INEE, “La atención educativa de niñas, niños y adolescentes (NNA) indígenas en México”, en <https://www.inee.edu.mx/wp-content/uploads/2018/12/infoDirectricesIndigenas.pdf> (consulta: 14 de agosto de 2021).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>10</sup> Coneval, *La pobreza en la población indígena de México, 2008-2018*, México, Coneval, 2019.

Según datos del Programa de Cobertura Social del Gobierno Federal (2019) el 1 por ciento de la población urbana (0.96 millones de personas) carece de cobertura de datos móviles, mientras que aproximadamente el 44 por ciento de las personas en localidades rurales (muchas de ellas indígenas) no cuentan con ella (11.38 millones de personas). Igualmente, unas 5 mil 200 localidades en las que existe población indígena (al menos un 40%) se encuentran fuera de zonas de cobertura de redes de telecomunicaciones fijas y móviles de banda ancha (unos 3 millones de personas) según [lo] indicado por la *Secretaría de Comunicaciones y Transportes*.<sup>11</sup>

Frente a ello, se puede observar que la situación para los indígenas en materia educativa resulta desfavorable, no obstante, se reconoce que este panorama puede cambiar, siempre y cuando se impulsen acciones de política que tengan como orientación la inclusión. Es así que en los siguientes párrafos se presenta un breve abordaje conceptual de este concepto y el enfoque que tiene en el ámbito educativo.

### **Educación inclusiva: algunos referentes conceptuales**

De acuerdo con Meléndez y colegas la inclusión hace referencia al ejercicio de los derechos humanos en la participación equitativa de las oportunidades de vida y desarrollo que brinda cada sociedad, en donde todos pueden ejercer sus derechos y gozar de una vida con calidad, al tener acceso equitativo al espacio de oportunidades.<sup>12</sup>

En el campo educativo la inclusión forja el derecho a acceder, con equidad y calidad, al espacio de las oportunidades que confiere un ambiente educativo determinado, por encima de las particularidades personales y culturales.<sup>13</sup> En este sentido la inclusión parte del supuesto de que toda sociedad

<sup>11</sup> UNESCO, “Pueblos indígenas y Covid-19: una mirada desde México”, en <https://es.unesco.org/news/pueblos-indigenas-y-covid-19-mirada-mexico> (consulta: 25 de octubre de 2021).

<sup>12</sup> Lady Meléndez, Adilia Solís y Fernando Cantero, “El derecho (humano) a la educación. Inclusión y exclusión”, en José Muñoz (coord.), en *Temas relevantes en teoría de la educación*, España, Universidad de Salamanca, 2011, pp. 175-193.

<sup>13</sup> Tony Booth y Mel Ainscow, *Índice de inclusión. Desarrollando el aprendizaje y la participación en las escuelas*, en <http://files.educacion-inclusiva-tocaima.webnode.com.co/200000006-94ed095e7f/Indice%20Inclusion.pdf> (consulta: 21 de febrero de 2020).

está integrada por la diversidad; en el caso educativo, ésta se debe a factores como los geográficos, los económicos, los sociales, los culturales, los familiares, y por ritmos y estilos de aprendizaje distintos.<sup>14</sup>

Específicamente, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) define la educación inclusiva como un proceso orientado a responder a la diversidad de las y los estudiantes, al incrementar su participación y reducir la exclusión en y desde la educación.<sup>15</sup> Tiene el imperativo ético de garantizar el acceso, la plena participación y el aprendizaje de todos y cada uno de los estudiantes, independientemente de sus diferencias personales y su procedencia social y cultural,<sup>16</sup> acceso referido al lugar que tienen disponible los niños para ser educados con un nivel de fiabilidad. La plena participación alude a la calidad de sus experiencias dentro del colegio, al incorporar la voz del alumno, sus puntos de vista y opiniones. Finalmente, el aprendizaje de todos apunta a los resultados de éste, pero que van más allá de notas o evaluaciones sumativas.<sup>17</sup>

En este sentido, para Cabrera, Lami y Uzcátegui, la inclusión se postula como un planteamiento comprometido que refleja la defensa de unos valores determinados que se relacionan con los fines de la educación,<sup>18</sup> por tanto, una educación inclusiva debe contemplar valores como: tolerancia, amabilidad, cooperación, empatía, solidaridad y respeto, para que se propicien ambientes amenos en las escuelas y así los alumnos “aprendan y colaboren con

---

<sup>14</sup> Gemma Riera, “El aprendizaje cooperativo como metodología clave para dar respuesta a la diversidad del alumnado desde un enfoque inclusivo”, *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, vol. 5, pp. 135-149, en <http://www.rinace.net/Rlei/numeros/vol5-num2/art7.pdf> (consulta: 3 de abril de 2020).

<sup>15</sup> Recuperado de Conapred México, “Educación inclusiva”, en [https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/LSD\\_III\\_Educacion\\_INACCSS.pdf](https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/LSD_III_Educacion_INACCSS.pdf) (consulta: 19 de enero de 2020).

<sup>16</sup> Ismael García *et al.*, “Terminología internacional sobre la educación inclusiva”, *Revista Actualidades Investigativas en Educación*, vol. 13, 2013, pp. 1-29.

<sup>17</sup> Alicia Escribano y Amparo Martínez, *Inclusión educativa y profesorado inclusivo: Aprender juntos para aprender a vivir juntos*, Madrid, Narcea, 2013, p. 152.

<sup>18</sup> Belkis Cabrera, Paola Lami y Karina Uzcátegui, “La educación inclusiva: una vía para la integración”, en *Diversitas: perspectivas en psicología*, vol. 8, núm. 1, enero-junio, Bogotá, pp. 139-150, en Redalyc, *La educación inclusiva: una vía para la integración* (consulta: 21 de febrero de 2020).

otros en el transcurso de las clases y las lecciones, con ello sean reconocidos y aceptados por lo que son”.<sup>19</sup>

Para Casanova el proceso de educación inclusiva requiere que las escuelas se adapten a las condiciones de cada alumno, es decir, es necesario que dispongan de una organización adecuada del personal, recursos y un diseño curricular, para poder aceptar y educar a toda la población escolar; esto es acoger la diversidad por medio de un proceso sociocomunitario.<sup>20</sup> Resulta pertinente destacar que los docentes deben tener la capacidad y destreza de impartir clases en español y la lengua materna de los alumnos. Asimismo, el material educativo que se les proporcione a los miembros de la comunidad escolar tienen que estar al alcance de todos y expuesto en estas lenguas. Es necesario que el diseño de los planes y programas de estudio asuman que los contenidos de enseñanza deben permitir a los alumnos, entre otras acciones, hacer uso de la lengua, interactuar con los otros y expresar o compartir una perspectiva sobre el mundo; toda clase de interacción lingüística se origina en la necesidad de entender o integrarse al entorno social.<sup>21</sup>

Como se puede observar, la educación inclusiva se opone a cualquier forma de segregación o exclusión de todos y cada uno de los estudiantes y los aportes aquí presentados coinciden en que para garantizar su acceso, su plena participación y un aprendizaje de calidad, es fundamental un rediseño y adaptación, entre otros elementos, de los docentes, el material educativo, los planes y programas de estudio fundamentados en las diferencias de las y los alumnos. A partir de esto, en las siguientes líneas se analiza la política educativa

---

<sup>19</sup> Gerardo Echeita y Ana Domínguez, “Educación inclusiva: argumento, caminos y encrucijadas”, *Aula*, núm. 17, 2011, p. 26, en [https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/660527/educacion\\_echeita\\_aula\\_2011.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/660527/educacion_echeita_aula_2011.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (consulta: 21 de febrero de 2020).

<sup>20</sup> Véase María Casanova, “Educación inclusiva: un modelo de futuro”, en <https://www.spsd.org.pe/wp-content/uploads/2016/09/Educaci%C3%B3n-inclusiva-un-modelo-futuro.pdf> y Yasna Molina, “Necesidades educativas especiales, elementos para una propuesta de inclusión educativa a través de la investigación acción participativa. El caso de la Escuela México”, en [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0718-07052015000300010&script=sci\\_arttext&tlng=en](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0718-07052015000300010&script=sci_arttext&tlng=en) (consulta: 25 de mayo de 2020).

<sup>21</sup> Cabrera, Lami y Uzcátegui, “La educación inclusiva...”, *op. cit.*; y SEP, “Lengua Materna. Lengua Indígena y Segunda Lengua. Lengua Indígena. Primaria”, en <https://www.planprogramasdestudio.sep.gob.mx/prim-intro-lenguaje-indigena.html> (consulta: 24 de abril de 2020).

mexicana, con la finalidad de identificar si en sus diversos instrumentos se promueve una educación inclusiva que busque erradicar o al menos disminuir la exclusión educativa que enfrentan los indígenas.

### **La inclusión y la política educativa**

En materia de educación, el Estado mexicano ha desarrollado diversas acciones dirigidas a la inclusión de la niñez indígena, por lo que en los siguientes párrafos se presentan los principales instrumentos normativos, organizacionales, programáticos y financieros diseñados con dicho fin.

#### *Instrumentos normativos*

Los instrumentos normativos son los marcos legales que regulan la intervención de la autoridad en los aspectos de la sociedad y por ende en los asuntos públicos.<sup>22</sup> En este sentido México cuenta con un marco legal orientado a la educación inclusiva de la niñez indígena. En la propia Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) se garantiza la educación como un derecho inherente de las personas y, por tanto debe asegurarse, sin importar sus condiciones sociales, étnicas o lingüísticas, manifestando que “el criterio que orienta la educación será inclusivo en tomar en cuenta las diversas capacidades, circunstancias y necesidades de los educandos [...]; se implementarán medidas específicas con el objetivo de eliminar barreras para el aprendizaje y la participación”.<sup>23</sup>

En este mismo sentido, la Ley General de Educación de los Estados Unidos Mexicanos señala que la educación impartida por el Estado, además de ser obligatoria, tenderá a ser inclusiva, con la eliminación de toda forma de

---

<sup>22</sup> Angélica Rosas, *Propuestas metodológicas para un mismo fin: el análisis de políticas públicas*, 2021, en Raúl Hernández Mar, María Gabriela Martínez Tiburcio, Jorge Enrique Culebro Moreno y Alejandro Navarro, *Experiencias, retos y desafíos de la enseñanza de las políticas públicas en México*, UAM, México, 2021.

<sup>23</sup> Artículo 3, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Cámara de Diputados del Honorable Congreso de la Unión, en [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf\\_mov/Constitucion\\_Politica.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Constitucion_Politica.pdf) (consulta: 8 de octubre de 2021).

discriminación y exclusión,<sup>24</sup> al tomar en cuenta las diversas capacidades, circunstancias, necesidades, estilos y ritmos de aprendizaje de los educandos (artículo 16).

Destaca que en esta ley se destina un capítulo para abordar aspectos de educación inclusiva (capítulo VIII del Título Tercero), al sostener que desde este proceso se deben frenar y prevenir las barreras que limitan el acceso, permanencia, participación y aprendizaje de todos los educandos (artículo 61), señalando que es obligación del Estado garantizar la educación inclusiva en todos los tipos y niveles educativos. A la vez se menciona la importancia de poner mayor énfasis en aquellos estudiantes que sean excluidos o marginados (artículo 62).

No obstante, dentro de este capítulo no se menciona a la población indígena, a pesar de que en el primer apartado del presente documento se manifiesta que es uno de los sectores que suelen ser excluidos; únicamente se referencia a las personas que viven en situación de discapacidad (artículo 63). Tal situación debe considerarse no sólo porque el Estado tenga la obligación de brindar una educación inclusiva, en todos sus tipos y niveles, que atienda las necesidades educativas de las personas, pueblos y comunidades indígenas con pertinencia cultural y lingüística (artículo 56), y las autoridades educativas el deber de elaborar materiales educativos en las diversas lenguas del territorio nacional (artículo 58), sino también porque la educación se presenta como alternativa para mejorar la condición en que viven los indígenas.

También se encontraron referentes de inclusión en la Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes; aquí se establece que tienen derecho a una igualdad sustantiva (derecho al acceso, al mismo trato y mismas oportunidades para el reconocimiento, goce o ejercicio de sus derechos) y a no ser discriminados ni enfrentar limitaciones o restricciones de sus derechos por origen étnico o lengua, entre otros (artículo 39), en donde las autoridades federales y estatales deberán garantizar la igualdad sustantiva y prevenir, atender y erradicar la discriminación (artículos 37, 39 y 54).

Por su parte, el Reglamento Interno de la Secretaría de Educación Pública (SEP) fomenta la educación inclusiva al proponer a instancias responsables

---

<sup>24</sup> Artículo 7, Ley General de Educación, Cámara de Diputados del Honorable Congreso de la Unión, p. 7, en [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGE\\_300919.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGE_300919.pdf) (consulta: 9 de octubre de 2021).

en la esfera educativa, la creación de planes y programas de estudio, métodos y materiales que permitan garantizar que en los servicios educativos para toda la población se reconozca la diversidad étnica, lingüística y cultural de la nación.<sup>25</sup> Con este marco, surge el modelo educativo del 2016, el cual contenía un eje enfocado en la equidad e inclusión, creación y distribución de libros de texto en lenguas indígenas como: hñahñú, cora, popoluca, yaqui, ódami, pima, wuarijó, hñoño, amuzgo, odam, chontal, mazahua, y rarámuri,<sup>26</sup> y la creación de las asignaturas “Lengua Indígena”, “Lengua Materna” y “Segunda Lengua” para educación básica, las cuales permiten que los educandos desarrollen, valoren y vinculen su lengua nativa con las demás materias y con el entorno social en general.<sup>27</sup>

A partir de esto se establece que dentro del marco legal del país se tienen normas que abogan por una educación inclusiva para los indígenas, ya que en las distintas disposiciones se plantea: garantizar su acceso y permanencia en las escuelas, el reconocimiento y respeto por su etnia, cultura y lengua, la promoción de tareas para lograr que se desarrollen en igualdad de circunstancias, así como la eliminación de barreras que frenen su desarrollo en los centros educativos. Estas disposiciones aluden a elementos clave de la educación inclusiva, es decir, apuntan por un acceso a la educación de calidad, procesos de enseñanza-aprendizaje fundamentados en las diferencias de los alumnos y por un modelo educativo sustentado en un proceso sociocomunitario, asumiendo que a partir de esto se tenderá al aprendizaje y participación de todos.

---

<sup>25</sup> Artículo 16, “Reglamento Interno de la Secretaría de Educación Pública”, DOF, p. 16, en <http://www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/5f29a659-4363-41d8-b7d2-f5886b9057c0/risep.pdf> (consulta: 9 de octubre de 2021).

<sup>26</sup> Véase SEP, “El Modelo Educativo 2016”, pp. 62-71, en [https://www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/8007/1/images/modelo\\_educativo\\_2016.pdf](https://www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/8007/1/images/modelo_educativo_2016.pdf) (consulta: 1 de noviembre de 2021); y Gobierno de México, “Educación Indígena”, en <https://libros.conaliteg.gob.mx/indigena.html> (consulta: 1 de noviembre de 2021).

<sup>27</sup> SEP, “Aprendizajes clave para la educación integral”, pp. 225-226, en [https://www.planprogramasdestudio.sep.gob.mx/descargables/LENGUA\\_MATERNA\\_LENGUA\\_INDIGENA\\_SEGUNDA\\_LENGUA\\_LENGUA\\_INDIGENA.pdf](https://www.planprogramasdestudio.sep.gob.mx/descargables/LENGUA_MATERNA_LENGUA_INDIGENA_SEGUNDA_LENGUA_LENGUA_INDIGENA.pdf) (consulta: 1 de noviembre de 2021).

*Instrumentos organizacionales*

Los instrumentos organizacionales hacen referencia a cualquier estructura pública con responsabilidades y competencias no sólo para reconocer un problema como asunto de atención por parte de la autoridad gubernamental, sino también para atenderlo por medio de un curso de acción.<sup>28</sup> Así que, para efectos del tema y reconociendo que para la atención de la exclusión educativa el gobierno mexicano ha recibido colaboración de agencias internacionales, se destacan las principales organizaciones mundiales y nacionales que coadyuvan en su atención y las que son responsables de la misma.

En primer lugar, sobresalen organizaciones en el ámbito internacional que colaboran con el gobierno mexicano para combatir la discriminación y la exclusión de los pueblos indígenas en el sistema educativo, son los casos de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF). La UNESCO fomenta los sistemas educativos inclusivos que eliminan los obstáculos a la participación y el rendimiento de todos los educandos; toman en cuenta la diversidad de sus necesidades, capacidades y particularidades, y eliminan todas las formas de discriminación en el ámbito del aprendizaje.<sup>29</sup> Para eso impulsa un conjunto de acciones específicas, por ejemplo, en el marco de la pandemia de covid-19 desarrolló foros y seminarios para reflexionar sobre los retos de las escuelas de educación indígena mexicana ante la crisis sanitaria y en la manera en que las escuelas en comunidades indígenas puedan preparar un mejor regreso a clases.<sup>30</sup>

A su vez, el UNICEF apoya políticas e iniciativas que garanticen que niñas, niños y adolescentes indígenas reciban educación de calidad, en sus lenguas maternas, y que respeten las diferencias culturales.<sup>31</sup> Para eso colabora, por ejemplo, con estudios sobre educación y población indígena en

---

<sup>28</sup> Rosas, *Propuestas metodológicas...*, *op. cit.*

<sup>29</sup> UNESCO, "Inclusión en la Educación", en <https://es.unesco.org/themes/inclusion-educacion> (consulta: 29 de febrero de 2020).

<sup>30</sup> Algunas de estas acciones se pueden conocer con mayor detalle en <https://es.unesco.org/news/pueblos-indigenas-y-covid-19-mirada-mexico>

<sup>31</sup> UNICEF México, "Inclusión educativa", en <https://www.unicef.org/mexico/inclusion-educativa> (consulta: 29 de febrero de 2020).

nuestro país,<sup>32</sup> además trabaja en colaboración con la SEP para ofrecer talleres que desarrollan y fortalecen las habilidades de lectura y escritura en las lenguas jñatjo/jñatrjo, me'phá y rálámuli de más de 921 maestros y directivos de preescolares, primarias y secundarias de Chihuahua, Estado de México y Guerrero.<sup>33</sup>

Por su parte, en el ámbito nacional hay organizaciones como el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) que promueven la educación inclusiva mediante recomendaciones a la SEP. Entre las recomendaciones que destacan se encuentran: crear una instancia que se encargue exclusivamente de atender la situación de las poblaciones más vulnerables que presenten dificultad para tener acceso y recibir una educación conforme a sus necesidades, en este caso la niñez indígena, así como poner en práctica y valorar una política educativa que promueva la igualdad y la no discriminación en los centros educativos.<sup>34</sup>

Por otro lado, también se cuenta con organizaciones que ayudan y funcionan como responsables directas en la promoción y ejecución de la educación inclusiva para indígenas, son los casos de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

La CNDH y el INALI se encargan de realizar actividades con la finalidad de capacitar a los docentes para que tengan la habilidad y vocación de atender a todos los estudiantes. En el caso de los indígenas, se busca que los docentes puedan revitalizar las lenguas indígenas dentro de las escuelas,<sup>35</sup> por ello ofrecen talleres prácticos que proporcionan herramientas y métodos de enseñanza

---

<sup>32</sup> Es el caso del estudio “Panorama educativo de la población indígena y afrodescendiente” realizado en 2016 por UNICEF y el Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación y que muestra estadísticas e indicadores del estado que guarda el derecho a la educación entre la población indígena en México y, por primera vez, de la población afrodescendiente.

<sup>33</sup> UNICEF México, “Inclusión educativa”, *op. cit.*

<sup>34</sup> Conapred, “En el Día de la Niñez, por una educación inclusiva: discapacidad y población indígena”, en: [https://www.conapred.org.mx/documentos\\_cedoc/Dossier\\_Ed\\_Inclusiva\\_25\\_abril\\_2013\\_INACCSS.pdf](https://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/Dossier_Ed_Inclusiva_25_abril_2013_INACCSS.pdf) (consulta: 29 de febrero de 2020).

<sup>35</sup> SEP, “La defensa de las lenguas indígenas trasciende fronteras: INALI”, en <https://www.gob.mx/sep/prensa/comunicado-147-la-defensa-de-las-lenguas-indigenas-trasciende-fronteras-inali?state=published> (consulta: 29 de febrero de 2020).

para cubrir estas y otras necesidades.<sup>36</sup> En esta misma dirección se encamina la labor de la CDI, pues esta comisión se da a la tarea de crear modelos educativos que incluyan planes y programas de estudio que promuevan la participación de las y los hablantes de lenguas indígenas, hecho “fundamental para [...] que se garantice su atención en forma más pertinente teniendo en cuenta su diversidad cultural, contexto social y geográfico”.<sup>37</sup>

El INPI, por su parte, es responsable de ejecutar el Programa de Apoyo a la Educación Indígena, el cual tiene como objeto “Contribuir a la permanencia, desarrollo y conclusión del grado y nivel académico de las niñas, niños, adolescentes y jóvenes estudiantes [...] pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas y afroamericanas”.<sup>38</sup> La importancia de la labor de esta organización radica en que este programa fue diseñado por el gobierno mexicano como alternativa para responder a la problemática en la educación de los indígenas.

Por último, la SEP, siendo el principal órgano encargado de las funciones educativas, impulsa estrategias que enfatizan el aprendizaje de todos, independientemente de sus características, así como en la capacitación de los docentes con un enfoque intercultural, para la atención y promoción de la educación intercultural. Además, desarrolla acciones orientadas a adecuar los modelos educativos para que las y los alumnos estudien, analicen y reflexionen sobre su lengua nativa, a partir de la apropiación de las prácticas sociales del lenguaje, orales y escritas, en los diversos ámbitos de la vida social. A su vez, la SEP ajusta los planes de estudio de acuerdo con las características lingüísticas, étnicas o sociales de los alumnos y participa en la creación de material educativo expuesto en lengua indígena.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> CNDH, “Foro. La aplicación de la educación inclusiva en la práctica docente”, en <https://www.cndh.org.mx/documento/foro-la-aplicacion-de-la-educacion-inclusiva-en-la-practica-docente> (consulta: 29 de febrero de 2020).

<sup>37</sup> INPI, “SEP y CDI promueven la inclusión y participación de hablantes de lenguas indígenas en el modelo educativo”, en <https://www.gob.mx/inpi/prensa/sep-y-cdi-promueven-la-inclusion-y-participacion-de-hablantes-de-lenguas-indigenas-en-el-modelo-educativo> (consulta: 7 de marzo de 2020).

<sup>38</sup> DOF, “Acuerdo por el que se modifican las Reglas de Operación del Programa de Apoyo a la Educación Indígena a cargo del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, para el ejercicio fiscal 2020”, en [https://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=5583031&fecha=28/12/2019](https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5583031&fecha=28/12/2019) (consulta: 25 octubre de 2021).

<sup>39</sup> SEP, “Boletín No. 211 La SEP hizo llegar al Congreso de la Unión las estrategias que mandataron las reformas constitucionales en materia educativa”, en <https://www.gob.mx/>

Finalmente, al igual que el INPI, la SEP se encarga de ejecutar algunos programas públicos que ayudan a los indígenas en su educación desde el enfoque inclusivo, los cuales se describen más adelante.

Se observa que tanto a escala internacional como nacional hay organizaciones e instancias que impulsan acciones para que la educación inclusiva sea una realidad para las niñas y niños indígenas, con la convicción de que esto les permita ejercer plenamente su derecho a educarse; no obstante, dentro del primer apartado del presente documento se exhibe que la niñez indígena presenta dificultades para tener acceso y recibir una educación de calidad, por la falta de personal y material educativo adecuado a sus necesidades.

### *Instrumentos programáticos*

De acuerdo con Rosas, los instrumentos programáticos son los documentos de gobierno que guían, referencian y acotan la acción pública en un determinado periodo.<sup>40</sup> Para abordarlos es necesario revisar los programas públicos diseñados y puestos en marcha en México como respuesta a la problemática de la exclusión de las niñas y niños indígenas en la educación básica. En el Cuadro 1 se presentan los programas que desde 2014 atienden a las niñas y niños indígenas en educación básica.

Como se puede observar, son diversos los instrumentos programáticos diseñados y ejecutados a favor de la educación para las niñas y niños indígenas, y que por medio de sus objetivos generales y/o específicos manifiestan la necesidad de trabajar para lograr una educación inclusiva y de calidad para los educandos; pero a pesar de estos diversos programas no se logra erradicar el problema. También debe resaltarse que ninguno de los programas que operan a la fecha cuenta con alternativas para situaciones como la actual pandemia ocasionada por el covid-19, que como se señaló anteriormente afecta directamente el desarrollo educativo de los alumnos indígenas.

Por otra parte, en el Cuadro 2 se muestran las evaluaciones realizadas a algunos de estos programas y se destacan las valoraciones que hacen los

---

sep/articulos/la-sep-hizo-llegar-al-congreso-de-la-union-las-estrategias-que-mandataron-las-reformas-constitucionales-en-materia-educativa (consulta: 29 de febrero de 2020).

<sup>40</sup> Rosas, *Propuestas metodológicas...*, *op. cit.*

Cuadro 1. Programas que atienden a niños indígenas en educación básica

ÁMBITO DE ACCIÓN	PROGRAMA	INSTANCIA RESPONSABLE	PERIODO	OBJETOS GENERALES Y/O ESPECÍFICOS
Perfil y formación docente	Programa para la Inclusión y Equidad Educativa (PIEE)	Secretaría de Educación Pública	2014-2019	Beneficiar a escuelas de educación indígena con acciones de fortalecimiento y contextualización.
	Programa de Desarrollo Profesional Docente (PRODEP)	Coordinación Nacional del Servicio Profesional Docente	2014 a la fecha	Contribuir al desarrollo del personal escolar que labora en contextos de vulnerabilidad mediante mecanismos regidos bajo el principio de inclusión para mejorar el aprendizaje de los estudiantes.
Currículo, enseñanza de la lengua y materiales educativos	Programa Especial de Educación Intercultural (PEEI)	Secretaría de Educación Pública - Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe	2014-2018	Incorporar al sistema educativo el reconocimiento de la diversidad cultural, el trato equitativo y respetuoso a quienes tienen lenguas y culturas diferentes; pone en marcha el derecho a una educación con calidad y pertinencia para las diversas poblaciones del país desde sus culturas y con sus lenguas maternas.
	Programa para el Bienestar Integral de los Pueblos Indígenas (PROBIPI)	Instituto Nacional de Pueblos Indígenas	2020 a la fecha	Contribuir al desarrollo integral y bienestar común de los pueblos indígenas impulsando la implementación y ejercicio efectivo de sus derechos. Apoyar la puesta en marcha y ejercicio efectivo de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas.
Gestión escolar	Programa de Apoyo a la Educación Indígena (PAEI)	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas	2014 a la fecha	Apoyar la permanencia en la educación de niños y jóvenes indígenas, inscritos en escuelas públicas, por medio de diferentes modalidades de atención, priorizando aquellos que no tienen opciones educativas en su comunidad.
	Programa Atención a la Diversidad de la Educación Indígena (PADEI)	Secretaría de Educación Pública	2019 a la fecha	Mejorar la atención en escuelas de educación indígena, mediante una oferta educativa pertinente para la población escolar que asiste a ellas.
	Programa de la Reforma Educativa (PRE)	Secretaría de Educación Pública	2014-2018	Colaborar en la mejora de una educación de calidad, equitativa e incluyente.

Fuente: elaboración propia con base en INEE, "Políticas para mejorar la educación indígena en México", p. 4, en <https://www.inee.edu.mx/wp-content/uploads/2018/12/documento8-educacion-indigena.pdf> (consulta: 29 de febrero de 2020) y las Reglas de Operación de los diversos programas, las cuales se pueden consultar en la página del Gobierno de México: <https://www.gob.mx/>

Cuadro 2. Evaluación de programas públicos para la educación inclusiva

PROGRAMA	TIPO DE EVALUACIÓN	INSTANCIA EVALUADORA	AÑO DE EVALUACIÓN	VALORACIÓN
Programa para la Inclusión y Equidad Educativa (PIEE)	Diseño	Centro de Investigación y Docencias Económicas (CIDE)	2015	El programa promueve el enfoque inclusivo, dado que busca atender a aquellos sujetos provenientes de la marginación social, exclusión y bajo rendimiento, entre ellos los indígenas, además de que dentro de sus líneas de acción está la creación de libros de texto en lengua indígena, y la elaboración de talleres para capacitar a los docentes para lograr el fortalecimiento de la lengua nativa.
	Diseño	Centro de Investigación y Docencias Económicas (CIDE)	2014	El PRODEP fortalece medianamente la educación inclusiva, pues reconoce que un problema en los malos resultados de educación básica se debe al perfil de los docentes; sin embargo, no especifica cuál debe ser el perfil idóneo de éstos, es decir no menciona que los docentes deben tener la capacidad de atender a todos los educandos en situación vulnerable, entre ellos los indígenas.
Programa de Desarrollo Profesional Docente (PRODEP)	Diseño	Centro de Investigación y Docencias Económicas (CIDE)	2014	El PRODEP fortalece medianamente la educación inclusiva, pues reconoce que un problema en los malos resultados de educación básica se debe al perfil de los docentes; sin embargo, no especifica cuál debe ser el perfil idóneo de éstos, es decir no menciona que los docentes deben tener la capacidad de atender a todos los educandos en situación vulnerable, entre ellos los indígenas.
Programa de Apoyo a la Educación Indígena (PAEI)	Proceso	Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval)	2016	El programa promueve la educación inclusiva para indígenas, porque los identifica como sector excluido, además los resultados emitidos de la valoración que realiza el CELFI indican que mejoró la situación educativa de éstos con la implementación del PAEI, también la evaluación que emite el Coneval indica que el programa aumenta la eficiencia terminal de los beneficiarios y disminuye la tasa de abandono escolar de los indígenas.
	Consistencia y resultados	Centro Latinoamericano de Formación Interdisciplinaria (CELFI)	2017-2018	La situación educativa de éstos con la implementación del PAEI, también la evaluación que emite el Coneval indica que el programa aumenta la eficiencia terminal de los beneficiarios y disminuye la tasa de abandono escolar de los indígenas.
	Desempeño	Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval)	2017-2018	La situación educativa de éstos con la implementación del PAEI, también la evaluación que emite el Coneval indica que el programa aumenta la eficiencia terminal de los beneficiarios y disminuye la tasa de abandono escolar de los indígenas.
Programa de la Reforma Educativa (PRE)	Diseño	Colegio de México	2016	El PRE fortalece medianamente la educación inclusiva, si bien busca garantizar que todos tengan un acceso a una educación y atiende cuestiones de modelos educativos y procesos de enseñanza-aprendizaje, en estas alternativas no se menciona acerca de la importancia de atender a la diversidad presente en las escuelas, es decir, no se enfatiza en que éstas deben estar acorde a las necesidades de cada alumno, además de que en los resultados que se presentan de este programa no se menciona que mejora la educación para la población en situación de exclusión, como lo son los indígenas.
	Consistencia y resultados	Investigación en Salud y Demografía (INSAD)	2017	El PRE fortalece medianamente la educación inclusiva, si bien busca garantizar que todos tengan un acceso a una educación y atiende cuestiones de modelos educativos y procesos de enseñanza-aprendizaje, en estas alternativas no se menciona acerca de la importancia de atender a la diversidad presente en las escuelas, es decir, no se enfatiza en que éstas deben estar acorde a las necesidades de cada alumno, además de que en los resultados que se presentan de este programa no se menciona que mejora la educación para la población en situación de exclusión, como lo son los indígenas.

Fuente: elaboración propia con base en los informes de evaluaciones de cada una de las instancias evaluadoras, los cuales se pueden consultar en la página oficial de estas instancias o en la página del Gobierno de México: <https://www.gob.mx/>

evaluadores en torno a si promueve o desarrolla una educación inclusiva de niñas y niños indígenas.

De acuerdo con estas valoraciones se observa que los programas evaluados contribuyen a desarrollar o promover una educación inclusiva, que si bien no todos hacen referencia explícita a las niñas y niños indígenas, sí están dirigidos a grupos excluidos, entre éstos los indígenas. Además, las evaluaciones del diseño del PIEE y PRODEP permiten observar que estos programas identifican las barreras que causan la problemática en la educación de los indígenas; sin embargo, las mismas valoraciones manifiestan que esta identificación no se realiza idóneamente. Por su parte, las valoraciones que emiten resultados sobre los programas PAEI y PRE indican que estos programas han aumentado la eficiencia terminal de los beneficiarios y apoyado en la disminución de la deserción escolar de los indígenas, pero no sustentan que se logró a raíz de la educación inclusiva.

En cuanto a PEEI, PROBIPI y PADEI, no se logró identificar evaluaciones, por ello es recomendable realizarlas para saber si contribuyen a lograr una educación inclusiva, sobre todo a los dos últimos, pues en la actualidad éstos están operando y son los que se enfocan explícitamente a los indígenas. Resulta necesario evaluar los programas para identificar fortalezas y debilidades, modificarlos y tomar decisiones de acuerdo con sus hallazgos y así lograr una inclusión de la población escolar indígena.

Ahora bien, para resolver esta y otras situaciones son necesarios los instrumentos financieros, por eso se abordan en las siguientes líneas.

### *Instrumentos financieros*

Los instrumentos financieros son aquellos que se crean con distintas fuentes de recursos económicos (públicos y/o privados, nacionales y/o internacionales) para financiar las acciones de gobierno y lograr los efectos esperados.<sup>41</sup> En este sentido la UNICEF sustenta que “los países requieren de financiación y apoyo para prestar servicios educativos dirigidos a los estudiantes [...]”,<sup>42</sup> y en particular para los niños y niñas indígenas. En el caso de nuestro país, el

---

<sup>41</sup> *Idem.*

<sup>42</sup> Paula Hunt, “Financiación de la educación inclusiva”, p. 7, en <https://www.unicef.org/lac/media/7421/file> (consulta: 15 de septiembre de 2021).

financiamiento público asignado a la educación se puede observar en el Presupuesto de Egresos de la Federación (PEF); no obstante, un problema recurrente dentro de esta asignación es que no se sabe cuánto se destina a educación especial, educación indígena, educación general, entre otros. Esto dificulta dar seguimiento a los recursos asignados, por ejemplo, a educación indígena o a actividades orientadas a la educación inclusiva.

Otro problema que se presenta respecto al financiamiento es el referente al recorte presupuestal. El último informe correspondiente al Presupuesto de Egresos de la Federación 2021 sostiene que en el país hay un recorte del 100% en recursos de programas relacionados con la educación básica, así como en aquellos enfocados en la mejora de la calidad de la educación en todos los niveles y la atención a poblaciones específicas que más apoyo requieren.<sup>43</sup> Esta situación resalta porque el recorte afecta directamente a algunos de los programas que se mencionaron en el Cuadro 1, y que aún a pesar de que sus reglas de operación indican que fueron diseñados y puestos en marcha para el actual ejercicio fiscal, en el PEF 2021 no están contemplados.<sup>44</sup> Tal es el caso del PROBIPI y el PADEI. Aunado a esto, en el PEF 2021 no se efectúa una asignación de recursos para el desarrollo y formación docente ni para programas de inclusión y equidad educativa.<sup>45</sup> En este sentido, desde la asignación de recursos no se están promoviendo los procesos de enseñanza-aprendizaje fundamentados en las diferencias de los alumnos, modelos educativos sustentados en procesos sociocomunitarios y, por tanto, no se garantiza que todos aprendan y participen en la educación.

Aunque debe señalarse que a partir del recurso que otorga el PEF a los Ramos 11, 35, 47, que se refieren a Educación Pública, CNDH y entidades no sectorizadas (CDI, Conapred e INPI),<sup>46</sup> se trabaja a favor de las niñas y niños

---

<sup>43</sup> UNICEF, “La infancia y la adolescencia en el Proyecto de Presupuesto de Egresos de la Federación 2021. Consideraciones para tomadores de decisiones”, p. 15, en <https://www.unicef.org/mexico/media/4811/file/Presupuesto%20de%20Egresos%20de%20la%20Federaci%C3%B3n%202021%20Consideraciones%20para%20tomadores%20de%20decisi%C3%B3n.pdf> (consulta: 16 de septiembre de 2021).

<sup>44</sup> Véase Transparencia Presupuestaria. Observatorio del Gasto, en <https://www.transparenciapresupuestaria.gob.mx/es/PTP/programas#consultas>

<sup>45</sup> UNICEF, “La infancia y la adolescencia...”, *op. cit.*, p. 15.

<sup>46</sup> SHCP, “Presupuesto de Egresos de la Federación 2021”, en [https://www.transparenciapresupuestaria.gob.mx/es/PTP/Datos\\_Abiertos](https://www.transparenciapresupuestaria.gob.mx/es/PTP/Datos_Abiertos) (consulta: 9 de octubre de 2021).

Cuadro 3. Modelos de financiamiento para educación inclusiva

MODELO	DEFINICIÓN	RASGOS IMPORTANTES	VENTAJAS/ DESVENTAJAS
Per cápita	Se basa en el número de estudiantes con necesidades educativas especiales.	El monto de la financiación varía para ciertas categorías de estudiantes.	Refleja costos reales de educar a estudiantes en situación de discapacidad.
	Se basa en el número total de los estudiantes.	A estas variaciones se les suele llamar <i>financiaciones ponderadas</i> .	Obtención de mayores recursos por el incentivo de aumentar artificialmente la cantidad de niñas y niños en situación de discapacidad.  Costos altos debido a la necesidad de identificar a los estudiantes para acceder al financiamiento.  No se enfoca en las necesidades educativas de los estudiantes.
Basado en los recursos	La financiación se basa en los servicios ofrecidos y no en el número de estudiantes	Los modelos basados en los recursos suelen ir de la mano de políticas fiscales que exigen unidades o programas definidos de instrucción.	La financiación se enfoca en recursos y apoyo para los docentes.  Impulsa las iniciativas locales para el desarrollo de programas y servicios.  Incentiva la adaptación de los estudiantes a los programas ya existentes, en lugar de adaptar los programas para responder a las necesidades de aquéllos.
			Las escuelas pueden verse castigadas por el éxito, pues cuando los estudiantes ya no necesitan del servicio, se podría reducir o incluso perder la financiación.
Basado en resultados	La financiación se basa en los servicios ofrecidos y no en el número de estudiantes.	El programa del gobierno federal de Estados Unidos, denominado No Child Left Behind (Ningún niño se queda atrás), usó este modelo, el cual vinculó la financiación y la acreditación escolar directamente con los resultados académicos de los estudiantes.	Este enfoque aumenta la cantidad de estudiantes con necesidades especiales en ambientes segregados.  Este modelo lleva en sí un incentivo para que las escuelas remitan a los estudiantes a programas de educación especial. Penaliza a las escuelas por circunstancias que están más allá de su control, como la financiación inadecuada para libros de texto vigentes, material curricular adaptado, etcétera.

Fuente: elaboración propia con base a Paula Hunt, "Financiación de la educación inclusiva", p. 19, en <https://www.unicef.org/lac/media/7421/file> (consulta: 14 de octubre de 2021).

indígenas, recordando que en los instrumentos organizacionales se menciona que estas dependencias coadyuvan y asisten para una educación inclusiva de los antes mencionados.

Entonces, en primera instancia, se percibe que actualmente el financiamiento para la educación inclusiva por parte del gobierno mexicano es escaso o nulo, dadas las situaciones mencionadas; sin embargo, al observar la asignación que se otorga a ciertas organizaciones, se aprecia que se promueve la educación inclusiva para niñas y niños indígenas. A pesar de esto es de suma importancia que los tomadores de decisiones se den a la tarea de usar modelos enfocados exclusivamente en este proceso. Por ejemplo, la UNICEF recomienda ejecutar los modelos que se muestran en el Cuadro 3.

### **Reflexiones finales**

Hasta aquí se concluye que en lo formal existen instrumentos de política que contribuyen a lograr una educación inclusiva para la niñez indígena en México. Por ejemplo, dentro de la normatividad se estipula que, independientemente de las condiciones o características de las personas, debe asegurarse que éstas puedan tener acceso a una educación, la cual debe ofrecer estándares de calidad, por lo que es necesario que el personal educativo se capacite constantemente y el material educativo esté al alcance de todos.

Aquí se destaca el hecho de que se disponga elaborar material en las lenguas indígenas habladas en el país, pues el criterio lingüístico es fundamental para los indígenas; sin embargo, es indispensable que se elabore en todas las lenguas habladas en México, pues en párrafos anteriores se argumentó que sólo se diseñan libros para las lenguas mayoritarias.

Una debilidad que se observa en el marco legal es que existen apartados que se enfocan en la educación inclusiva, es el caso de la Ley General de Educación, pero sólo contemplan a personas en situación de discapacidad, dejando de lado al sector indígena, el cual también es una población en contexto de vulnerabilidad. Se debe recordar que para lograr una educación inclusiva es fundamental reconocer, aceptar y respetar la diversidad que existe.

Por su parte, las organizaciones también abonan significativamente para que la política educativa mexicana promueva la inclusión, la mayoría de ellas tiene como objeto erradicar las barreras que impiden que los niños puedan tener acceso a las escuelas, elaborar material con la finalidad de mostrar prácticas

inclusivas en las aulas y realizar actividades para fortalecer la capacidad de los docentes para que puedan atender a todos los educandos en función de sus necesidades. De igual forma, destacan las disposiciones de la SEP como el principal órgano en materia educativa, pues desde sus facultades plantea puntos como los antes mencionados, además de parámetros y marcos curriculares, los cuales intentan que los alumnos estudien, analicen y reflexionen sobre sus características personales; para el caso de los indígenas hace referencia a su lengua y cultura, y sobre todo destaca la creación de modelos educativos inclusivos, los cuales buscan atender las necesidades de la niñez en general.

Referente a los instrumentos programáticos, una fortaleza que se observa es que se cuenta con programas orientados a mejorar la condición educativa de las y los niños indígenas, también con programas que coadyuvan a atender la vulnerabilidad de los indígenas, es el caso del PIEE, y el PRODEP. No obstante, hay valoraciones que indican que aún es necesario trabajar en ellos para lograr una educación inclusiva.

La gran debilidad que destaca se encuentra en los instrumentos financieros, ya que se han retirado los recursos a programas que ofrecían apoyo para solucionar la problemática educativa no sólo de los indígenas, sino también de personas en contexto vulnerable. Indudablemente cualquier órgano, estrategia, línea de acción o actividad destinada a trabajar en esto u otras cuestiones, requieren necesariamente recursos económicos, porque “una cosa es segura: los métodos, canales, y criterios de financiación adoptados por las autoridades locales y/o nacionales pueden facilitar o bien inhibir el proceso de educación inclusiva”.<sup>47</sup>

Si bien se cuenta con una política que promueve una educación inclusiva de las niñas y niños indígenas en nuestro país, también se cuestiona, sobre todo por las propias comunidades indígenas, por no considerar sus saberes tradicionales, lengua, cultura e identidad, porque promueve el individualismo y una atmósfera competitiva, en lugar de formas comunitarias de vida y cooperación. No se les enseñan técnicas de supervivencia ni de trabajo adecuadas para las economías indígenas y en muchos casos manifiestan recibir una enseñanza oficial que es irrelevante o inapropiada para sus necesidades.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Hunt, “Financiación de la educación inclusiva”, *op. cit.*, p. 8.

<sup>48</sup> ONU, “Educación”. Disponible en <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/areas-de-trabajo/educacion.html> (consulta: 12 de junio de 2022).

De acuerdo con la consulta libre e informada a pueblos y comunidades indígenas sobre la evaluación educativa, aplicada en 49 comunidades indígenas de las diferentes entidades de México en 2014, se tienen como principales resultados la necesidad de estrechar vínculos con la escuela en una lógica de aumentar la colaboración de los padres y las autoridades comunitarias en tareas académicas. Esta nueva relación necesita que los maestros se involucren con la comunidad, enseñen en la lengua y den lugar a la reproducción y la reflexión de los conocimientos y saberes comunitarios.<sup>49</sup>

Más específicamente, los indígenas buscan que la escuela sea parte de la comunidad, es decir, la escuela debe atender las necesidades que la comunidad tiene, lograr una sintonía en cuanto a los valores de la comunidad y escuela, tomar en cuenta los saberes comunitarios. Para los indígenas, la forma de poner en práctica esta orientación es a partir del rescate de la lengua, de los valores y los saberes colectivos. Demanda de forma casi unánime que la educación sea bilingüe, y que la enseñanza esté basada en valores y acciones de lo que se hace en el pueblo. Sin embargo, para ellos también es importante contar con espacios educativos en buenas condiciones, materiales y recursos tecnológicos adecuados, personal docente suficiente e idóneo.<sup>50</sup>

La población indígena no niega la relevancia que tiene la educación, al contrario, reconocen que la “educación de nuestras comunidades y de cada individuo es esencial para la preservación de nuestras culturas y para el desarrollo de aptitudes y experiencias necesarias para formar parte vital del siglo XXI”.<sup>51</sup> Por ello, reclama una educación cultural y lingüísticamente adecuada a sus necesidades, sin que se les prive de un acceso más amplio a los sistemas de educación nacional.<sup>52</sup> Una educación que respete y promueva los valores comunitarios y que la enseñanza se imparta en lengua local.

---

<sup>49</sup> Raquel Ahuja *et al.*, “Resultados de la consulta previa, libre e informada a pueblos y comunidades indígenas sobre la evaluación educativa. Informe orientado a la política educativa. Educación para fortalecer la cultura y la comunidad”, p. 19. Disponible en <https://www.inee.edu.mx/wp-content/uploads/2019/01/inee-resultados-consulta-comunidades-indigenas-1.pdf> (consulta: 12 de junio de 2022).

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 20–21.

<sup>51</sup> Linda King y Sabine Schielmann, “El reto de la educación indígena: experiencias y perspectivas”, p. 22. Disponible en <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000134774> (consulta: 12 de junio de 2022).

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 23.

La promoción de valores hace referencia a que en la escuela los niños indígenas deben fortalecer los valores aprendidos en casa, además que éstos les posibiliten ser más sociables y colaborativos, para que participen en las necesidades de los pueblos. La enseñanza en lengua local aboga por que ésta sea predominante durante las actividades escolares, sin que se abandone la enseñanza en español, buscando preservar su identidad, convivencia, e incluso a necesidades de inserción laboral.<sup>53</sup>

El Estado no ha logrado “responder a sus derechos culturales y lingüísticos. [...] los hechos revelan [que] se trata de que por medio de la escuela la población indígena sea socializada para integrarse a la identidad nacional”,<sup>54</sup> objetivo que se empieza a plantear desde el Estado posrevolucionario cardenista.

## Referencias

- Ahuja, Raquel *et. al.*, “Resultados de la consulta previa, libre e informada a pueblos y comunidades indígenas sobre la evaluación educativa. Informe orientado a la política educativa. Educación para fortalecer la cultura y la comunidad, en <https://www.inee.edu.mx/wp-content/uploads/2019/01/inee-resultados-consulta-comunidades-indigenas-1.pdf> (consulta: 12 de junio de 2022).
- Aleman, Inmaculada, Jiménez, María Ángeles y Sánchez, Sebastián, (coords.), *Formación del profesorado para la diversidad cultural*, Madrid, La Muralla, 2012, pp. 352.
- Booth, Tony y Ainscow, Mel, “Índice de inclusión. Desarrollando el aprendizaje y la participación en las escuelas”, en <http://files.educacion-inclusiva-tocaima.webnode.com.co/200000006-94ed095e7f/Indice%20Inclusion.pdf> (consulta: 21 de febrero de 2020).
- Cabrera, Belkis, Lami, Paola y Uzcátegui, Karina, “La educación inclusiva: una vía para la integración”, en *Diversitas: Perspectivas en Psicología*, vol. 8, núm. 1, enero-junio, Bogotá, pp. 139-150 (consulta: 21 de febrero de 2020).

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 23-32.

<sup>54</sup> Lorena Martínez y Guadalupe Tinajero, “Los retos de la nueva escuela mexicana en las primarias indígenas de San Quintín, Baja California”, *Visioni LatinoAmericane è la rivista del Centro Studi per l’America Latina*, año XII, núm. 23, 2020.

- Cámara de Diputados del Honorable Congreso de la Unión, “Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, en [http://www.diputados.gob.mx/Leyes-Biblio/pdf\\_mov/Constitucion\\_Politica.pdf](http://www.diputados.gob.mx/Leyes-Biblio/pdf_mov/Constitucion_Politica.pdf) (consulta: 8 de octubre de 2021).
- , “Ley General de Educación”, p. 7, en [http://www.diputados.gob.mx/Leyes-Biblio/pdf/LGE\\_300919.pdf](http://www.diputados.gob.mx/Leyes-Biblio/pdf/LGE_300919.pdf) (consulta: 9 de octubre de 2021).
- Casanova, María, “Educación inclusiva: un modelo de futuro”, en <https://www.spsd.org.pe/wp-content/uploads/2016/09/Educaci%C3%B3n-inclusiva-un-modelo-futuro.pdf> (consulta: 25 de mayo de 2020).
- CNDH, “Foro. La Aplicación de la Educación Inclusiva en la Práctica Docente”, en <https://www.cndh.org.mx/documento/foro-la-aplicacion-de-la-educacion-inclusiva-en-la-practica-docente> (consulta: 29 de febrero de 2020).
- Conapred, “Educación inclusiva”, en [https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/LSD\\_III\\_Educacion\\_INACCSS.pdf](https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/LSD_III_Educacion_INACCSS.pdf) (consulta: 19 de enero de 2020).
- , “En el Día de la Niñez, por una educación inclusiva: discapacidad y población indígena”, en: [https://www.conapred.org.mx/documentos\\_cedoc/Dossier\\_Ed\\_Inclusiva\\_25\\_abril\\_2013\\_INACCSS.pdf](https://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/Dossier_Ed_Inclusiva_25_abril_2013_INACCSS.pdf) (consulta: 29 de febrero de 2020).
- Coneval, *La pobreza en la población indígena de México, 2008-2018*, Coneval, México, 2019.
- DOF, “Acuerdo por el que se modifican las Reglas de Operación del Programa de Apoyo a la Educación Indígena a cargo de Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, para el ejercicio fiscal 2020”, en [https://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=5583031&fecha=28/12/2019](https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5583031&fecha=28/12/2019) (consulta: 25 octubre de 2021).
- , “Reglamento Interno de la Secretaría de Educación Pública”, p. 16, en <http://www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/5f29a659-4363-41d8-b7d2-f5886b9057c0/risep.pdf> (consulta: 9 de octubre de 2021).
- Echeita, Gerardo y Domínguez, Ana, “Educación inclusiva: argumento, caminos y encrucijadas”, p. 26, en [https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/660527/educacion\\_echeita\\_aula\\_2011.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/660527/educacion_echeita_aula_2011.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (consulta: 21 de febrero de 2020).
- Escribano, Alicia y Martínez, Amparo, *Inclusión educativa y profesorado inclusivo: aprender juntos para aprender a vivir juntos*, Madrid, Narcea, 2013, pp. 152.
- García, Ismael et al., “Terminología internacional sobre la educación inclusiva”, *Revista Actualidades Investigativas en Educación*, vol. 13, 2013, pp. 1-29,

- Gobierno de México, “Educación Indígena”, en <https://libros.conaliteg.gob.mx/indigena.html> (consulta: 1 de noviembre de 2021).
- Hunt, Paula, “Financiación de la educación inclusiva”, p. 7, en <https://www.unicef.org/lac/media/7421/file> (consulta: 15 de septiembre de 2021).
- INEE, “La atención educativa de niñas, niños y adolescentes (NNA) indígenas en México”, en <https://www.inee.edu.mx/wp-content/uploads/2018/12/infoDirectricesIndigenas.pdf> (consulta: 14 de agosto de 2021).
- , “Políticas para mejorar la educación indígena en México”, p. 4, en <https://www.inee.edu.mx/wp-content/uploads/2018/12/documento8-educacion-indigena.pdf> (consulta: 29 de febrero de 2020).
- Inegi, “Población de 3 años y más hablante de lengua indígena por entidad federativa según sexo, años censales 2010 y 2020”, en [https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=LenguaIndigena\\_Lengua\\_01\\_3d9fd443-d336-4897-ae45-d78c0ef85a30&idrt=132&opc=](https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=LenguaIndigena_Lengua_01_3d9fd443-d336-4897-ae45-d78c0ef85a30&idrt=132&opc=) (consulta: 11 de junio de 2022).
- , “Población de 3 años y más hablante de lengua indígena que no habla español por entidad federativa según sexo, años censales de 2010 y 2020” en [https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=LenguaIndigena\\_Lengua\\_02\\_2fc3e39a-e279-413e-897d-6240bc5bf881](https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=LenguaIndigena_Lengua_02_2fc3e39a-e279-413e-897d-6240bc5bf881) (consulta: 11 de junio de 2022).
- , “Lengua indígena”, en <https://www.inegi.org.mx/temas/lengua/#Tabulados> (consulta: 11 de junio de 2022).
- Inmujeres, “Población indígena. Sistema de indicadores de género”, en <http://estadistica.inmujeres.gob.mx/formas/index.php> (consulta: 14 de septiembre de 2021).
- INPI, “SEP y CDI promueven la inclusión y participación de hablantes de lenguas indígenas en el Modelo Educativo”, en <https://www.gob.mx/inpi/prensa/sep-y-cdi-promueven-la-inclusion-y-participacion-de-hablantes-de-lenguas-indigenas-en-el-modelo-educativo> (consulta: 7 de marzo de 2020).
- King, Linda, Schielmann, Sabine, “El reto de la educación indígena: experiencias y perspectivas”, en <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000134774> (consulta: 12 de junio de 2022).
- Martínez, Lorena y Guadalupe Tinajero, “Los retos de la *nueva escuela mexicana* en las primarias indígenas de San Quintín, Baja California” en *Visioni LatinoAmericane è la rivista del Centro Studi per l'America Latina*, año XII, núm. 23, 2020.

- Meléndez, Lady, Solís, Adilia y Cantero, Fernando, “El derecho (humano) a la educación. Inclusión y exclusión”, en Muñoz, José (coord.), en *Temas relevantes en teoría de la educación*, España, Universidad de Salamanca, 2011, pp. 175-193.
- Molina, Yasna, “Necesidades educativas especiales, elementos para una propuesta de inclusión educativa a través de la investigación acción participativa. El caso de la Escuela México”, en [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0718-07052015000300010&script=sci\\_arttext&tlng=en](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0718-07052015000300010&script=sci_arttext&tlng=en) (consulta: 25 de mayo de 2020).
- ONU, “Educación”, en <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/areas-de-trabajo/educacion.html> (consulta: 12 de junio de 2022).
- Riera, Gemma, “El aprendizaje cooperativo como metodología clave para dar respuesta a la diversidad del alumnado desde un enfoque inclusivo”, *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, vol. 5, pp. 135-149, en <http://www.rinace.net/Rlei/numeros/vol5-num2/art7.pdf> (consulta: 3 de abril de 2020).
- Robles, Héctor, Mónica Pérez, “Panorama educativo de la población indígena y afrodescendiente 2017”, en [https://www.unicef.org/mexico/media/936/file/PEPIA\\_2017.pdf](https://www.unicef.org/mexico/media/936/file/PEPIA_2017.pdf) (consulta: 13 de febrero de 2020).
- Rosas, Angélica, “Propuestas metodológicas para un mismo fin: el análisis de políticas públicas”, 2021, en prensa.
- SEP, “Aprendizajes clave para la educación integral”, pp. 225-226, en [https://www.planyprogramasdestudio.sep.gob.mx/descargables/LENGUA\\_MATERNA\\_LENGUA\\_INDIGENA\\_SEGUNDA\\_LENGUA\\_LENGUA\\_INDIGENA.pdf](https://www.planyprogramasdestudio.sep.gob.mx/descargables/LENGUA_MATERNA_LENGUA_INDIGENA_SEGUNDA_LENGUA_LENGUA_INDIGENA.pdf) (consulta: 1 de noviembre de 2021).
- , “Boletín No. 211. La SEP hizo llegar al Congreso de la Unión las estrategias que mandataron las reformas constitucionales en materia educativa”, en <https://www.gob.mx/sep/articulos/la-sep-hizo-llegar-al-congreso-de-la-union-las-estrategias-que-mandataron-las-reformas-constitucionales-en-materia-educativa> (consulta: 29 de febrero de 2020).
- , “El Modelo Educativo 2016”, pp. 62-71, en [https://www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/8007/1/images/modelo\\_educativo\\_2016.pdf](https://www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/8007/1/images/modelo_educativo_2016.pdf) (consulta: 1 de noviembre de 2021).
- , “La defensa de las lenguas indígenas trasciende fronteras: INALI”, en <https://www.gob.mx/sep/prensa/comunicado-147-la-defensa-de-las-lenguas-indigenas-trasciende-fronteras-inali?state=published> (consulta: 29 de febrero de 2020).

- , “Lengua Materna. Lengua Indígena y Segunda Lengua. Lengua Indígena. Primaria”, en <https://www.planyprogramasdestudio.sep.gob.mx/prim-intro-lenguaje-indigena.html> (consulta: 24 de abril de 2020).
- SHCP, “Presupuesto de Egresos de la Federación 2021”, en [https://www.transparencia-presupuestaria.gob.mx/es/PTP/Datos\\_Abiertos](https://www.transparencia-presupuestaria.gob.mx/es/PTP/Datos_Abiertos) (consulta: 9 de octubre de 2021).
- UNESCO, “Inclusión en la Educación”, en <https://es.unesco.org/themes/inclusion-educacion> (consulta: 29 de febrero de 2020).
- , “Pueblos indígenas y Covid-19: una mirada desde México”, en <https://es.unesco.org/news/pueblos-indigenas-y-covid-19-mirada-mexico> (consulta: 25 de octubre de 2021).
- UNICEF, “La infancia y la adolescencia en el Proyecto de Presupuesto de Egresos de la Federación 2021. Consideraciones para tomadores de decisiones”, p-15, en <https://www.unicef.org/mexico/media/4811/file/Presupuesto%20de%20Egresos%20de%20la%20Federaci%C3%B3n%202021%20Consideraciones%20para%20tomadores%20de%20decisi%C3%B3n.pdf> (consulta: 16 de septiembre de 2021).
- , “Panorama educativo de la población indígena y afrodescendiente 2017”, en [https://www.unicef.org/mexico/media/936/file/PEPIA\\_2017.pdf](https://www.unicef.org/mexico/media/936/file/PEPIA_2017.pdf) (consulta: 13 de febrero de 2020).
- UNICEF México, “Inclusión Educativa”, en <https://www.unicef.org/mexico/inclusión-educativa> (consulta: 29 de febrero de 2020).

## Identidad y reconocimiento: el movimiento zapatista a través de las Declaraciones de la Selva Lacandona

*Tiffany Abigail Pérez Ramos*

EL PRESENTE TRABAJO ANALIZA el proceso de construcción de identidad colectiva en el movimiento zapatista desde algunos de los referentes teóricos desarrollados por Charles Taylor, Alberto Melucci, Francis Fukuyama y Javier García, frente a la exclusión social, entendida por Jordi Estivil como “una acumulación de procesos confluyentes que van alejando e ‘inferiorizando’ a personas, grupos, comunidades y territorios con respecto a los centros de poder, los recursos y los valores dominantes”<sup>1</sup> de los cuales han sido parte.

Para ello, en la primera sección de este texto se describe la relación entre los conceptos de cultura, identidad y reconocimiento en la sociedad contemporánea, mismos que permiten legitimar prácticas de exclusión-inclusión dentro del Estado, y cómo estas categorías pueden ser orientadoras y contrapuestas por aquellas personas, grupos, comunidades o territorios “inferiorizados” por actores hegemónicos.

En un segundo momento se estudia el caso de la construcción de identidad en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) a partir de la discusión conceptual previa. Por último, se examinan los elementos que conformaron la identidad colectiva del zapatismo con la finalidad de contrastar la política del reconocimiento y su aproximación a la realidad mediante la técnica de análisis de contenido como estrategia metodológica.

---

<sup>1</sup> Jordi Estivil, *Panoramas de la lucha contra la exclusión social. Conceptos y estrategias*, Ginebra, Organización Internacional del Trabajo, 2003, pp. 19-20. También citado en Rizo, “¿A qué llamamos exclusión social?”, *op. cit.*, p. 5.

## **Cultura e identidad, ¿rasgos particulares de un solo tipo de nación?**

Los proyectos políticos nacionales ordinariamente buscan atender problemas y generar propuestas en materia económica, política, social y educativa, parten de una visión universal con la finalidad de aplicar sus pretensiones a una población concreta; la legitimidad de sus acciones y su aplicación se basa en la “aceptación” parcial o total a partir de la existencia cultural e identitaria homogénea de sus gobernados.<sup>2</sup>

Para lograr tal aprobación, el país en cuestión denota una continua formación y adhesión ciudadana. El Estado suele utilizar mecanismos que permiten incluir a los individuos a un tipo de cultura e identidad nacional de manera “natural” o “dada” mediante la coacción, modelado y supresión constante de la diversidad de los mismos desde las leyes y la educación.<sup>3</sup>

De acuerdo con el antropólogo estadounidense Clifford Geertz, la cultura se nutre de prácticas, las cuales se concentran en nudos institucionales como el Estado, que, a su vez, busca administrar y organizar las diferencias mediante la hegemonización, jerarquización, marginación, negación y exclusión de determinadas manifestaciones culturales. De modo que la construcción y el desarrollo de las identidades tengan orden y coherencia dentro de la pluralidad cultural.<sup>4</sup>

Para Gilberto Giménez la cultura es un proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos por medio de la práctica individual y colectiva en un contexto específico y socialmente estructurado.<sup>5</sup> Es a partir de la cultura que se logra organizar el sentido, el cual se interioriza en los sujetos mediante formas y representaciones simbólicas, y permite la interacción-comunicación entre individuos en un territorio determinado.<sup>6</sup>

La cultura, por tanto, es el producto de la interrelación con la geografía, la historia, la economía y los grupos sociales. A esto se suma el factor de la identidad. De acuerdo con Giménez, la identidad debe distinguirse de los

---

<sup>2</sup> Gabriel Almond, “Comparative political systems”, *The Journal of Politics*, vol. 18, núm. 3, 1956, pp. 391-409. DOI:10.2307/2127255

<sup>3</sup> Émile Durkheim, *La educación moral*, 2ª ed., Buenos Aires, Losada, 1997, p. 318.

<sup>4</sup> Geertz en Gilberto Giménez, “La concepción simbólica de la cultura”, en *Teoría y análisis de la cultura*, vol. 1, México, Conaculta/ICOCULT, 2005, pp. 68-69.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 67-87.

<sup>6</sup> Durkheim, *La educación moral*, *op. cit.*, p. 318.

objetos y de las personas. Es decir, un actor social emerge y se afirma mediante la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual implica muchas veces una relación desigual.<sup>7</sup> Los objetos por su parte sólo son categorizados y definidos a partir de rasgos observables por terceros.

Entonces, ¿cómo se construye la identidad?, ¿somos capaces de observar y aceptar o no a los demás?, ¿de qué manera los sistemas democráticos deberán reconocer las diferencias identitarias para permitir la plenitud de su existencia? Para responder a estas preguntas es menester partir de que la interacción y las relaciones sociales que se gestan en un territorio constituyen paralelamente múltiples espacios e identidades sociales que no corresponden necesariamente con la identidad nacional promovida por los proyectos políticos en control del aparato estatal, y que en mayor o menor medida complejizan, e inclusive quebrantan, ese orden cultural e identitario.

En las sociedades democráticas, de acuerdo con Charles Taylor, debe haber un reconocimiento entendido como la capacidad de distinguir y respetar los aspectos y cualidades particulares de la identidad considerados como un elemento vital que permite observarnos positiva o negativamente.

El reconocimiento no se presenta únicamente en el plano individual, sino también entre grupos sociales que conforman las identidades individuales y las instituciones públicas de los Estados democráticos a los que pertenecen. La identidad, por tanto, es la representación que tienen los agentes, ya sea de forma individual o colectiva sobre su posición diferenciadora en el espacio social y la relación con otros agentes —a manera de espejo— que ocupan la misma posición y espacio desde sus propios horizontes.

### **Identidad y reconocimiento: una relación problemática en la sociedad democrática**

Para Taylor la identidad se crea dialógicamente, en la interacción entre *alter* y *ego*, es decir, en las relaciones sociales que pueden dar pie al reconocimiento del grupo —o a la falta del mismo—. Como ya se mencionó, la función de la identidad es ser distintiva, pues permite diferenciarse y ser distinguido en

---

<sup>7</sup> Gilberto Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, *Frontera Norte*, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre, 1997, p. 12.

contextos de interacción y de comunicación; el reconocimiento se concibe por medio de la construcción de los significados en común, dentro del orden del discurso. Toda identidad, sea colectiva o individual, requiere del reconocimiento para que exista social y públicamente.<sup>8</sup>

No obstante, si se trata de una otredad negada, no reconocida, se daña directa y profundamente la forma de concebirse a sí mismo. El falso reconocimiento o el desconocimiento identitario —en palabras de Taylor— puede ser una forma de opresión, ya que trastoca negativamente el sentido de nuestros gustos, deseos, aspiraciones, creencias, costumbres y opiniones.

Abordar la identidad implica remitirse tanto a la esfera privada (individual-personal) como a la pública (colectiva). La primera comprende “la formación de identidad y del ‘yo’ en un diálogo sostenido y en pugna con los otros significantes” en aras de otorgar un reconocimiento. La segunda tiende a ser confusa por sus distintas interpretaciones por el paso de los años, apunta hacia una “política del reconocimiento igualitario” que subraya una dignidad universal e igual de todos los ciudadanos ante la ley. Sin embargo, la propuesta de una “política de la diferencia” en el plano público dota de reconocimiento a las identidades individuales o colectivas por su singularidad.<sup>9</sup>

En palabras más simples, el principio normativo que sustenta el análisis de Taylor es la no discriminación. Para el filósofo de Montreal, la política de la dignidad universal exige respeto igualitario con trato ciego a las diferencias identitarias; por el contrario, la política de la diferencia se basa en la distinción, el reconocimiento y el valor que cada grupo, cualesquiera que sean su grupo étnico y su cultura, necesita.

Taylor sostiene que no existe un solo tipo de cultura ni de identidad, pues el mundo está constituido por la multiculturalidad, es decir: todas las culturas e identidades tienen un valor, de ahí que agreguen elementos para buscar su propia permanencia y orienten a los individuos. Es en este punto donde el desafío del multiculturalismo y la política del reconocimiento se enfrenta a las sociedades democráticas liberales organizadas bajo formas de Estados nacionales, las cuales históricamente han privilegiado la homogeneización de sus ciudadanos.

---

<sup>8</sup> Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 62.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 69.

Se puede aseverar que cada nación democrática está obligada a adoptar medidas para que progresivamente se alcance el bienestar pleno; pero, ¿de qué manera debe operar el Estado la satisfacción completa de los derechos económicos, políticos, sociales y culturales jurídicamente respaldados nacional e internacionalmente sin brindarlos mínimamente ni haber contradicción en su aplicación? Se trata, pues, de no hablar y privilegiar una cultura universal sino a las culturas existentes.

La interpretación de la relación entre identidad y reconocimiento en la sociedad contemporánea expuesta por Charles Taylor ha generado diversas reacciones, entre las que destacan las realizadas por Alberto Melucci, Francis Fukuyama y Javier García.

Para Alberto Melucci la identidad es un elemento “interactivo, compartido y procesual, producido por un conjunto de individuos”,<sup>10</sup> que brinda orientación a la acción y sus limitaciones en el entorno. Una contribución que realiza son las cuatro posibles configuraciones identitarias:

1. Identidades segregadas: cuando el actor social se identifica y afirma su diferencia, independientemente del reconocimiento por parte de los otros;
2. Identidades heterodirigidas: se refiere cuando el actor es identificado y reconocido como diferente por los demás, pero posee una débil capacidad de reconocimiento autónomo;
3. Identidades etiquetadas: en este caso el actor se identifica de forma autónoma, aunque su diversidad haya sido formada por otros;
4. Identidades desviantes: es una adhesión completa a las normas y modelos de comportamiento que proceden de afuera, pero la imposibilidad de ponerlas en práctica nos induce a rechazarlas mediante la exasperación de la diversidad.<sup>11</sup>

La primera identidad no toma en cuenta la identidad asignada; la segunda se constituye a partir de la asignación externa; la tercera rechaza la identidad asignada; y la cuarta se refiere a la resistencia a las normas. Por tanto, la identidad

---

<sup>10</sup> Águeda Gómez Suárez, “Identidades colectivas y discursos sobre el sujeto indígena”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, núm. 41, mayo-junio, 2005, p. 2.

<sup>11</sup> Melucci en Giménez, “Materiales para una teoría...”, *op. cit.*, p. 12.

no es una categoría o atributo intrínseco de los sujetos, sino que tiene un carácter relacional, de conciencia, conocimiento y autopercepción entre individuos.

Otro de los autores que recién analizó críticamente la propuesta analítica de Taylor en el plano de la filosofía política es Francis Fukuyama. El politólogo estadounidense advierte que ya presenciamos consecuencias negativas globales de no adoptar políticas públicas concretas para brindar espacios a grupos minoritarios, desencadenando una política del resentimiento.

Fukuyama sostiene que si bien las políticas de identidad luchan contra las injusticias, en la contemporaneidad tienen consecuencias negativas. En ellas pueden entreverse tres aspectos fundamentales:

- a) además de un interés material o de recompensas, el reconocimiento del valor que cada individuo o grupo posee es vital más allá de los beneficios económicos y materiales a los que puede acceder;
- b) la importancia de la distinción y el respeto de la identidad individual y personal frente a la sociedad;
- c) el reconocimiento de la propia dignidad, siendo ésta un atributo que no pertenece en exclusiva a unos cuantos, sino que debe concebirse como un elemento que todas las personas poseen.<sup>12</sup>

Consecuentemente, uno de los problemas de nuestro tiempo surge por el protagonismo patológico de las identidades particulares, es decir, identidades de grupos cada vez más específicos que comparten situaciones desfavorables y que, a menudo, generan sentimientos de rencor hacia el mundo exterior y continua victimización. Situación que, tanto la derecha como la izquierda aprovechan política, económica y electoralmente al concentrar su atención en las identidades individuales, dejando de lado el resto de la identidad colectiva, cuya decisión divide y debilita el tejido social.<sup>13</sup>

En contraste, el filósofo Javier García coincide con Taylor en apropiarse, ampliar y comprender los discursos de respeto y validez de las personas más

---

<sup>12</sup> Francis Fukuyama, *Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*, Barcelona, Deusto, p. 208.

<sup>13</sup> Julio Banacloche Palao, "Resumen. Identidad: la demanda de dignidad y las políticas de resentimiento. Francis Fukuyama", *Revista de las Cortes Generales*, núm. 107, segundo semestre, 2019, pp. 403-408, en <https://doi.org/10.33426/rcg/2019/107/1449>

allá de las formulaciones universalistas.<sup>14</sup> Esta propuesta opta por reivindicar la democracia, su enfoque ya no se centra en el escenario de igualdad de oportunidades sino de actuación equitativa con perspectiva intercultural, donde los derechos fundamentales de la humanidad defienden metas colectivas para que las sociedades multiculturales ya no tengan que preocuparse por sobrevivir.

En esencia, estas propuestas abonan elementos interesantes sobre la identidad colectiva y el reconocimiento, respectivamente. Tanto la identidad del grupo como la identidad personal suelen articularse y relacionarse directamente, ambas se encuentran de forma paralela y al mismo tiempo entremezcladas,<sup>15</sup> buscan la validez de quienes les rodean y la distinción de su propia originalidad.<sup>16</sup>

### Una alternativa (in)visible

Actualmente es muy común presenciar demandas de diversos movimientos sociales que piden respuestas y soluciones a necesidades específicas desde el gobierno y sus instituciones; no obstante, muchos de estos grupos sociales, en su búsqueda de bienestar y beneficio, suelen fortalecerse y en otras ocasiones diluirse. De esto último, llama la atención en cómo los movimientos sociales logran tener vigencia y organización entre sus miembros, quienes provienen paralelamente de otros grupos identitarios y que convergen en la unión por un mismo fin.

A manera de ejemplo y por los intereses de esta investigación, se toman los movimientos más importantes en la historia mexicana de las últimas tres décadas: el EZLN, que se dio a conocer públicamente el 1 de enero de 1994 en el estado de Chiapas.

---

<sup>14</sup> Javier Gracia Calandín, “El momento de la aplicación en la filosofía moral y política de Charles Taylor. Presupuestos hermenéuticos para una democracia moderna intercultural”, *Presente, pasado y futuro de la democracia*, 2009, pp. 491-494.

<sup>15</sup> José Francisco Zárate Ortiz, “La identidad como construcción social desde la propuesta de Charles Taylor”, *Eidos*, núm. 23, julio-diciembre, 2015, p. 132.

<sup>16</sup> Pablo Carbajosa, “Identidad y reconocimiento por Charles Taylor”, conferencia impartida en el Centro Cultural Internacional de Cerisy L’Salle (Francia), *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 7, 1996, p. 14.

En México, como en varios países latinoamericanos, existe una riqueza vasta y diversa en términos naturales, sociales y culturales. Para 2020, de acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), 7,364,645 habitantes de tres años en adelante hablaban alguna de las 72 lenguas indígenas registradas;<sup>17</sup> donde Hidalgo, Oaxaca, Guerrero, Campeche, Quintana Roo, Yucatán y Chiapas representan el mayor porcentaje de hablantes.<sup>18</sup>

Datos del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval) señalan a Chiapas con el 76.4% de su población en situación de pobreza,<sup>19</sup> escenario para nada novedoso, cuyo contexto se gestó desde un siglo atrás a medida que entraba el proceso de modernización al campo y la posterior inserción del neoliberalismo económico, donde las comunidades indígenas fueron mayormente afectadas por el olvido estatal, agudizando la violencia, inseguridad, pobreza y seguridad alimentaria.<sup>20</sup>

El panorama en el que se encontraba Chiapas en la década de 1990 se caracterizó por los altos niveles de marginación y desigualdad, por lo que el mismo día que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), durante la presidencia de Carlos Salinas de Gortari, se manifestó un grupo conformado por tzeltales, tzotziles, choles, mames, tojolabales y zoques, quienes se hicieron oír en varias cabeceras municipales del estado cuestionando el sistema político mexicano sobre sus promesas de modernidad. Tras 12 días de represión militar, enfrentamientos y decenas de muertos, los zapatistas emprendieron una lucha pacífica, consolidándose como un movimiento de carácter político.<sup>21</sup>

Hasta hoy, han transcurrido 28 años desde que el EZLN emergió públicamente para dar inicio a un nuevo grupo de resistencia frente a la desigualdad social que, años anteriores a su creación, había tomado ventaja en la región. Despojo de tierras, autoritarismo, discriminación, injusticia, imposición y destrucción de los recursos naturales fueron el cultivo para buscar

<sup>17</sup> INEGI, *Encuesta Intercensal 2015*, 2015 (consulta: 20 de octubre de 2021).

<sup>18</sup> INEGI, *Hablantes de lengua indígena*, 2020 (consulta: 20 de octubre de 2021).

<sup>19</sup> Coneval, *10 años de medición de la pobreza en México, avances y retos en la política social 2008-2018*, 2018 (consulta: 22 de octubre de 2021).

<sup>20</sup> C. Hewitt, *La modernización de la agricultura mexicana*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 283-303.

<sup>21</sup> Guillermo Michel, *Ética política zapatista, una utopía del siglo XXI*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 2003, p. 264.

una descolonialidad y reemplazar la visión de progreso descrita en el proyecto de nación en turno.<sup>22</sup>

### **Análisis: de la palabra a la acción**

Con la finalidad de arrojar luz sobre los elementos que propiciaron la formación de identidad colectiva y la búsqueda de reconocimiento en el movimiento zapatista, se realizó un análisis a partir de una de las formas de expresión de dicha agrupación: los comunicados escritos. En éstos se vislumbra la visión, objetivos y su relación con los actores externos, por lo que las seis declaraciones de la Selva Lacandona en los primeros 11 años de su exposición pública (1994–2005) son pieza clave para realizar dicho acercamiento.

Para ello, se optó por la investigación documental mediante la técnica de análisis de contenido, que permite formular inferencias (deducciones) reproducibles y válidas desde la observación y producción de los datos y su interpretación.<sup>23</sup> Esto da cuenta no sólo de la evolución temporal de los comunicados zapatistas, sino también del proceso de su construcción identitaria y aquellos mensajes manifiestos (explícitos) y latentes (no explícitos o soterrados) en el contenido de los documentos,<sup>24</sup> y así brindar algunos de los elementos fundamentales que dan pie al reconocimiento que tanto buscaban en contraposición de la exclusión reproducida por el gobierno mexicano.

Se construyeron cuatro variables que procesan la información a partir de identificar: 1) objetivos del grupo, los cuales dan sentido a su movimiento y responden a la pregunta ¿para qué?; 2) valores y antivalores que fortalecen o atentan su ética, convivencia y cohesión grupal; 3) escenarios cohesionadores y transgresores que dan cuenta de hacia dónde quieren dirigirse y contra qué o quiénes luchan, y 4) formas de percepción-reconocimiento en tanto su reafirmación como identidad colectiva y opción innovadora de organización social bajo prácticas y acciones sociales específicas, tal como la recuperación de espacios y proyectos favorecedores para el bienestar común.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Enlace Zapatista, “Archivo histórico. Declaraciones”, en <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/category/declaraciones/> (consulta: 15 de octubre de 2021).

<sup>23</sup> Krippendorff, en E. López, *El análisis de contenido tradicional*, Madrid, Alianza, 2002, p. 108.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 566.

<sup>25</sup> Enlace Zapatista, “Archivo histórico...”, *op. cit.*

Como se puede ver en el Cuadro 1, los objetivos planteados desde los inicios del movimiento dieron pie a las aspiraciones y metas que daban forma a su organización. Si en un inicio se trató de ejercer presión hacia el gobierno salinista al declarar la guerra al ejército para defender su tierra y sus derechos —como se evidencia en la primera declaración de la Selva Lacandona—, después de la respuesta hostil del gobierno federal con múltiples asesinatos y enfrentamientos violentos en Chiapas, los zapatistas se definieron en los comunicados subsiguientes como un movimiento pacífico.

El no reconocimiento de las autoridades ante esta insurrección ocasionó la reorganización zapatista en términos logísticos y de lucha, apostaron más al diálogo con base en el respeto, reorientaron sus acciones para conseguir sus exigencias sin fomentar la violencia, fortalecieron sus comités y la apertura de conversatorios con participación nacional e internacional, así como la responsabilidad de instruir a las nuevas generaciones y adeptos a su favor sobre la organización y principios del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.<sup>26</sup>

El sentido y dirección de sus acciones se encaminaron a reconocer plenamente las particularidades de los pueblos indígenas respetando sus formas de gobierno, así como garantizar a las comunidades y la población en general los derechos sociales para el desarrollo digno de la humanidad, la planeación de un nuevo sistema democrático mediante la participación, el diálogo y el ejemplo —mandar—obedeciendo— con la finalidad de quitar los vicios corruptos, tramposos y dominantes del que México —en palabras del EZLN— es presa.

En este sentido, se puede identificar al movimiento zapatista como una identidad desviante, de acuerdo con Melucci, donde el apego a las normas y modelos de comportamiento impuestos por un agente externo, como lo sería el Estado, no corresponden en su práctica al contexto del actor, por lo que las rechaza mediante la exasperación de su diversidad.

De acuerdo con el Cuadro 2, además de los objetivos del grupo están los valores y antivalores que brindan no sólo distinción entre unos y otros, sino cohesión y adhesión consensuada, es decir, donde sus miembros son

---

<sup>26</sup> Sexta Declaración de la Selva Lacandona 2005, Enlace Zapatista, “Archivo histórico. Declaraciones”, en <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/06/30/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/> (consulta: 15 de octubre de 2021).

Cuadro 1. Comunicación escrita. Objetivos del grupo

DECLARACIÓN	OBJETIVOS
Primera Declaración de la Selva Lacandona 1994	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Luchar por la liberación frente al sistema dominante.</li> <li>2. Garantizar en los pueblos indígenas la facultad de elegir, libre y democráticamente, a sus propias autoridades administrativas.</li> <li>3. Iniciar juicios contra los acusados de traición a la patria, así como aquellos que reprimen, maltratan a la población civil y roben o atenten contra los bienes del pueblo.</li> <li>4. Suspender el saqueo de riquezas naturales en los lugares controlados por el EZLN.</li> </ol>
Segunda Declaración de la Selva Lacandona 1994	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Mandar-obedeciendo.</li> <li>2. Generar un cambio democrático como alternativa a la guerra.</li> <li>3. Proponer un nuevo marco de relaciones políticas nacionales, regionales y locales.</li> <li>4. Plebiscito como ley máxima.</li> <li>5. Crear una nueva Constitución.</li> </ol>
Tercera Declaración de la Selva Lacandona 1995	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Destruir el sistema de partido de Estado.</li> <li>2. Incorporar las Leyes Revolucionarias de 1993 y los Estatutos de Autonomía incluyente en la Constitución.</li> <li>3. Reformar la ley electoral y convocar a nuevas elecciones.</li> <li>4. Crear una nueva Constitución.</li> <li>5. Reconocer plenamente las particularidades de los grupos indígenas.</li> <li>6. Orientar el programa económico nacional favoreciendo a los sectores más desposeídos.</li> </ol>
Cuarta Declaración de la Selva Lacandona 1996	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Crear un mundo incluyente.</li> <li>2. Unidad y respeto a las diferencias.</li> <li>3. Construir espacios de encuentro con nacionales y extranjeros.</li> <li>4. Crear una nueva Constitución.</li> <li>5. Mandar-obedeciendo.</li> </ol>
Quinta Declaración de la Selva Lacandona 1998	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Pleno reconocimiento a los derechos de los pueblos indios y respeto desde las instituciones del Estado.</li> <li>2. Frenar la violencia y persecución a los miembros del movimiento.</li> <li>3. Crear una nueva Constitución.</li> </ol>
Sexta Declaración de la Selva Lacandona 2005	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Garantizar en su totalidad los derechos sociales en las comunidades desfavorecidas.</li> <li>2. Crear o renovar otras formas de hacer política.</li> <li>3. Crear el Programa Nacional de Lucha con postura anticapitalista, antineoliberal por la justicia, la democracia y la libertad.</li> <li>4. Crear una nueva Constitución.</li> </ol>

Fuente: elaboración propia con base en las seis declaraciones de la Selva Lacandona.

Cuadro 2. Comunicación escrita. Valores y antivalores del grupo

DECLARACIÓN	VALORES	ANTIVALORES
Primera Declaración de la Selva Lacandona 1994	Integridad Dignidad Honestidad Solidaridad Honor	Injusticia Ambición Mentira Egoísmo Impunidad Divisionismo
Segunda Declaración de la Selva Lacandona 1994	Integridad Dignidad Honestidad Solidaridad Valentía Lealtad	Injusticia Ambición Mentira Egoísmo
Tercera Declaración de la Selva Lacandona 1995	Integridad Dignidad Honestidad Solidaridad Respeto Valentía Altruismo	Injusticia Ambición Mentira Egoísmo Falsedad Soberbia Deshonestidad Engaño Intolerancia
Cuarta Declaración de la Selva Lacandona 1996	Integridad Dignidad Honestidad Solidaridad Paciencia Bondad Humildad Tolerancia Igualdad Inclusión	Injusticia Ambición Mentira Egoísmo Ignorancia
Quinta Declaración de la Selva Lacandona 1998	Integridad Dignidad Honestidad Solidaridad Fortaleza Inclusión	Injusticia Ambición Mentira Egoísmo Intolerancia
Sexta Declaración de la Selva Lacandona 2005	Integridad Dignidad Honestidad Solidaridad Paciencia Bondad Humildad Tolerancia Igualdad Inclusión Respeto	Injusticia Ambición Mentira Egoísmo Engaño Intolerancia Chantaje Deshonestidad

Fuente: elaboración propia con base en las seis declaraciones de la Selva Lacandona.

simpatizantes de una misma ética y guía moral, componente que, según Taylor, propicia la permanencia y orientación a los individuos, situación que limita y señala quién es el “enemigo”.

En este caso, los valores más característicos a lo largo de los seis comunicados son: la dignidad, la solidaridad, la valentía, la inclusión y el respeto en su marco de actuación. Se puede dilucidar que año con año hubo más consistencia y estructura dentro del EZLN: las seis declaraciones suman aspectos cohesionadores y roles que desempeñaba cada célula con base en sus valores.

Mientras que la intolerancia, la ambición, la deshonestidad y la injusticia son antivalores cuyo marco de actuación corresponde al Estado y sus actores, características de un gobierno egoísta y negligente que limita el acceso a una reconstrucción democrática y ciudadana.

Respecto al Cuadro 3, se infiere que, al igual que los valores y antivalores, existe una brecha distintiva entre los quehaceres aceptables de la identidad colectiva y aquellos cometidos por externos (o sujetos fuera del grupo) que rompen con los principios orientadores del otro.

En el caso zapatista, se ven algunos antecedentes que favorecieron a la formación colectiva como es la pobreza, las injusticias, la imposición, la violencia, el despojo, el narcotráfico y el falso reconocimiento estatal a las comunidades más desfavorecidas del país, características que originan una política del resentimiento por demás descrito por Fukuyama.

La unidad de los diversos grupos indígenas al movimiento corresponde a la reconstrucción social, política y legal. La memoria histórica, la palabra, la esperanza y la rebeldía son los engranajes principales para su funcionamiento. La resignificación y dignificación territorial y el surgimiento de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (Marez), fortalecieron la cohesión poblacional mediante el autogobierno y los consejos autónomos, un esfuerzo por trabajar desde una perspectiva intercultural tal como lo propone García; su columna vertebral es la emancipación del poder donde los gobernantes y representantes son servidores del pueblo.

Los comités rebeldes son la expresión de instituciones que dentro de su papel administrativo también confieren orientación, instrucción y moral a las viejas y nuevas generaciones, así como una reivindicación de lo que es ser ciudadano. Asimismo, la continua comunicación entre sus comunidades y el mundo sobre qué labores desempeñar para un cambio radical y verdadero subrayan el arraigo a sus ideales.

Cuadro 3. Comunicación escrita. Situaciones cohesionadoras  
y Situaciones contra la identidad del grupo

DECLARACIÓN	ESCENARIO UNIFICADOR	ESCENARIO TRANSGRESOR
Primera Declaración de la Selva Lacandona 1994	Memoria histórica Alzar la voz y las armas contra el mal gobierno Reconstruir la nación desde la libertad, justicia y dignidad Democracia Protección al medio ambiente Participación activa en el movimiento	Pobreza Saqueo Explotación Violación a los derechos sociales Procesos democráticos ficticios Neoliberalismo Personajes enemigos (neo-conquistadores) Dictadura priista Cinismo Miseria
Segunda Declaración de la Selva Lacandona 1994	Memoria histórica Patriotismo Soberanía Libertad Democracia Justicia Muerte al sistema de partido Creación de una nueva clase política Esperanza Inclusión del pueblo mexicano	Corrupción Políticas de exterminio y genocidio por el gobierno federal Presidencialismo Fraude electoral Amenazas represivas Cacicazgo Narcotráfico Privación de los derechos políticos Imposición Manipulación
Tercera Declaración de la Selva Lacandona 1995	Voluntad de mejorar las condiciones para las y los mexicanos Unidad entre pueblos Perspectiva inclusiva Iniciativas para ampliar y garantizar la participación ciudadana dentro y fuera de Chiapas Resistencia	Crímenes de Estado Corrupción Represión Neoliberalismo Dominación Gobierno negligente Inequidad Chantaje Intimidación Hurto
Cuarta Declaración de la Selva Lacandona 1996	Memoria histórica Uso de la palabra como arma Rebeldía Insurrección Lucha por el bienestar de los pueblos más desfavorecidos Libertad de expresión Trabajo Diálogo nacional e internacional	Violencia de Estado Violación a los derechos sociales Presos políticos Desigualdad Crimen Privilegios
Quinta Declaración de la Selva Lacandona 1998	Democracia, libertad y justicia como estandarte Resistencia Perseverancia Memoria histórica La palabra como arma Unión por el reconocimiento de los pueblos indígenas Voz y voto de cada miembro del movimiento y del país	Persecución por parte del Estado mexicano Incumplimiento por parte del gobierno al primer acuerdo de San Andrés: el reconocimiento de los derechos indígenas Impunidad Imposición Negación histórica Neoliberalismo

Continúa...

DECLARACIÓN	ESCENARIO UNIFICADOR	ESCENARIO TRANSGRESOR
Sexta Declaración de la Selva Lacandona 2005	Fortalecimiento de los comités organizadores El Comité Clandestino Revolucionario Indígena utilizado como consejero y orientador en los nuevos grupos que se van sumando al EZLN, así como a los miembros que ocuparán cargos de dirección y preparando a las nuevas generaciones en aras de continuar el movimiento El EZLN se asume como responsable de defender, apoyar y obedecer a las comunidades indígenas zapatistas que lo forman, siendo éstas su mando supremo Memoria histórica Encuentros, diálogos y consensos periódicos a nivel local, nacional e internacional	Incumplimiento de los acuerdos y diálogos entre el EZLN y el gobierno El capitalismo visto como sistema de dominación La globalización neoliberal concebida como destructora de la cultura, el idioma, el sistema económico, político y las relaciones sociales en los países donde impera Promesas de modernización por gobiernos deshonestos que agudizan la pobreza en el campo y la ciudad Narcotráfico Delincuencia Corrupción Abusos Despojo Explotación Capitalismo Neoliberalismo

Fuente: elaboración propia con base en las seis declaraciones de la Selva Lacandona.

Por su parte, el Cuadro 4 señala los componentes simbólicos diferenciadores de su movimiento.

Se vislumbra el uso de los colores rojo y negro que referencian al pueblo trabajador en sus luchas de huelga. Como símbolo encontramos la estrella de cinco puntas que alude a las cinco partes del cuerpo humano, las letras E, Z, L, N, bordadas en sus banderas y el uso de uniformes que cubren parte de su cuerpo y rostro.

Asimismo, se concibe como una organización autónoma, pacifista e incluyente de esencia indígena; generadora de conciencia y comprometida a incidir en los cambios necesarios para un gobierno democrático y justo, donde el reconocimiento a los demás no se posicione jerárquicamente, es decir, sin pensarlo “arriba o abajo” de nosotros, donde la identidad no se constituye únicamente de la autopercepción o autorreconocimiento, sino también de un heterorreconocimiento.

Cuadro 4. Autopercepción y reconocimiento

DECLARACIÓN	ELEMENTOS DISTINTIVOS
Primera Declaración de la Selva Lacandona 1994	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. EZLN como fuerza beligerante.</li> <li>2. Movimiento por un gobierno libre, democrático y cumplidor a las necesidades básicas.</li> <li>3. Uso de los colores rojo y negro y bandera con una estrella al centro como sello identitario.</li> </ol>
Segunda Declaración de la Selva Lacandona 1994	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. EZLN como movimiento civil y pacífico.</li> <li>2. Movimiento por un gobierno libre, democrático y cumplidor a las necesidades básicas.</li> <li>3. EZLN se considera la antesala del nuevo México, representante del sentir de la nación y garante del cumplimiento de la voluntad popular.</li> </ol>
Tercera Declaración de la Selva Lacandona 1995	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. EZLN con orgullosa esencia indígena.</li> <li>2. Movimiento incluyente, sin importar credo religioso, clase social, ideología política, raza o sexo.</li> <li>3. Organización autónoma.</li> </ol>
Cuarta Declaración de la Selva Lacandona 1996	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Movimiento en lucha por la patria y la soberanía.</li> <li>2. Proyecto opositor independiente.</li> <li>3. Organización autónoma.</li> <li>4. Movimiento rebelde y digno.</li> <li>5. Movimiento para la liberación nacional como nueva fuerza política opositora sin intervención política.</li> </ol>
Quinta Declaración de la Selva Lacandona 1998	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Movimiento digno y consecuente que no se vende.</li> <li>2. Impulsor de la lucha por los derechos de los pueblos indios.</li> <li>3. Movimiento cultural nuevo y fresco que lucha por un hombre y un mundo nuevos.</li> </ol>
Sexta Declaración de la Selva Lacandona 2005	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Movimiento que lucha por la gente humilde y simple, por aquellos que sufren explotación y robos de los ricos y sus malos gobiernos en México y el mundo.</li> <li>2. Organización que busca un gobierno que sepa mandar-obedecer.</li> <li>3. EZLN con autonomía y postura pacifista.</li> </ol>

Fuente: elaboración propia con base en las seis declaraciones de la Selva Lacandona.

De la información presentada, se puede contrastar la teoría y práctica del movimiento zapatista:

- Primera declaración (1994a), se menciona la aplicación del artículo 39 constitucional que señala al pueblo como el único en alterar o modificar la forma de su gobierno.
- Segunda declaración (1994b), se pacta cese al fuego ofensivo y se exhorta a la población a participar en un diálogo por la democracia, la libertad y la justicia en la Convención Nacional Democrática para un gobierno de transición y una nueva ley nacional.
- Tercera declaración (1995), se refuerza el objetivo de salvaguardar los pueblos violentados, creación del Movimiento para la Liberación Nacional dirigido a militantes de las fuerzas políticas de oposición, así como la incorporación de aquellos individuos que no pertenecen a algún partido político en la Convención Nacional Democrática.
- Cuarta declaración (1996), se busca el diálogo y la negociación con el gobierno federal, se incluye un encuentro intercontinental en contra del neoliberalismo, formación de comités civiles como espacios de discusión sobre los principales problemas nacionales, así como la construcción de nuevos “Aguascalientes”, lugares de encuentro entre la sociedad civil y el zapatismo.
- Quinta declaración (1998), rechazo a los ofrecimientos económicos emitidos por el gobierno y apoyo a la Consulta Nacional sobre la iniciativa de Ley Indígena de la Comisión de Concordia y Pacificación para el fin de la guerra de exterminio.
- Sexta declaración (2005), movilizaciones en la capital para exigir el reconocimiento de los indígenas, juntas de Buen Gobierno y nuevas formas de organización política con base en la autonomía como contraposición a las acciones dominantes y verdadera democracia en las comunidades zapatistas. Sustitución de los Aguascalientes por la creación de los “Caracoles” en 2003, como puntos de diálogo, visibilidad y encuentro entre los pueblos no sólo zapatistas, sino aquellos pueblos en resistencia y la sociedad civil de México y el mundo.

Se puede aseverar que las cuatro variables seleccionadas dan cuenta del proceso y dinamismo que constituyó la formación de identidad del EZLN.

Si bien no todo grupo social posee una identidad colectiva, este acercamiento muestra evidentemente un movimiento capaz de unir, mejorar y empoderar a los pueblos indígenas chiapanecos en su lucha de reconocimiento real y legal al derecho de elegir –sin interferir– sus formas de organización, gobierno, justicia y respeto a su cultura e identidad.

En este sentido y por la autonomía gubernamental, son las instancias creadas desde el núcleo del movimiento las encargadas en emitir y gestionar a la población el siguiente ordenamiento:<sup>27</sup>

- 1) nivel local que se constituye por grupos familiares y simpatizantes instalados en zonas específicas del estado de Chiapas, los cuales son liderados por un solo representante, también llamado autoridad, que promueve, entabla el diálogo y expone las necesidades y posibles soluciones a las otras dos instancias de gobierno;
- 2) nivel municipal, instancia que administra y gestiona los asuntos y necesidades de los pueblos, analiza las sugerencias resolutivas emitidas por el primer nivel por medio de asambleas;
- 3) junta del buen gobierno o nivel regional, considerado como el nivel más avanzado de gobernabilidad, conformado por varios municipios autónomos de las distintas áreas zapatistas y encargado de tomar las decisiones más trascendentales para la comunidad.

De lo anterior, podemos ver que el EZLN tiene elementos identitarios que le permiten continuar, junto con los que vivimos a la par con su realidad, a sembrar lucha y recolectar independencia; es modelo de organización, autonomía, respeto, solidaridad y dignidad en pro de los derechos sociales e individuales.

Sobran razones para darse cuenta de que se necesita un mundo donde quepan todos los mundos. Si bien aún queda mucho por trabajar desde el ámbito gubernativo para que las comunidades ejerzan plenamente sus derechos, está por demás claro combatir los perjuicios racistas, xenófobos, egocentristas, que lucran con el desarrollo y el bienestar. Es requisito que la humanidad

---

<sup>27</sup> O. Myasoedov y E. Korykhalova, documental: “L@s sin rostro (28 aniversario del EZLN)”, *Rebelión Noticias*, en <https://www.youtube.com/watch?v=KrBWtDFFGck> (consulta: 25 de marzo de 2022).

deba avanzar y elevarse a un nivel distinto de reconocimiento, ampliando un pensamiento nuevo e incluyente para así crear una sociedad renovada.

La clave para labrar un gobierno que mande y obedezca, además del involucramiento de los ciudadanos, son los mismos sistemas democráticos quienes en su hacer den mayor apertura a las exigencias y prioridades del pueblo mediante una agenda vinculante y representativa bajo sus tres formas: agenda pública, agenda política y agenda gubernamental,<sup>28</sup> que se enriquezca de soluciones y mecanismos efectivos y viables planteados por ambas partes (pueblo-gobierno).

Asimismo, partir y aplicar parte de las sugerencias discutidas en organismos internacionales donde los derechos civiles y políticos protejan fielmente la libertad, que los derechos civiles garanticen la integridad y que los derechos de solidaridad enfatizen la satisfacción de otras necesidades básicas como son la paz, el desarrollo tecnológico, la comunicación con dimensión individual y colectiva. Y en ese tenor, que todos los países participantes se sujeten al control de convencionalidad<sup>29</sup> con la finalidad de materializar políticamente un contrato social tanto en la legislación como en cada una de las etapas de las políticas públicas para evitar contradicción.

Por lo que es vital reconocer y respetar –desde las leyes y políticas– la igualdad y equidad a toda la diversidad internamente existente. Para que esto suceda, la política de la diferencia debe ser incorporada transversalmente en los subsistemas jurídico y administrativo en los ámbitos federal, regional y local, bajo los tres órdenes de gobierno.

### Reflexiones finales

La aproximación teórica que Charles Taylor realiza es uno de los referentes ineludibles para comprender la sociedad contemporánea. Su cuestionamiento de los principios normativos de las democracias modernas y la visibilidad que

---

<sup>28</sup> A. Casar y C. Maldonado, “Formación de agenda y procesos de toma de decisiones: una aproximación desde la ciencia política”, *División de Administración Pública*, núm. 207, CIDE, 2008, p. 10.

<sup>29</sup> Herramienta para concretar la obligación de los Estados firmantes para garantizar los derechos humanos de acuerdo con las normas, prácticas y estándares de la Convención Americana sobre Derechos Humanos.

otorga a los grupos identitarios sugiere la necesidad de repensar hacia dónde queremos evolucionar en tanto sociedad —es decir, en tanto orden simbólico—, y qué acciones institucionales concretas deben llevarse a cabo para alcanzar mayor inclusión, equidad y diversidad.

De ahí la pertinencia de las aportaciones de Melucci, Fukuyama y García, cuyas teorías permiten reflexionar sobre las transformaciones necesarias en materia normativa, jurídica y gubernativa para desarrollar y fortalecer una ciudadanía diversa e inclusiva, capaz de aceptar, proponer y promover nuevas formas de vivir juntos.

Al respecto, la importancia de los movimientos sociales radica en su contrapeso, cohesión y concienciación que posibilitan las condiciones para un cambio sociocultural, político y jurídico. Movilizaciones como el EZLN inspiran a superar el miedo y desafiar el poder. Este movimiento sobresale por su construcción y arraigo de una identidad colectiva propia —o en términos más estrictos, de una identidad desviante, incluso segregada— pese a la identidad hegemónica establecida. A diferencia de otros levantamientos latinos durante las oleadas guerrilleras del siglo xx, los zapatistas forjaron una lucha más simbólica que militar, apostaron por una rebelión más discursiva y activista, siendo hoy muestra de una estructura organizada en tres instancias: local, municipal y regional.

Las demandas zapatistas son de inclusión y reconocimiento desde el primer momento en que su movimiento se hizo público, mostrando su posición diferenciadora en tanto su relación con los otros y su territorialidad. Asimismo, los comunicados escritos forman parte de la interacción y diálogo entre el alter y ego, mismas que dan pie al reconocimiento grupal y el derecho a la diferencia frente a los imperativos sistémicos. Su movimiento busca identidad y autonomía con acciones directas, es decir, desde los actores colectivos y no desde las agencias estatales donde sus fuerzas políticas no representan completamente a los diversos grupos indígenas.

A casi tres décadas, este movimiento sigue adelante, pese a hostigamientos, saboteos y ataques a sus comunidades por actores externos; dentro de sus actividades realizan juntas periódicas en aras de defender sus ejidos, acoger a los desplazados y evidenciar las violencias en las esferas local, nacional e internacional. El trabajo que realizan sus instituciones permite la consolidación del movimiento como una forma de vida que inspira y se imita con matices propios en los múltiples pueblos originarios a lo largo y ancho del país.

En conclusión, se trata de reivindicar una democracia que corresponda a la realidad de sus gobernados, que se adapte a las nuevas exigencias sociales por medio de la participación continua de la ciudadanía, así como la operatividad apropiada de las políticas públicas generales y las políticas sociales particulares. En tanto surjan y continúen los movimientos sociales, las agendas preestablecidas de los actores políticos deberán tomar en cuenta las demandas colectivas y, de esta manera, alcanzar lo más apegado posible al cumplimiento ampliado y efectivo de los derechos humanos individuales y colectivos para cambiar el orden social desigual en el que vivimos.

### Referencias

- Almond, Gabriel, “Comparative political systems”, *The Journal of Politics*, vol. 18, núm. 3, 1956, pp. 391-409. DOI:10.2307/2127255
- Banacloche Palao, Julio, “Resumen. Identidad: la demanda de dignidad y las políticas de resentimiento. Francis Fukuyama”, *Revista de las Cortes Generales*, núm. 107, segundo semestre, 2019, pp. 403-408. Disponible en <https://doi.org/10.33426/rcg/2019/107/1449>
- Carbajosa, P., “Identidad y reconocimiento por Charles Taylor”, Conferencia impartida en el Centro Cultural Internacional de Cerisy L’Salle (Francia), *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 7, 1996, pp. 10-19. Disponible en [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1996-7-414B70DC-E97A-AF16-847B-FC24A3A32058&dsID=identidad\\_reconocimiento.pdf](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1996-7-414B70DC-E97A-AF16-847B-FC24A3A32058&dsID=identidad_reconocimiento.pdf)
- Casar, A. y Maldonado, C., *Formación de agenda y procesos de toma de decisiones: una aproximación desde la ciencia política*, núm. 207, México, CIDE, 2008, p. 28. Disponible en [https://cide.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1011/227/1/000090457\\_documento.pdf](https://cide.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1011/227/1/000090457_documento.pdf)
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), *10 años de medición de la pobreza en México, avances y retos en la política social 2008-2018*. Disponible en [https://www.coneval.org.mx/SalaPrensa/Comunicadosprensa/Documents/2019/COMUNICADO\\_10\\_MEDICION\\_POBREZA\\_2008\\_2018.pdf](https://www.coneval.org.mx/SalaPrensa/Comunicadosprensa/Documents/2019/COMUNICADO_10_MEDICION_POBREZA_2008_2018.pdf) (consulta: 22 de octubre de 2021).

- Chihu Amparán, A. y A. López Gallegos, La construcción de la identidad colectiva en Alberto Melucci. *Polis*, vol. 3, núm. 1, 2007, pp.125-159. Disponible en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S187023332007000100006](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S187023332007000100006)
- Durkheim, Émile, *La educación moral*, 2ª ed., Buenos Aires, Losada, 1997, 318 p.
- Enlace Zapatista, *Archivo histórico. Declaraciones*. Disponible en <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/category/declaraciones/> (consulta: 15 de octubre de 2021).
- Estivil, Jordi, *Panoramas de la lucha contra la exclusión social. Conceptos y estrategias*. Ginebra, Oficina Internacional del Trabajo, 2003, pp. 19-20.
- Fukuyama, F., *Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*, Barcelona, Deusto, 2019, 208 p.
- García, C.J., “El momento de la aplicación en la filosofía moral y política de Charles Taylor. Presupuestos hermenéuticos para una democracia moderna intercultural”, *Presente, pasado y futuro de la democracia*, 2009, pp. 487-496. Disponible en <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/94265/1/El%20momento%20de%20la%20aplicaci%C3%B3n%20en%20la%20...pdf>
- Giménez, G., “La concepción simbólica de la cultura”, *Teoría y Análisis de la Cultura*, vol. 1, México, Conaculta/ICOCULT, 2005, pp. 67-87. Disponible en [https://pics.unison.mx/SemyAct/LA\\_CONCEPCION\\_SIMBOLICA\\_DE\\_LA\\_CULTURA%5B1%5D.pdf](https://pics.unison.mx/SemyAct/LA_CONCEPCION_SIMBOLICA_DE_LA_CULTURA%5B1%5D.pdf)
- , “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, *Frontera Norte*, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre, 1997, pp. 9-28. Disponible en <https://fronteranorte.colef.mx/index.php/fronteranorte/article/viewFile/1441/891>
- Gómez S., A., “Identidades colectivas y discursos sobre el sujeto indígena”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, núm. 41, mayo-junio, 2005, pp. 1-24. Disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/623/62304110.pdf>
- Hewitt, C., *La modernización de la agricultura mexicana, Siglo XXI*, México, 1978, 250 p. Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), Encuesta Intercensal 2015. Disponible en <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/default.html#Tabulados> (consulta: 20 de octubre de 2021).
- , Hablantes de lengua indígena. Disponible en [http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/lindigena.aspx#:~:text=En\\_\\_%20M%C3%A9xico%207%2C364%2C645%20personas%20de,ind%C3%ADgena%2C%2012%20no%20hablan%20espa%C3%B1ol](http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/lindigena.aspx#:~:text=En__%20M%C3%A9xico%207%2C364%2C645%20personas%20de,ind%C3%ADgena%2C%2012%20no%20hablan%20espa%C3%B1ol) (consulta: 22 de noviembre de 2021).
- López, E., *El análisis de contenido tradicional*, Madrid, Alianza, 2002.

- Mercado M. A. y Hernández O., A., “El proceso de construcción de la identidad colectiva”, *Convergencia*, vol. 17, núm. 53, 2010, pp. 229-251. Disponible en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1405-14352010000200010&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352010000200010&lng=es&tlng=es)
- Michel, G., *Ética política zapatista una utopía del siglo XXI*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 2003, 264 p.
- Myasoedov, O. y Korykhalova, E., “Documental: L@s sin rostro (28 aniversario del EZLN)”, *Rebelión Noticias*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=KrbWtDFFGck> (consulta: 25 de marzo de 2022).
- Taylor, C., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, 246 p.
- Zárate O., J. F., “La identidad como construcción social desde la propuesta de Charles Taylor”, *Eidos*, núm. 23, julio-diciembre, 2015, pp. 117-134. Disponible en <http://dx.doi.org/10.14482/eidos.23.189>



## Exclusión y vulnerabilidad en los procesos de salud

*Verónica Gil Montes*  
*Tadeo Hamed Liceaga Carrasco*

EN DICIEMBRE DE 2019 SE REPORTARON en la provincia de Wuhan, en China, los primeros casos de una enfermedad que se caracterizaba por provocar insuficiencia respiratoria, además de ser muy contagiosa y causar la muerte de forma rápida; se identificó que esta enfermedad era provocada por un coronavirus (SARS-CoV-2). Un mes después, el 9 de enero de 2020 la Organización Mundial de la Salud (OMS) informó sobre este virus y el primer caso de esta enfermedad detectado en México fue el 27 de febrero de 2020. El 11 de marzo la OMS oficializó que el mundo se encontraba ante una emergencia sanitaria: la pandemia de covid-19. Han transcurrido dos años en los que hemos pasado de una situación de emergencia sanitaria con medidas restrictivas de confinamiento a este momento en que dichas medidas se han flexibilizado. Si bien se observa un alto índice de contagios, los casos graves de enfermedad son los menos; esto se debe principalmente al programa de vacunación que inició en nuestro país el 24 de diciembre de 2020.

Las epidemias no son eventos nuevos en la historia de la humanidad; por lo que es interesante observar cuál ha sido el contexto en el que han aparecido. La fiebre española, conocida también como “peste roja”, “muerte púrpura” o “tracazo”, llegó a nuestro país en 1918:

Los reportes de la presencia de casos en más de la mitad del territorio nacional y el número inusitado de muertes obligaron a las autoridades federales a adoptar medidas más agresivas, por lo que el Congreso de Salubridad General<sup>1</sup> organizó en alrededor de cinco objetivos: identificar y aislar los casos,

---

<sup>1</sup> Se constituyó en 1917 con carácter independiente con el objetivo de atender un problema de salud pública consistente en la falta de higiene que afectaba a toda la República.

controlar el espacio público, limitar los movimientos de la población y educar e incidir en la conducta de la gente.<sup>2</sup>

En 1918 el sistema de salud en México empezaba a esbozarse tras los ideales de la Revolución Mexicana, a partir de ese año y hasta 1943 se promovieron diversas políticas de salud en dos sentidos: el primero, en tener más recursos para atender enfermedades contagiosas y prever posibles epidemias, debido a la experiencia de la fiebre española y, el segundo, tener una cobertura sobre la mayor población posible. En 1943,<sup>3</sup> con la formación del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) y la Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA), se estableció la primera reforma al Sistema de Salud.

La cobertura de atención se amplió para atender a la población asalariada y brindar servicios de salud a más sectores trabajadores. Se crearon los sistemas de salud para los trabajadores de Petróleos Mexicanos y el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE). Si bien con la creación de este sistema de salud se pretendía que la cobertura en salud fuera suficiente y real, no sucedió así, ya que nunca se ha alcanzado una cobertura total de la población, sobre todo de quienes viven en condiciones precarias. Ya en la década de 1980, con el establecimiento de las políticas neoliberales, con las cuales el Estado invirtió poco en los rubros de salud, se empezaron a propiciar “el gasto de bolsillo” y “el gasto catastrófico en los eventos de salud”, esto implicó que los trabajadores hicieran gastos en salud para atender sus necesidades de tratamiento ante diversas enfermedades, desde una gripe hasta las que requerían algún tipo de atención hospitalaria, ya que las instituciones del sector gubernamental no contaban con medicinas suficientes, con médicos especialistas, o con una estructura hospitalaria que diera

---

El Congreso de Salubridad General era un órgano constitucional que dependía directamente del presidente de la República, y tenía la facultad jurídica de emitir disposiciones y normas de observancia general en materia de salubridad. Véase J.R. Cossío Díaz *et al.*, “Reflexiones constitucionales sobre el Consejo de Salubridad General”, *Gaceta Médica de México*, núm. 149, 2013, pp. 356-362.

<sup>2</sup> Ryan M. Alexandre, “The Spanish flu and the sanitary dictatorship: Mexico’s response to the 1918 influenza pandemic”, citado en: O. Gómez-Dantés, “El ‘trancazo’, la pandemia de 1918 en México”, *Salud Pública Mex*, núm. 62, 2020, pp. 593-597.

<sup>3</sup> Cfr. P. Dieterlen, *Justicia distributiva y salud*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 21-22.

la atención necesaria. Este sistema político y económico llamado *neoliberal*, establecido durante más de cuatro décadas, ha traído consecuencias graves en la distribución de la riqueza, en la oportunidad de trabajo, en la vida cotidiana, lo cual ha repercutido ampliamente en el rubro que nos ocupa: la salud.

Durante los dos años que hemos padecido esta pandemia se han visibilizado diversos problemas de carácter social, económico, político, que, si bien ya estaban presentes, se agudizaron en el confinamiento. Esta emergencia sanitaria visibilizó las fracturas en el sistema sanitario en México e hizo evidentes los problemas de salud que ya padecía la población mexicana, como el incremento de enfermedades crónico-degenerativas (diabetes, hipertensión, cardiopatía, obesidad). Por lo anterior se considera que nuestro país transita por una *sindemia*.<sup>4</sup>

El concepto de *sindemia* se utiliza para explicar cómo dos o más enfermedades interactúan entre sí causando severos daños en la salud. Pero el componente esencial de este término no radica en el aspecto biológico, sino en los referentes socioeconómicos y ambientales que promueven ambientes vulnerables, favorables a que la población con menos posibilidades económicas, educativas y de desarrollo en general se halle más expuesta a enfermarse.

Para reflexionar sobre la situación de la salud en nuestro país se deben observar los siguientes factores: el sistema de salud, su planeación y desmantelamiento, y el incremento de enfermedades preexistentes crónico-degenerativas que en muchos casos han derivado de estilos de vida vulnerables establecidos por las condiciones socioeconómicas.

Definir la noción de *salud* debe suponer el conocimiento de la diversidad de contextos sociales, políticos o económicos de las poblaciones. Existe una definición oficial en la que se hace alusión a un estado de bienestar equilibrado: “La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”.<sup>5</sup> No podemos

---

<sup>4</sup> Sindemia: es un neologismo que combina sinergia y pandemia, acuñado en la década de 1990 por el antropólogo Merrill Singer a partir de una serie de estudios acerca de los problemas de adicción y otras enfermedades.

<sup>5</sup> Cfr. Esta definición se presentó en el preámbulo de la Constitución de la Organización Mundial de la Salud, celebrada en Nueva York del 19 de junio al 22 de julio de 1946, firmada el 22 de julio de 1946 por los representantes de 61 Estados (Official Records of the World Health Organization, núm. 2, p. 100), y entró en vigor el 7 de abril de 1948. La definición no ha sido modificada desde 1948. Disponible en <https://www.who.int/>

pensar que en todos los seres humanos se presenta un estado completo de bienestar; la salud es un proceso en el cual se relacionan la salud/enfermedad/atención/cuidado, supone un hacer comunitario, y son los sujetos quienes por medio de su vida cotidiana desarrollan formas de estar “saludables” o “enfermas”, es decir, en este proceso intervienen elementos como el tipo de trabajo, las formas de alimentarse, las prácticas de recreación, las condiciones socioeconómicas, las políticas, y el proceso completo al establecer cómo se sostiene la condición salud/enfermedad, el tipo de atención médica y el cuidado que se realiza en relación con esta condición.

Para un primer análisis de los contextos de salud en México es importante observar cuáles son los determinantes sociales de la salud (DSS), propuesta de trabajo que la OMS planteó en 2005 para analizar la problemática en este rubro. Por medio de esta iniciativa se construyó un documento para abordar de manera integral los problemas de salud.

Por determinantes sociales de la salud se entienden los determinantes estructurales y las condiciones de vida que son causa de buena parte de las inequidades sanitarias entre los países y dentro de cada país. Se trata en particular de la distribución de poder, los ingresos y los bienes y servicios; las circunstancias que rodean la vida de las personas, tales como su acceso a la atención sanitaria, la escolarización y la educación; sus condiciones de trabajo y ocio; y el estado de su vivienda y entorno físico. La expresión “determinantes sociales” resume pues el conjunto de factores, sociales, políticos, económicos, ambientales y culturales que ejercen gran influencia en el estado de salud.<sup>6</sup>

A partir de esta propuesta de trabajo y análisis sobre los problemas alrededor del acceso a la salud, como un estado de bienestar, se empezó a tener en cuenta que el acceso al bienestar en salud no dependía solamente de la persona que padecía alguna enfermedad, sino que se asume como un proceso en

---

es/about/frequently-asked-questions#:~:text=%C2%ABLa%20salud%20es%20un%20estado,ausencia%20de%20afecciones%20o%20enfermedades%C2%BB (consulta: 1 de junio de 2022).

<sup>6</sup> Comisión sobre Determinantes Sociales de la Salud, informe de la Secretaría, 62ª Asamblea Mundial de la Salud. Punto 12.5 del orden del día provisional, 16 de marzo de 2009. Disponible en [https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf\\_files/A62/A62\\_9-sp.pdf](https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/A62/A62_9-sp.pdf) (consulta: 7 de enero de 2022).

el que se entrecruzan diversos factores, como el cuidado, la alimentación, el tipo de actividad física, hábitos de sueño, entre muchos otros, mismos que se podían encontrar determinados por los DSS en los ámbitos social, económico y político. En términos estructurales, los componentes más importantes que determinan la salud de las personas se describen a continuación.

La desigualdad en la distribución de los recursos económicos, es decir, las condiciones de pobreza, alimentación, vivienda, higiene, acceso a instituciones de salud (hospitales, centros de atención comunitaria, atención médica) y condiciones sociodemográficas como el género, la edad, la estructura cultural en las comunidades y hasta el tipo de trabajo que se desarrolla, son factores que determinan los procesos de salud-enfermedad y construyen un estilo de vida, el cual determina cómo se vive y construye la salud. A partir de estas formas podemos entender entonces cómo no existe un proceso de salud individual, sino más bien los problemas de la salud se construyen de manera colectiva. Es importante establecer cómo los diversos factores sociodemográficos determinan las condiciones para tener una buena calidad de vida. El componente cultural y familiar determina también la manera en que construimos nuestros procesos de salud-enfermedad, y se establece “un estilo de vida” a partir de estos determinantes sociales de la salud.

Tales determinantes pueden ser considerados como marcadores sobre la salud y deberían ser integrados en las diversas propuestas de trabajo para que de esa manera se hagan patentes los problemas reales sobre los procesos de salud-enfermedad a los que se enfrenta la población mexicana. Como ya se mencionó, el problema de las enfermedades crónico-degenerativas es un detonante continuo de cómo se ha enfrentado la pandemia del covid-19. En nuestro caso, pensar en la noción de sindemia ayuda a incorporar los DSS respecto a nuestra situación actual para analizar cómo hemos transitado esta enfermedad y hacer visibles los diversos factores sociales, económicos y políticos que abonan a la fractura de nuestro sistema en salud y dan lugar a establecer la exclusión social sobre los procesos de salud-enfermedad.

### **La exclusión social: vulnerabilidad-desafiliación social**

La *exclusión social* es un término que René Lenoir acuñó en un trabajo titulado “Les Exclus: Un Francaise ser dix”, publicado en 1974, debido al debate que se generó en la década de 1970 en el cual las personas en situación de

pobreza no estaban incluidas en los sistemas de seguridad social. El término fue utilizado en contraposición al concepto de *pobreza* y se estableció como un proceso, es decir, la exclusión social incluye sustentos multirreferenciales y causales, no sólo está determinada por aspectos económicos, sino también por aspectos sociales, políticos o de género, entre muchas otras causas.<sup>7</sup>

La exclusión social se relaciona con el bienestar de las personas, con sus derechos, es decir, la observamos en el ámbito del trabajo, la salud, la educación, vivienda o en la calidad de vida. Robert Castel entiende la exclusión social como producto de “la crisis”, que no es más que la degradación de los trabajos asalariados, en condiciones precarizadas, ganando mucho menos por el tipo de formación y trabajo laborado. Debemos recordar que las garantías obtenidas por medio del Estado de bienestar se han ido perdiendo, y si bien se puede contar con un trabajo y los mínimos de bienestar (salud, vivienda y educación), es importante notar que éstos no pueden ser cubiertos de forma satisfactoria,<sup>8</sup> pues como consecuencia las personas en general se han tenido que hacer cargo de construir un soporte que permita el reconocimiento de sus derechos, aunque sea de manera mínima.

El concepto de *exclusión social* en el estudio económico-social es importante para identificar los diversos factores que contribuyen al detrimento de las condiciones sociales que permiten el desarrollo de las personas, y de esta manera conocer las causas estructurales que dan origen a dicho fenómeno en los rubros de bienestar.

El concepto de exclusión social, en contraste con el de pobreza, no sólo considera los recursos individuales o de los hogares, sino también pone el foco en los recursos de las comunidades locales. Room (2000) señala que la exclusión social puede ayudar a identificar más directamente a aquellos individuos, hogares y comunidades que están sufriendo múltiples desventajas, así como el nivel de degradación en que se encuentran sus recursos colectivos y sus vínculos con la sociedad en general. En este sentido, la exclusión social contribuye a reco-

---

<sup>7</sup> Cfr. C. Leyton Navarro y G. Muñoz Arce, “Revisitando el concepto de exclusión social: su relevancia para las políticas contra la pobreza en América Latina”, *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, núm. 65, Caracas, Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo, 2016, p. 40.

<sup>8</sup> Robert Castel, “¿Por qué la clase obrera ha perdido la batalla?”, *Archipiélago*, núm. 48, 2001, pp. 37-48.

nocer y enfrentar situaciones extremas de desventaja social de una forma más compleja que la que posibilita el enfoque de pobreza tradicional.<sup>9</sup>

En la década de 1980 el término de exclusión social fue adoptándose cada vez más para dar paso a nuevas condiciones sociales de desventaja propiciadas por el contexto social y económico; el 29 de septiembre de 1989 el Consejo de Ministros de Asuntos Sociales de la Comunidad Europea adoptó una resolución para combatir la “exclusión social”, en ésta se introduce un texto que señala el carácter multidimensional y diverso de la realidad que se pretende hacer visible por medio de esta noción.

[...] las causas de dichos procesos se encuentran en las evoluciones estructurales y socioculturales de nuestras sociedades, y en particular, la evolución del empleo... Por tanto, se han otorgado diferentes matices y significados al vocablo exclusión social, lo que implica la circunscripción del término a un mayor número de categorías y sectores sociales pero, sobre todo, acentuando aspectos como el desempleo, el trabajo precario y con escasa remuneración, la dificultad de acceso a la vivienda y las transformaciones sociales a las que tiene que hacer frente el sistema educativo.<sup>10</sup>

La noción de exclusión social es un término que no es fácil de usar, sobre todo porque se utiliza en contraposición al concepto de pobreza, pero al ser un concepto que se construye a partir de múltiples referentes (sociales, económicos, políticos), se incorpora la complejidad de analizar no sólo el fenómeno en relación con la estructura, sino también los múltiples factores sociales por los cuales se establece.

Si bien se puede pensar respecto al fenómeno de la pobreza y exclusión social que tienen características en común, no necesariamente aquellos que padecen exclusión social son pobres. Tezanos observa que la pobreza se puede señalar en diversos contextos sociales a partir de parámetros que son considerados en un momento histórico como el mínimo vital para vivir adecuadamente. “El pobre es el que carece de estos medios y, por lo tanto, lo es

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>10</sup> Magdalena Jiménez Ramírez, “Aproximación teórica de la exclusión social: complejidad e imprecisión del término”, *Estudios Pedagógicos*, vol. xxxiv, núm. 1, 2008, pp. 173-186.

en un sentido contextual, en función del propio desarrollo global y de los estándares de la sociedad en la que vive”.<sup>11</sup>

La noción de exclusión social, por tanto, puede establecerse en relación con la pobreza, por la capacidad de tener acceso a los mínimos de bienestar, pero además se consideran otros factores que no están determinados por la estructura económica y se construyen a partir de condiciones sociales, políticas, ideológicas, por lo que esta noción permite explicar situaciones de vulnerabilidad a las que las personas están expuestas por su condición de vida. También nos permite observar situaciones de la vida cotidiana que sobrepasan el contexto económico; por consiguiente, al dar cuenta de la exclusión social se debe realizar un análisis multifactorial de diversas situaciones en el ámbito social.

Robert Castel hace hincapié en que el término adecuado para la exclusión social será *desafiliación social*; es un proceso que debe ser considerado a partir de diversos elementos, y el contexto histórico social es determinante para entender dicho proceso. En su libro *La metamorfosis de la cuestión social*,<sup>12</sup> el autor realiza un recorrido histórico de las condiciones laborales y pone de manifiesto las desigualdades que se construyen a partir de sociedades que han disminuido la atención a sus trabajadores y de aquellos que no acceden a espacios laborales constituidos formalmente; el planteamiento es muy actual porque permite entender cómo se han desgastado los soportes sociales para la población en general en relación con los aspectos laborales: precariedad en el empleo, bajos salarios, subempleos, etcétera. En este sentido, se propone observar que existen espacios de cohesión social establecidos a partir de la inclusión en el modelo productivo-económico, cada vez más reducidos por el establecimiento del Estado liberal, y quienes no se encuentran en estos espacios acceden a zonas de vulnerabilidad social, lo que él denomina *desafiliación social*. Con este término se trata de dar cuenta de que la exclusión debe ser analizada y observada como un proceso multirreferencial y no sólo como la negación a los mínimos de bienestar respecto de procesos económicos, sociales o de salud.

---

<sup>11</sup> José Félix Tezanos, *Tendencias en desigualdad y exclusión social. Tercer foro sobre tendencias sociales*, Madrid, Sistema, 1999, p. 17.

<sup>12</sup> Robert Castel, *La metamorfosis de la cuestión social: una crónica del salariado*, Argentina, Paidós, 1997, p. 398.

La decisión para utilizar el término “desafiliación” radica en que el concepto de exclusión parecería reflejar, para Castel, una inmovilidad y designar en cierta medida un estado o diversos estados de privación, y con ello soslayarse los procesos que generan esos estados de privación. Además, el término exclusión provoca la sensación de referirse a una sociedad que al parecer está dividida en dos: los que se encuentran afuera –los excluidos– y los que se localizan adentro –los incluidos–, como si no existieran matices de afiliación en función de los distintos niveles y escalas del orden y de la estructura social.<sup>13</sup>

Respecto del análisis social de los espacios de precariedad se han construido indicadores sociales, como son los DSS, que sin lugar a dudas han permitido tener una visión panorámica sobre el problema de la desigualdad y precariedad en salud, así como en otros aspectos del nivel de vida en nuestra sociedad; pero es de suma importancia dar cuenta de cómo la población transita a los espacios de vulnerabilidad y precariedad, estableciéndose así los diversos procesos de desafiliación social. “Cuando se habla de desafiliación se tiene como objetivo visualizar no tanto una ruptura sino un recorrido hacia una zona de vulnerabilidad –esa zona inestable que mezcla la precariedad del trabajo y la fragilidad de los soportes de proximidad–”.<sup>14</sup>

En este sentido, la noción de *vulnerabilidad* se establece a partir de las diversas situaciones económicas y sociales por las que las personas transitan; no es una noción única, ya que existen tantos espacios de vulnerabilidad como situaciones sociales en un contexto histórico-social determinado.

La exclusión social (desafiliación social) es un proceso colectivo en el cual se observan varias afectaciones a los diversos grupos vulnerables en nuestra sociedad; para referirse a su análisis se han propuesto algunos planteamientos: Magdalena Jiménez Ramírez<sup>15</sup> expone el planteamiento de Juárez, Renes y colaboradores, quienes distinguen tres zonas que dan cuenta de este fenómeno de desafiliación social.

---

<sup>13</sup> N. Arteaga Botell, “Vulnerabilidad y desafiliación social en la obra de Robert Castel”, *Sociológica*, año 23, núm. 68, septiembre-diciembre, p. 165.

<sup>14</sup> *Idem*.

<sup>15</sup> Magdalena Jiménez Ramírez, “Aproximación teórica de la exclusión...”, *op. cit.*

1. Zona de integración: caracterizada por un trabajo estable y por unas relaciones familiares y vecinales sólidas.
2. Zona de vulnerabilidad: zona inestable en lo que se refiere al empleo y a la protección, con las consiguientes repercusiones en los soportes familiares y sociales.
3. Zona de exclusión: se construye desde la inestabilidad en el empleo, la renta y la desprotección, pero conformada como expulsión y no simplemente como precarización o como carencia, y a la vez se combina el aislamiento social.<sup>16</sup>

### **La exclusión y vulnerabilidad en la salud**

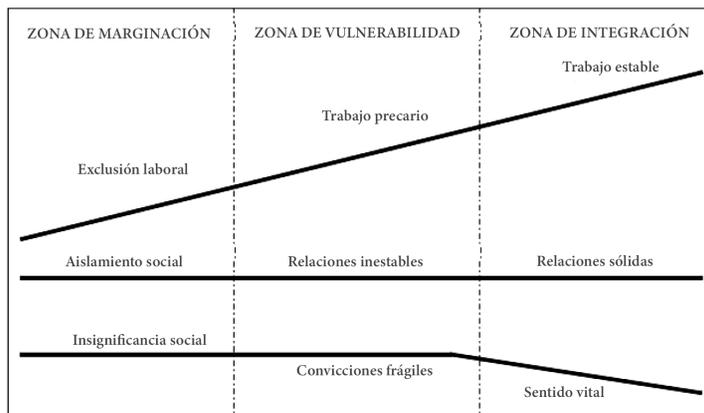
Como se ha expuesto, los espacios de vulnerabilidad y la desafiliación social (exclusión social) se establecen a partir de diversos procesos. Existen pues elementos culturales, económicos, políticos, de género y hasta psicosociales que se entrecruzan y ponen de manifiesto diversas desigualdades para acceder a una vida que beneficie la construcción de la salud como un proceso cotidiano. La situación sobre la salud en nuestro país se construye mediante una diversidad de fenómenos que deben observarse de manera integral, ya que al combinarse las desigualdades económicas, sociales, culturales y políticas se observan carencias estructurales que permiten el acceso a zonas vulnerables desfavorables para tener acceso y cubrir necesidades básicas como educación, vivienda, trabajo y salud.

La desafiliación social (exclusión social) en muchos casos no es notoria, se presenta por múltiples factores y se da por detrimento en los estilos de vida, que pueden ser vistos como lo común, ya que no siempre se tiene acceso a condiciones de vida favorables, pues se carece de agua, una escuela cerca, acceso rápido a un espacio de trabajo seguro, etcétera; un sinnúmero de factores que se observan en la desigualdad social y que se pueden identificar como exclusión social con respecto a la atención en salud. Esto último se puede observar en los estilos de vida que se han construido para dar respuesta a un sistema cada vez más voraz y concentrado en “quitar” a los sujetos las posibilidades de tener calidad de vida.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 177.

## La exclusión social como proceso



Fuente: Juárez *et al.*, "Población, estructura y desigualdad social", V Informe sociológico sobre la situación social en España. Síntesis, *Documentación social. Revista de estudios sociales y de sociología aplicada*, núm. 101, 1995, pp. 67-132.

En cuanto a los procesos de salud-enfermedad se debe poner atención tanto a las situaciones sociales, que se manifiestan en la vida cotidiana, como a los aspectos políticos y económicos que se presentan en las estructuras de gobierno, que han imposibilitado el acceso de la población a una adecuada protección en salud. Entendemos que los procesos de salud-enfermedad-atención están determinados tanto por las desigualdades económicas y sociales, como por el acceso a la atención requerida para tener una vida saludable. "De forma más concreta, el concepto de exclusión de la protección social de la salud puede entenderse como la imposibilidad de un individuo de obtener por medio de uno o varios de los subsectores (seguridad social, público o privado) la garantía de acceso a la salud en una forma adecuada".<sup>17</sup>

Una vez superada la visión económica, tendríamos que pensar la exclusión social en todos sus ámbitos y en este caso en particular con respecto a la salud, como una privación de oportunidades para tener acceso a un bien común: la salud. La exclusión social es una privación y no participación de los sujetos en sus contextos inmediatos. Esto se presenta a partir de una serie de restricciones que se dan en las sociedades modernas.

<sup>17</sup> M. Innamorato Padrón y P. Reyes Román, "Exclusión social y exclusión en salud: apuntes teórico-conceptuales y metodológicos para su estudio social", *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año XLIII, núm. 128, mayo-agosto de 2010, p. 822.

¿Cómo se pueden identificar los espacios de vulnerabilidad o los procesos de exclusión social respecto a la salud? En sentido obvio podríamos proponer observar las condiciones de la vida cotidiana de la población, pero en cuanto a establecer procesos más concretos resulta importante tomar en cuenta los diversos factores de vulnerabilidad que se presentan en la población relacionados con sus procesos de salud-enfermedad.

Como ya se mencionó, Robert Castel señala que la desafiliación social no constituye un estado de cosas, sino un proceso. Respecto del binomio salud-enfermedad, la vulnerabilidad se deriva de condiciones poco favorables de vida determinadas por la situación laboral, estructura social y familiar, vivienda, acceso digno a los requerimientos básicos del desarrollo personal, según la estructura social, además de la relación que el sujeto construye con sus procesos de salud-enfermedad. “Las situaciones de marginalidad y delincuencia, la discriminación racial o de género, la exclusión social y los problemas de salud mental, entre otros, llevan a la afirmación de que existen espacios de *vulnerabilidad*”.<sup>18</sup>

Castel propone observar la vulnerabilidad a partir de conocer los soportes institucionales que tienen los sujetos, es decir, conocer la posibilidad de que la institución social construya para que los sujetos se desarrollen y puedan tener acceso a espacios comunes en el ámbito de lo social; si no acceden a estos espacios entonces se observan como desafiados y vulnerables. Estas condiciones se establecen por mecanismos económicos, culturales, sociales, que dan pie a la producción de condiciones poco favorables para el desarrollo de los sujetos en la sociedad. Es importante destacar que estas condiciones si bien se observan como espacios económicamente deprimidos, “pobres”, también son producidos por condiciones de vida “rápidas”, “enajenadas”, en las que se desdibuja a los sujetos y se priorizan ciertas condiciones de vida “adecuadas”, pero no por eso realmente podemos pensar que tienen acceso a espacios saludables o a observar y conocer sus procesos de salud/enfermedad.

Los espacios de vulnerabilidad se pueden observar con base en el tipo de padecimientos/enfermedades que existen en ciertos grupos. Éstos se dan por las condiciones de acceso a un nivel de vida adecuado, es decir, la posibilidad

---

<sup>18</sup> Grettchen Flores-Sandí, “Gestión de la accesibilidad y derecho a la salud”, *Acta Médica Costarricense*, vol. 54, núm. 3, julio-septiembre, 2012, p. 183.

de disfrutar y construir espacios de acción adecuados para enmarcar aquello que se llama el “el buen vivir”, una noción traída a discusión para realizar un análisis de los procesos de construcción de ambientes favorables, en contraposición a lo que autores como Lavat y Dardot han analizado, como pensar el neoliberalismo como una forma de vida y lo que esto repercute en el hacer de los sujetos.

El sujeto neoliberal vive en lo inmediato, desarrolla una forma de pensarse como una mercancía y su valor agregado es todo aquello que le puede dar una mejor posición, ya sea material, laboral o económica. Esta construcción del sujeto se contrapone con la noción del “buen vivir”, que se rescata del pensamiento de los pueblos originarios. En las grandes ciudades el buen vivir se debe construir a partir del acceso a una buena alimentación, transporte eficiente, rápido y seguro, espacios de esparcimiento, obviamente acceso a los sistemas de salud previstos por el Estado. Lo cierto es que la población en general se encuentra en espacios de vulnerabilidad establecidos por condiciones tanto económicas como de género, sociales, orientación sexual, discapacidad, edad, situación territorial, de raza y etnia, y por ende se da un sentido de exclusión social respecto de los procesos de salud-enfermedad.

Ahora bien, es importante entender que la vulnerabilidad en salud se establece a partir de la falta de protección de grupos de población que por sus condiciones de vida no son atendidos por las instituciones públicas de salud ni por las privadas.

La vulnerabilidad, al igual que la *desafiliación social*, son multidimensionales y estructurales, consecuencia de diversos determinantes sociales, como: una situación económica desfavorable, la escolaridad, el género y poco acceso a vías de comunicación. Estos determinantes que no se atienden, al interactuar entre sí generan los obstáculos que la población presenta respecto a la atención de su salud.

Otro factor que se debe tomar en cuenta y que se observa a partir de estas condiciones es el vínculo social que se ha fracturado en nuestras sociedades. Los soportes familiares, de amistad, llevan al extremo la situación de vulnerabilidad y exclusión en la vida cotidiana; ejemplo de esto son los procesos de cuidado respecto a situaciones de salud crónicas que demandan tiempo, dinero y diversas condiciones sociales que no pueden ser solventadas por los miembros de la familia y que en general se recargan en el hacer femenino. De esta manera, es patente la exclusión del sector de salud y bienestar para el otro: la persona que cuida se aísla, no duerme, se mete en un círculo de

degaste emocional y físico, es decir, en una zona de vulnerabilidad y exclusión, en una relación marginal con los otros en donde se expone y se enferma.

El terreno de la salud también debe ser comprendido en su aspecto simbólico, en donde convergen elementos biológicos, económicos y a la vez prácticas culturales y sociales. Se debe considerar que los procesos de salud-enfermedad se dan de manera distinta entre los diversos sectores de la población, ya que se originan por diversas causas, lo que hemos mencionado como DSS y que en muchas ocasiones son elementos a considerar para el análisis de la desigual protección a la salud.

En general podemos señalar que los sujetos pueden quedar excluidos de su participación social, económica, al acceso a bienes sociales comunitarios, o incluso padecer exclusión por medio del estigma por su apariencia física, o vestimenta, debido a sus diversos contextos económicos, sociales, educativos. La exclusión se genera cuando las personas son señaladas porque no son consideradas en condiciones de igualdad con quien detenta una posición “mejor” respecto a diversas condiciones de vida.

La exclusión social (desafiliación social) es una situación presente a lo largo de la historia de la humanidad; a partir de las formas que el Estado ha considerado para otorgar bienestar social a la población, nunca ha sido suficiente. Respecto de la salud, entendemos el concepto de exclusión de la protección social “como la imposibilidad de un individuo de obtener por medio de uno o varios de los subsectores (seguridad social, público o privado) la garantía de acceso a la salud en una forma adecuada.<sup>19</sup>

El sistema de salud en nuestro país debería permitir a la mayoría de la población el acceso a la protección a la salud por lo menos desde el ámbito institucional; así que los subsistemas de salud como el IMSS, la SSA o el ISSSTE, tendrían que tener como objetivo establecer una red de apoyo institucional y disminuir las zonas de vulnerabilidad por lo menos desde el acceso a los espacios de cuidado técnico de los procesos de salud-enfermedad.

---

<sup>19</sup> OIT-OPS, “Panorama de la exclusión de la protección social en salud en América Latina y El Caribe”, Reunión Regional Tripartita de la OIT con la colaboración de la OPS, México, 1999, pp. 123-124, citado en Innamorato y Reyes, “Exclusión social y...”, *op. cit.*, p. 822.

## **Exclusión social en la protección de la salud y la pandemia de covid-19**

La población mexicana enfrentó la pandemia de covid-19 con características muy específicas de su condición de salud; las zonas de vulnerabilidad se determinaron a partir de las comorbilidades que presentaba nuestra población y no se habían atendido de manera correcta debido a una nula cultura de atención y cuidado, y a una infraestructura hospitalaria que se fue precarizando desde la década de 1980 y como consecuencia se fue perfilando una manera de tratar las enfermedades orientada a procesos de medicalización, es decir, no se atendían las causas de la enfermedad y sólo se trataban por medio de fármacos.

Sólo como un ejemplo de la situación de la salud en México podemos citar un estudio de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) presentado el 8 de enero de 2020, titulado “La pesada carga de la obesidad: la economía de la prevención”. El 73% de la población mexicana padece sobrepeso y de ésta 34% sufre obesidad mórbida. Según las proyecciones de esta organización, la esperanza de vida en México se reducirá más de cuatro años en los próximos 30 años. Se debe puntualizar que de la condición de obesidad se derivan una serie de enfermedades, como los padecimientos cardiacos y la diabetes, sólo por nombrar a las enfermedades crónico-degenerativas más comunes.

Como ya se mencionó, es importante considerar que, con un sistema de salud pública debilitado, la población en México ha tenido que practicar lo que hemos llamado “gastos de bolsillo”, y se atiende en consultorios adyacentes o en el sector privado. Esta situación fue la que prevaleció en nuestro país durante la emergencia sanitaria por covid-19 y se observó la falta de estructura, medicamentos y personal calificado, con lo cual se evidenció la vulnerabilidad y exclusión respecto a la atención sobre los procesos de salud-enfermedad. Si bien es cierto que fueron momentos complicados, debemos entender que el desgaste tanto institucional como personal ha tomado años de desmantelamiento y la pandemia apresuró a visibilizar las fracturas existentes.

El acceso al cuidado técnico de la salud ante una enfermedad grave y poco conocida fue una situación límite en la población de todo el mundo. Se observaron las desigualdades en los diversos niveles sociales y económicos; en los países con menos posibilidades económicas el desarrollo e impacto de la enfermedad fue catastrófico. En nuestro país se observó esta crisis en la

posibilidad de tener acceso a los servicios de salud y del bienestar de los sujetos. Después de por lo menos tres décadas del desmantelamiento del sistema de salud pública la crisis sanitaria derivada de la pandemia evidenció las desigualdades con respecto al derecho humano sobre la salud. Desde el establecimiento de las políticas neoliberales con respecto a la salud ya era más que evidente la necesidad de revisar los programas sobre salud pública y establecer nuevas maneras de procurar soluciones a partir de referentes que aportaran maneras más cercanas a la población de establecer procesos de cuidado sobre su salud.

En esta emergencia sanitaria se observó que en muchos casos fallecían personas con una condición precaria de salud no atendida y en algunos casos no identificada. Se observaron distintas comorbilidades, es decir, otra enfermedad además de la provocada por el virus del SARS-CoV-2. Esta situación posibilitó atender un problema rezagado de la salud en la población. ¿Quiénes presentaban alguna comorbilidad?, no se tienen datos precisos al respecto, pero se supone que eran aquellas personas que se encontraban en zonas de vulnerabilidad y, por tanto, de exclusión social. Esta afirmación obedece a la escasa capacidad del sector salud para atender a la población.

En la historia de la salud pública en México la atención de la salud ha pasado a ser un fin mercantil, pues hace mucho tiempo dejó de ser un derecho y se constituyó como un bien que se intercambia como “una mercancía”. En este contexto, se han dejado de observar los múltiples procesos de salud-enfermedad que padece la población en los que no se satisfacen sus mínimos de bienestar.

En la Encuesta Nacional de Salud (Ensanut, 2006) el 48.5% de la población no tenía ningún tipo de protección gubernamental. El IMSS está entre las instituciones con mayor porcentaje de aseguramiento, con 27.6% del total de la población, mientras que 5.2% de la población está asegurada por el ISSSTE, y sólo 0.7% paga su propio seguro médico.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Cfr. Innamorato y Reyes, “Exclusión social y...”, *op. cit.*, p. 833.

## **Posibles escenarios para disminuir la vulnerabilidad y exclusión social en la salud**

Ante la crisis sanitaria y la poca posibilidad de respuesta de las instituciones que atienden los problemas de salud, el actual gobierno ha planteado un nuevo esquema para atender los diversos procesos de salud-enfermedad, y por consiguiente reducir el ingreso a los espacios de vulnerabilidad y exclusión social.

El 1 de enero de 2020 se creó el Instituto de Salud para el Bienestar (Insabi), organismo descentralizado de la Administración Pública Federal con personalidad jurídica y patrimonio propios, sectorizado en la Secretaría de Salud. Entre algunos de sus objetivos se pueden señalar los siguientes:

- I. Prestar de manera gratuita servicios de salud y asegurar el suministro de medicamentos e insumos asociados y demás elementos necesarios para la atención a las personas sin seguridad social, de conformidad con los instrumentos jurídicos que al efecto suscriba con las instituciones integrantes del Sistema Nacional de Salud;
- II. Celebrar y proponer convenios y demás instrumentos jurídicos de coordinación y colaboración con las instituciones de salud públicas, entidades federativas y municipios, para asegurar el cumplimiento de su objeto;
- III. Coordinar las acciones para ejecutar, dar seguimiento y evaluar el cumplimiento de los instrumentos jurídicos a que se refiere la fracción anterior, de conformidad con las disposiciones generales que para tal efecto emita la Secretaría de Salud;
- IV. Proponer, a la Secretaría de Salud, adecuaciones a la normatividad reglamentaria que resulten necesarias en materia de prestación gratuita de servicios de salud, medicamentos y demás insumos asociados;
- V. Impulsar, en coordinación con la Secretaría de Salud, la implementación de redes integradas de servicios de salud en las que participen todas las instituciones públicas de salud, federales o locales, que confluyan en una zona, *a fin de garantizar la prestación gratuita de servicios de salud, medicamentos y demás insumos asociados, así como la continuidad de la misma.*
- VI. Contribuir con la Secretaría de Salud y con la participación que, en su caso, corresponda a las entidades federativas, en la planeación

estratégica de esquemas que permitan privilegiar el uso racional de los recursos humanos debidamente capacitados, del equipo médico y de la infraestructura médica. Dicha planeación se hará tomando en cuenta las redes integradas de servicios de salud;

- VII. Supervisar que, en las unidades médicas a su cargo, se cuente de manera permanente con el personal profesional, auxiliar y técnico para la salud necesario para la prestación de los servicios, con especial énfasis en las comunidades marginadas.<sup>21</sup>

Se debe conocer esta iniciativa y exponer los objetivos planteados para establecer un seguimiento y medición de los mismos. Es importante seguir visualizando los problemas alrededor de la atención a la salud para dar cuenta de las desigualdades al respecto. Si bien “los gastos de bolsillo” y la atención a “eventos catastróficos” son indicadores clave para entender cómo los sistemas de salud no cumplen sus objetivos, no se debe olvidar que quienes recurren a estas formas de acceso al cuidado sobre la salud son grupos vulnerables, ya de por sí no vistos por la sociedad en general. Estos grupos vulnerables son los adultos mayores, la población indígena, la población en situación de calle, sólo por nombrar algunos.

Los espacios de vulnerabilidad y exclusión social deben ser observados y analizados más allá de los factores económicos para señalar aspectos poco estudiados y dar cuenta de cómo y por qué se establecen espacios donde se priva la participación en los procesos de salud-enfermedad.

Para finalizar, es importante realizar diversas reflexiones alrededor de los espacios de vulnerabilidad y exclusión social con respecto a nuestros cuidados sobre la salud, por lo que observar las formas en que nos alimentamos, tratamos nuestras enfermedades, así como conocer la lógica social-sanitaria con la cual somos atendidos en las instituciones de salud, permitirá construir espacios responsables, de atención y conocimiento sobre los procesos de salud-enfermedad y de esta manera dejar de transitar por las zonas de vulnerabilidad y exclusión social, conocer la fragmentación de los sistemas de salud; en el sentido amplio, permitirá establecer una corresponsabilidad en el cuidado y atención sobre los procesos de salud-enfermedad.

---

<sup>21</sup> Gobierno de México. Disponible en <https://www.gob.mx/insabi/que-hacemos> (consulta: 30 enero 2022). El resaltado es propio.

Como se mencionó, en esta pandemia se visibilizaron las fracturas sociales, legales, administrativas y de atención a la salud que tenemos que construir. Es importante aprender de esta experiencia y de manera bilateral, sociedad-Estado, salir de los espacios de exclusión (desafiliación social) de la salud para transitar a una atención responsable que tenga como prioridad atender las causas que originan las enfermedades y no sólo establecer estadísticas que se reportan.

## Referencias

- Arteaga Botell, N., “Vulnerabilidad y desafiliación social en la obra de Robert Castel”, *Sociológica*, año 23, núm. 68, septiembre-diciembre, 2008, pp. 151-175.
- Castel, R., *La metamorfosis de la cuestión social: una crónica del salariado*, Argentina, Paidós, 1997.
- “¿Por qué la clase obrera ha perdido la batalla?”, *Archipiélago*, núm. 48, 2001, pp. 37-48.
- Comisión sobre Determinantes Sociales de la Salud, Informe de la Secretaría, 62<sup>a</sup> Asamblea Mundial de la Salud. Punto 12.5 del orden del día provisional, 16 de marzo de 2009. Disponible en [https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf\\_files/A62/A62\\_9-sp.pdf](https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/A62/A62_9-sp.pdf) (consulta: 7 de enero de 2022).
- Cossío Díaz *et al.*, “Reflexiones constitucionales sobre el Consejo de Salubridad General”, en: *Gaceta Médica de México*, núm. 149, 2013, pp. 356-362.
- Dieterlen, P., *Justicia distributiva y salud*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Flores-Sandí, Gretchen, “Gestión de la accesibilidad y derecho a la salud”, *Acta Médica Costarricense*, vol. 54, núm. 3, julio-septiembre, San José, Colegio de Médicos y Cirujanos de Costa Rica, 2012, pp. 181-188.
- Gómez-Dantés, O., “El ‘trancazo’, la pandemia de 1918 en México”, *Salud Pública Mex*, núm. 62, 2020.
- Gómez, J. E. *et al.*, “Determinantes políticos de la salud: un concepto de importancia para el profesional en salud pública”, *Avances en Salud*, vol. 3, núm. 1, 2019, pp. 45-48.
- Gutiérrez, J. P. *et al.*, “Cobertura de protección en salud y perfil de la población sin protección en México, 2000-2012”, *Salud Pública México*, núm. 55, supl. 2, 2013, pp. 83-90.

- Innamorato Padrón, M. y Reyes Román, P., “Exclusión social y exclusión en salud: apuntes teórico-conceptuales y metodológicos para su estudio social”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año XLIII, núm. 128, mayo-agosto, 2010, pp. 822.
- Jiménez Ramírez, M., “Aproximación teórica de la exclusión social: complejidad e imprecisión del término, consecuencias para el ámbito educativo”, *Estudios Pedagógicos*, vol. xxxiv, núm. 1, 2008, pp. 173-186.
- Juárez, Miguel, Víctor Renes *et al.*, “Población, estructura y desigualdad social”, V Informe sociológico sobre la situación social en España. Síntesis, *Documentación social. Revista de estudios sociales y de sociología aplicada*, núm. 101, 1995, pp. 67-132.
- Juárez Ramírez, C., Márquez Serrano, M., Salgado de Snyder, N., Pelcastre Villafuerte, B. E., Ruelas González, M. G. y Reyes Morales, H., “La desigualdad en salud de grupos vulnerables de México: adultos mayores, indígenas y migrantes”, *Revista Panamericana de Salud Pública*, vol. 35, núm. 4, 2014, pp. 284-290.
- Leyton Navarro, C. y Muñoz Arce, G., “Revisitando el concepto de exclusión social: su relevancia para las políticas contra la pobreza en América Latina”, *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, núm. 65, Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo, 2016, pp. 39-68.
- López Arellano, O., Escudero, J. C. y Carmona, L. D., “Los determinantes sociales de la salud. Una perspectiva desde el Taller Latinoamericano de Determinantes Sociales de la Salud”, *ALAMES. Medicina Social*, vol. 3, núm. 4, 2008, pp. 323-335.
- Organización Panamericana de la Salud. Disponible en <https://www.paho.org/es/temas/determinantes-sociales-salud> (consulta: 7 de enero de 2022).
- Organización Mundial de la Salud, Reducir las inequidades sanitarias actuando sobre los determinantes sociales de la salud. 62ª Asamblea Mundial de la Salud. Disponible en: [http://apps.who.int/gb/ebwha/pdf\\_files/A62/A62\\_R14-sp.pdf](http://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/A62/A62_R14-sp.pdf) (consulta: 7 de enero de 2022).
- Piñón Lerín, S., “Inequidad en salud e interculturalidad”, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 2006.
- Tezanos, J. F., Tendencias en desigualdad y exclusión social. Tercer foro sobre tendencias sociales, Madrid, Sistema, 1999.

## Autores

### **Belem Guadalupe Callejas Arteaga**

Licenciada en política y gestión social por la UAM-Xochimilco y estudiante de la maestría en políticas públicas en la misma casa de estudios; reconocida con el diploma a la investigación 2021. Actualmente participa en el curso internacional “Hacia una teoría de Gobierno”, en el Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo.

### **Joel Flores Rentería**

Licenciado en ciencias políticas y administración pública, maestro y doctor en ciencia política por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Profesor-investigador titular C en la UAM-Xochimilco, y representante titular del personal académico de la División de Ciencias Sociales y Humanidades del Colegio Académico. En su labor como investigador figuran las líneas en identidad: tolerancia e intolerancia, memoria colectiva e identidad, cultura, teoría y filosofía política. Ha publicado y coordinado múltiples libros, escrito más de 15 artículos en diferentes revistas, así como el desarrollo de capítulos de libros. Participa en el proyecto de investigación: “Entre la memoria y el olvido: la invención de las identidades”. Área de investigación: Cultura y sociedad.

### **Roberto García Jurado**

Licenciado en ciencias políticas y administración pública y maestro en ciencia política por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM; doctor en ciencia política por la Universidad Complutense de Madrid. Es profesor-investigador titular C adscrito al Departamento de Política y Cultura de la División de Ciencias Sociales

y Humanidades en la UAM-Xochimilco. Se encuentra dentro del padrón del Sistema Nacional de Investigadores nivel I. En su quehacer profesional destaca la producción académica en teoría y filosofía política, historia del pensamiento político y teoría de la democracia como sus líneas principales de investigación. Participa en el proyecto de investigación: “Interpretaciones sobre Maquiavelo”. Área de investigación: Cultura y sociedad.

### **Verónica Gil Montes**

Egresada de las licenciaturas en sociología (UAM-Xochimilco) y en psicología (UNAM). Maestra en psicología social de grupos e instituciones y doctora en ciencias sociales por la UAM-Xochimilco. Sus líneas de investigación son: memoria colectiva, identidad y experiencia, instituciones sociales, historia y subjetividad, salud y cuidado de sí, juventudes y sus procesos. Realiza acompañamiento a diversos colectivos de la sociedad civil. Actualmente es jefa del área Cultura y sociedad y docente en las licenciaturas en psicología, política y gestión social, en la maestría en psicología social de grupos e instituciones y en el doctorado en ciencias sociales. Participa en los proyectos de investigación: “Entre la memoria y el olvido: la invención de las identidades”, “Memoria colectiva: creación imaginaria en los procesos instituyentes”. Áreas de investigación: Cultura y sociedad, Procesos grupales e institucionales y sus interrelaciones.

### **Tadeo Hamed Liceaga Carrasco**

Licenciado en historia por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestro en historia y posgrado en humanidades por la UAM-Iztapalapa. Doctorante en ciencias sociales y humanidades por la UAM-Cuajimalpa. Es profesor-investigador en el Departamento de Política y Cultura de la UAM-Xochimilco. Desde 2011 desarrolla trabajo de asistencia editorial en la revista *Política y Cultura*. Sus líneas de investigación son historia intelectual de México y Francia siglos XIX y XX, historia de las religiones, historia de la ciencia y memoria colectiva e identidad. Área de investigación: Cultura y sociedad.

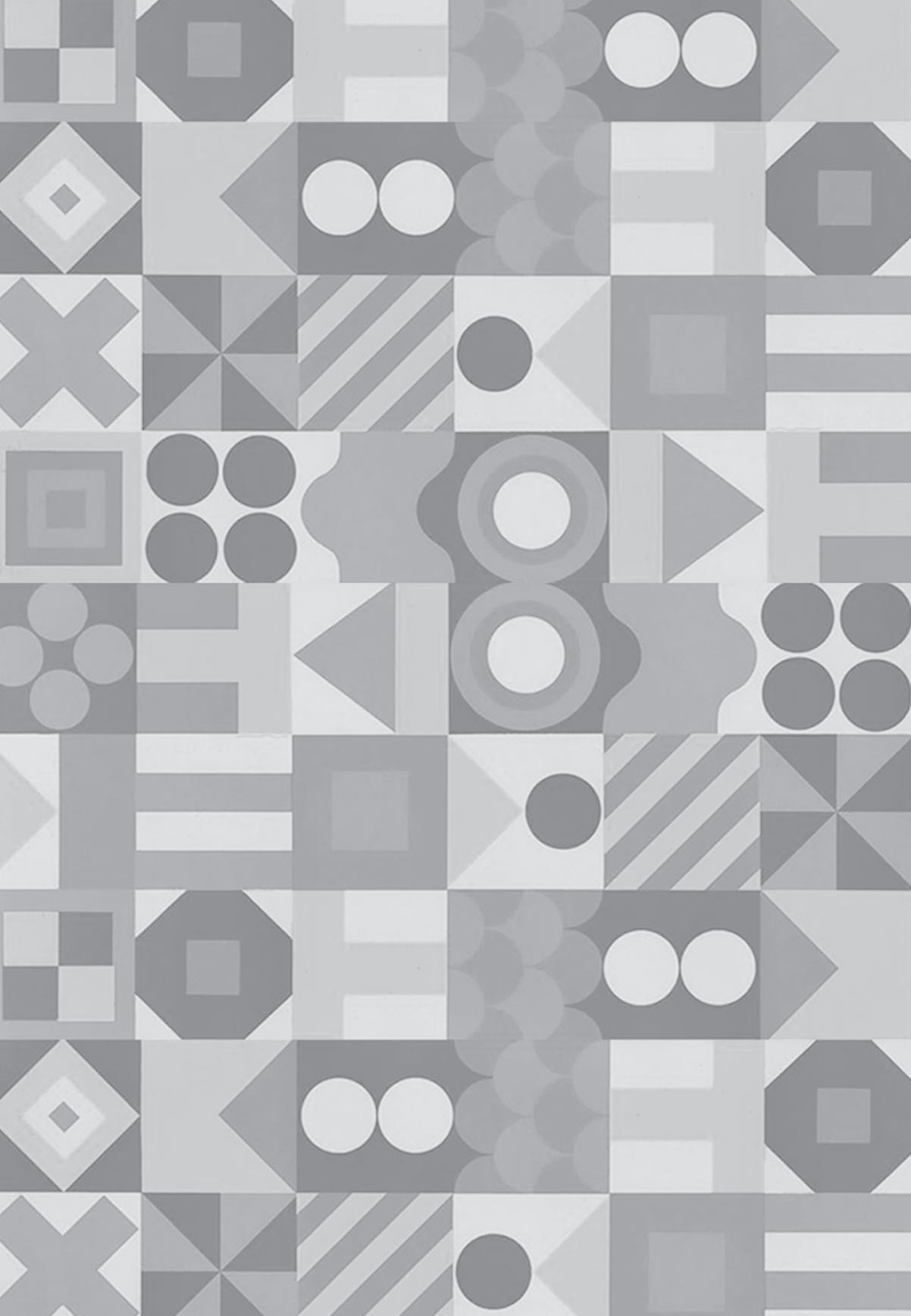
### **Tiffany Abigail Pérez Ramos**

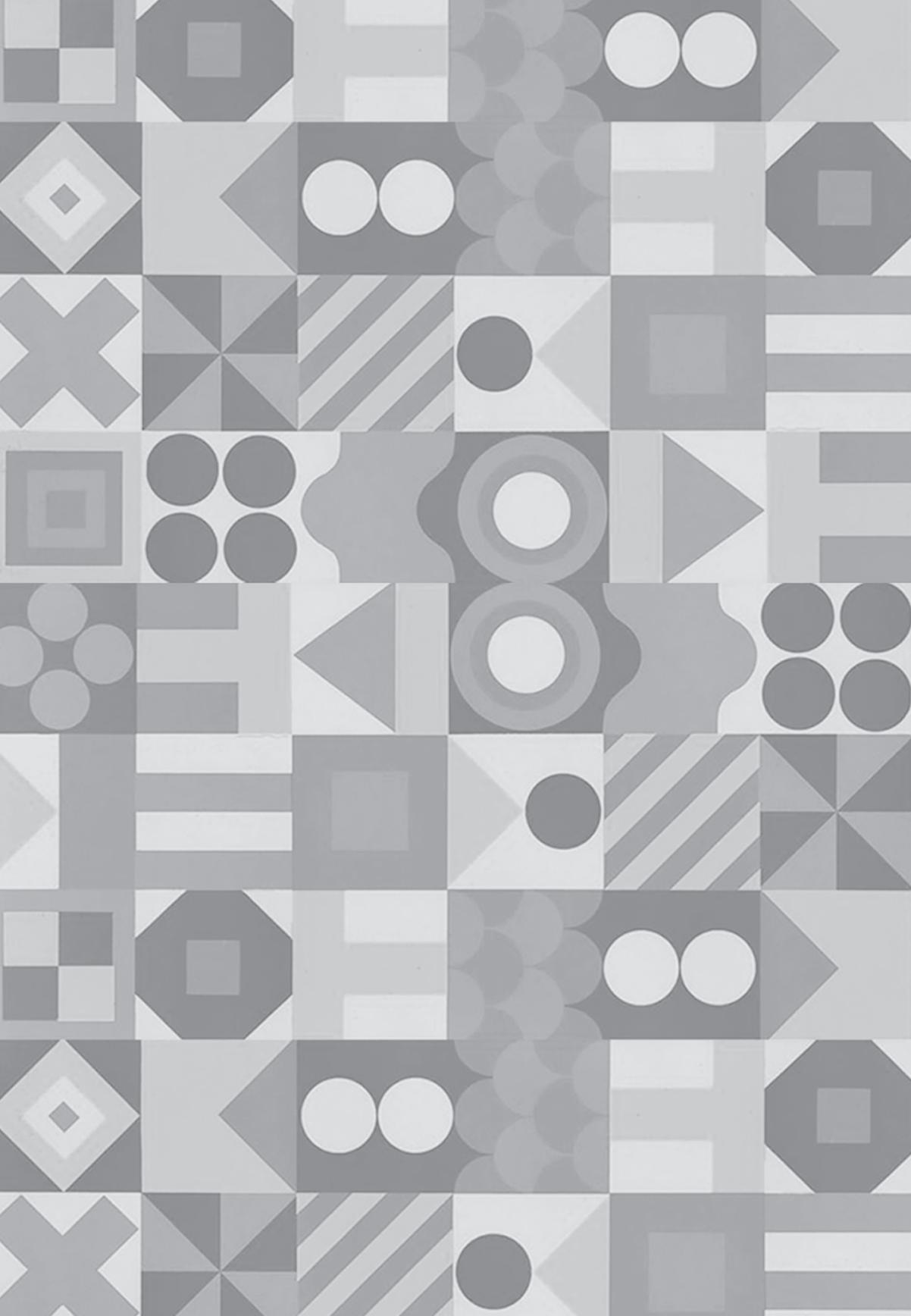
Licenciada en sociología por la UAM-Xochimilco. Actualmente se desempeña como ayudante de investigación adscrita al área Cultura y sociedad, en el Departamento de Política y Cultura de la UAM-Xochimilco.

**Angélica Rosas Huerta**

Licenciada en sociología, maestra en políticas públicas y doctora en ciencias sociales con especialidad en sociedad y territorio por la UAM-Xochimilco. Actualmente se desempeña como coordinadora y docente de la maestría en políticas públicas. Dentro de sus líneas de investigación se encuentran política social y ambiental, gestión pública y actores no gubernamentales, análisis de políticas y estudios organizacionales, así como cultura y ambiente. Participa en el proyecto de investigación: “Capacidades institucionales de gobiernos y sus instituciones para la mitigación y adaptación a los efectos del cambio climático”. Área de investigación: Cultura y sociedad.







*Territorios violentos en México: el caso de Tierra Caliente.* Mich.  
Enrique Guerra Manzo

*Cooperación internacional y conflicto ante la crisis del covid 19*  
Ana Teresa Gutiérrez del Cid y Beatriz N. Pérez Rodríguez (coords.)

*Los olvidados de Eurasia. Aportaciones desde México*  
Eduardo Palacios Cabrera et al. (coords.)

*El invierno social llega a su fin.*  
*La izquierda y el movimiento campesino (1959-1965)*  
Jaime Ortega Reyna y Juan de la Fuente Hernández

*Espacios de transformación y cambio:  
historia de los movimientos feministas en México*  
Maricruz Gómez López y Ana Lau Jaiven

*Trabajo, pobreza, pobreza laboral*  
Abigail Rodríguez, Fortino Vela Peón, Carlos García (coords.)

*Estudios y argumentaciones hermenéuticas I Versos y discurso*  
Marco Antonio Molina (coord.)

*Sistema político, participación y ciudadanías  
en la Cuarta Transformación*  
Alejandra Toscana Aparicio y Juan Reyes del Campillo (coords.)

*Maternidades en debate en el siglo XXI*  
Ángeles Sánchez Bringas (coord.)

*El esprit gaillard que ríe. Nietzsche y el envite del nihilismo*  
César Velázquez Becerril

*El léxico de la Unión Europea*  
Beatriz Nadia Pérez et al. (coords.)

*Educación en México en tiempos de pandemia: retos y perspectivas*  
José Javier Contreras Carbajal y Miguel Ángel Gallegos Cárdenas





*Reflexiones contemporáneas: exclusión/inclusión e intercambio,*

aborda teórica y empíricamente las categorías de exclusión e inclusión en la contemporaneidad, temas presentes a lo largo de la historia de la humanidad. Dichas temáticas son de suma importancia, pues si bien en gran parte del discurso social se pretende dar cabida a todas las voces, en la cotidianidad no sucede así; la heterogeneidad, lo diferente, es señalado. De ahí la importancia de reflexionar acerca de las diversas formas de construcción de lo colectivo. Los capítulos de esta obra pretenden contribuir a la reflexión y abordaje en torno al binomio exclusión/inclusión como un proceso social vital y continuo con la finalidad de ampliar las visiones en torno a coyunturas situables en el tiempo y el espacio, así como construir un debate amplio que permita pensar ambas categorías en el contexto actual, en el cual el mundo contemporáneo invisibiliza a los otros con el argumento de pensar a las sociedades modernas.

