

Capítulo 1

La identidad como proyecto. Asomos conceptuales para pensar la identidad como escenario hacia la cohesión social

Héver Míguez Monroy

Docente asistente (ECSAH)
Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD)

Resumen

La siguiente propuesta de reflexión surge de la experiencia directa que el investigador percibe en el diálogo con víctimas del conflicto armado de una de las miles de comunidades afectadas en Colombia y en Latinoamérica. En estos encuentros se revelan sentimientos de desesperanza y la fractura de la unidad comunitaria. Sin embargo, son personas que, a pesar de las adversidades y el dolor, prodigan en medio de desconfianzas y rupturas. Pero ¿cómo recomponer lo que está roto? La respuesta estriba en la comunicación, no la mediada por tecnologías, sino aquella que se da en la interacción directa, la que otorga vida, poder, significado y sentido al estar juntos. Apoyándose en las ideas de pensadores como Taylor, Castells y Touraine, esta propuesta parte de la necesidad de reconocerse como sujetos auténticos, cuyo proceso de construcción de conciencia es esencial para luego proyectarse en nuevas identidades. Estas identidades enfrentan escenarios llenos de riesgos y tensiones, pero también de posibilidades. Al final, como lo plantea el texto, el encuentro con un 'otro', representado por el patrimonio integral, se convierte en el punto de convergencia para resignificar cómo las comunidades se vinculan entre sí y se presentan ante la globalidad.

Palabras clave: reconocimiento, conflicto armado, identidad cultural.

Abstract

The following reflective proposal stems from the direct experience perceived by the researcher in dialogue with victims of the armed conflict from one of the thousands of affected communities in Colombia and Latin America. These encounters reveal feelings of hopelessness and the fracture of community unity. However, these are individuals who, despite adversity and pain, persist in extending trust amid suspicions and ruptures. But how can what is broken be restored? The answer lies in communication—not the kind mediated by technologies, but rather that which occurs through direct interaction, granting life, power, meaning, and purpose to the act of being together.

Drawing on the ideas of thinkers such as Taylor, Castells, and Touraine, this proposal emphasizes the need to recognize oneself as an authentic subject, whose process of consciousness-building is essential for projecting oneself into new identities. These identities face contexts full of risks and tensions, yet also opportunities. Ultimately, as the text suggests, the encounter with the “other,” represented by integral heritage, becomes the point of convergence for re-signifying the ways in which communities connect with one another and present themselves to the global sphere.

Keywords: recognition, armed conflict, cultural identity

Introducción

En la Colombia profunda —aquella herida por el conflicto armado y que aún no sabe transitar sus dolores y resentimientos— la apropiación y protección del patrimonio tanto arqueológico como de naturaleza son sinónimo de recuperación y fortalecimiento en el tejido y la cohesión social. Este proceso les permite a las víctimas forjar un reconocimiento fundamentado en la autenticidad de sentirse distintas, dignas y atractivas a los ojos de un mundo globalizado, capaz de valorarlas por su particularidad.

Además, procesos de protección y apropiación, dinamizan la interacción social con la participación de distintos actores y agentes locales y nacionales, civiles, de gobierno y del sector productivo, quienes se ven obligados a reconocerse intersubjetiva y críticamente. Estos aspectos promueven la creación de nuevas identidades y, en particular, de identidades culturales que, lejos de ensimismarse en el ya acostumbrado aislamiento humillante de la marginalidad —aun cuando estén a pocos metros de poderosas urbes— se convierten en propulsores de desarrollo local.

Tejido roto

En la tesis que aquí se promulga se parte de la revisión de algunos de los efectos que el conflicto armado dejó en las comunidades que, sin pedirlo, quedaron en medio de los distintos actores armados. Uno de estos efectos es el denominado rompimiento del tejido social, toda vez que las redes de relaciones, interacciones y vínculos que unen a los individuos dentro de la comunidad se vieron significativamente deformadas o desnaturalizadas. Como explican Angarita et al. (2022), tanto las instituciones como los grupos comunitarios y asociaciones, e incluso familias se debilitaron en su función social y fundamental, como cohesionadores sociales.

Si bien los eventos democráticos, como las elecciones populares para gobiernos locales, se siguieron llevando a cabo aun dentro y claramente después del conflicto, estos no han gozado de un reconocimiento integrador sobre el cual se reconozca toda la colectividad municipal, departamental o regional. Por el contrario en algunos casos, se han convertido en detonadores de distancias radicales que dan cuenta de la desunión que hoy siente este país.

Otra de las afectaciones vistas en lo local, se encuentra en la capacidad asociativa y en constante ataque a las gestiones comunitarias, cuya expresión más siniestra se refleja en el asesinato continuo de líderes sociales. En el mismo texto de Angarita et al. (2022), donde se analiza el caso particular del municipio de Tibacuy en Cundinamarca, se observa que las asociaciones son, la mayoría de las veces, promovidas más por agentes externos que por locales. Es decir, por migrantes, ahora neocampesinos, que arriban para rehacer sus vidas instalando nuevas economías sin que el ciudadano local tenga una representación significativa.

¿Por qué los grupos comunitarios están más fortalecidos por personas llegadas de la ciudad o migrantes de otras regiones del país y mucho menos por hombres y mujeres nativos de la región? El tejido social enseña su trama más frágil e hiriente al revelar el estado emocional actual. Aún 20 años después de finalizado el conflicto en los sitios donde se ha realizado observación investigativa, las víctimas o sus familiares se muestran expresamente desconfiados, resentidos, alejados, apáticos y con débil sentido de pertenencia tanto a la comunidad como al territorio. Es, en esencia, una continua revictimización que profundiza, y a veces significa asimetrías e injusticias para una transformación social que beneficia a toda la comunidad.

Esto se evidencia, además, en el escaso desarrollo económico. Si la asociatividad resulta difícil, también lo es la generación de redes de apoyo mutuo que permitan un mejor sostenimiento y acceso al recurso y que conduzcan al logro de mayores

beneficios económicos. La riqueza, asimismo, suele ser un factor diferencial que divide a las comunidades en el posconflicto, máxime cuando algunos sacan provecho económico para sí mismos en detrimento de otros.

Si se aprecia, desde la perspectiva comunicativa, la debilidad se manifiesta en la organización para el logro de objetivos comunes. La herencia del conflicto se suma a la dificultad de encontrar sentido en componentes que podrían ser representativos para la identidad, como el patrimonio, tanto el de la naturaleza, que se ve cada vez más disminuido, como el arqueológico, percibido mayoritariamente con desdén y sin protección.

En particular, en aquellas poblaciones más marginales, el conflicto armado en Colombia dejó, por una u otra razón, tejidos sociales rotos, cuyo análisis evidencia profundas fracturas en las relaciones internas de las comunidades, así como en la capacidad organizativa y asociativa de los habitantes locales que son soporte para la vida social, económica y cultural. El Observatorio de Memoria y Conflicto del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) informa que en Colombia el conflicto armado entre 1958 y 2022 “generó más de 265.000 víctimas fatales, además de 356.000 hechos de violencia”, (CNMH, 2024). Este fenómeno impactó a las regiones más marginadas, y llevó a la debilitación de los vínculos sociales, el poder asociativo de las comunidades y su capacidad organizativa.

En Colombia el desplazamiento forzado, para mencionar solo un hecho victimizante, no solo desarraiga a las personas de sus territorios, también fractura los lazos comunitarios que sostienen las dinámicas sociales y culturales. Según la Unidad para las Víctimas (2022), entre 1985 y el 31 de diciembre de 2021 se registraron 8.219.403 víctimas de desplazamiento forzado, de las cuales más de cinco millones seguían en esta condición para junio de 2021. Este hecho no solo destruye redes de apoyo fundamentales entre vecinos, familiares y amigos, también debilita el arraigo territorial, elementos esenciales para el mantenimiento de la cohesión social.

Este es un debilitamiento que persiste tanto en la participación democrática y en la vida política como en el sentido de pertenencia, que contribuye a la perpetuidad de la desigualdad y exclusión que ha caracterizado la historia de Colombia. La ruptura del tejido social plantea retos que dirigen la mirada hacia la cohesión social (Durkheim, 1994), pensada como un proceso estratégico para la reconstrucción de vínculos y el fortalecimiento de las redes comunitarias. Es precisamente en contextos como el descrito hasta ahora donde cobra importancia el análisis de las dinámicas de cohesión social, ya que su fortalecimiento podría constituir el motor que impulse una transformación estructural más inclusiva, capaz de forjar integración, equidad y justicia dentro de las comunidades.

Un pegamento llamado cohesión

Desde la perspectiva de la cohesión social, solidaridad, armonía y unidad que pueden existir dentro de un grupo de personas, estas igualmente se afectan, lo que hace que las heridas del conflicto hagan muy difícil el ensamblaje profundo que exige y necesita toda comunidad. Para referir lo concerniente con la cohesión social, se analizará el caso de Tibacuy (Angarita et al., 2022), un municipio de Cundinamarca que representa un caso explícito de marginalidad en la cercanía a Bogotá.

En el trabajo investigativo adelantado en Tibacuy, Provincia del Sumapaz, se evidenció que el conflicto armado dejó huellas en la forma de trabajar y sus resultados. Dichas huellas se reflejan en vías, desarrollo agrícola y pecuario y reservas naturales retrasadas. El “pegamento” se disuelve en intereses particulares sobre los colectivos, y en los intereses de los externos sobre los locales. Una muestra de esto es que la asociación campesina más representativa del municipio fue desplazada para el cuidado de una de las reservas más emblemáticas de la región, el Cerro del Quininí, para ceder esta responsabilidad a una entidad externa y ciudadana cuyo interés parece orientarse más hacia la rentabilidad que al beneficio local. En otras palabras, el conflicto rompió el tejido social y, como consecuencia directa, debilitó la cohesión social.

Ahora bien, esta cohesión tiene un atributo positivo, y es que, dadas las migraciones y el flujo de desplazamientos por el conflicto, la diversidad cultural goza de aceptación como una forma de entender la tragedia humana, así como de reconocer las oportunidades para los otros. En el caso particular de Tibacuy se identificó un territorio compuesto por distintos grupos de diversas regiones compartiendo el mismo espacio. De esta manera, la cohesión social en este sentido se manifiesta tolerante e incluyente, aspectos que pueden potenciarse con miras a la reconciliación. Sin embargo, la falta de intervención psicosocial promovida por las administraciones de gobierno, entidades educativas o responsables de la reconstrucción de la memoria histórica han limitado los avances en esta región.

En cuanto a equidad y generación de riqueza es necesario hacer un análisis diferenciado. En esta región, antes assolada por la violenta presencia de las FARC y, posteriormente, por grupos paramilitares, los beneficios económicos se incrementaron principalmente para quienes vieron en el conflicto y las posteriores reparaciones del Estado una oportunidad de obtener beneficios. Según testimonio de distintas víctimas y el imaginario local, muchos de los beneficiados se asociaron con los victimarios.

Por el contrario, las víctimas o sus familias parecen manifestar resignación ante la ausencia de una justicia distributiva. Tal inequidad queda reflejada en la economía local

según el departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE, 2005). En el boletín del censo general, que muestra los datos registrados recién terminado el conflicto en la región, en 2005 solo el 8,5% de los hogares ejercía alguna actividad económica, pese a su condición de ser un municipio con potencial agropecuario. Además, el 55,2% de la economía se concentraba en el sector comercio, mientras que el 36,2% de las actividades asociadas a la vivienda rural eran transitorias.

Un lustro después, en 2010, los hogares con ejercicio de alguna actividad económica se mantuvieron en 8,5%, es decir, sin crecimiento. En el concierto global donde la economía creció esto representa un retroceso. Además, la economía continuaba concentrada en el sector comercio, aunque con una ligera disminución al 51,7% y se incrementaron labores diversas u otras labores de 0 a 9% siendo aún incipiente la industria del turismo, apenas en un 5%.

En la actualidad, el comercio concentrado en las cabeceras urbanas permanece como la actividad económica más representativa. Por otro lado, la economía cafetera, aunque decreciente debido a las bajas del mercado, se mantiene arraigada en la población como un factor cultural de unidad identitaria. Se puede considerar que la cohesión social se afecta significativamente en circunstancias de desequilibrio económico.

La comunicación, por su parte, está llamada a cumplir un papel central en la consolidación de toda comunidad, siempre y cuando los procesos dialógicos lleven a la construcción y fortalecimiento de la confianza y conduzcan a la resolución de conflictos de forma pacífica, lo cual no ha sido así el caso del municipio estudiado.



En esta apuesta se considera que tanto la cohesión como el tejido social son inherentes a las identidades colectivas.

¿Cómo pensar la identidad?

La identidad del sujeto, desde una consideración de agente en las sociedades modernas, es un tema crucial en el discurso político, social y ético actual. La condición de agente de la sociedad implica que las acciones individuales y colectivas influyen en la construcción y evolución de la sociedad en la que vivimos. Si la sociedad presenta características caóticas y oportunistas, esto es, al menos en parte, resultado de decisiones sociales y políticas, incluyendo el papel del Estado en la provisión de una educación adecuada y el respeto a la dignidad humana.

En el contexto contemporáneo, la identidad personal se ha visto marcada por la preponderancia del individualismo exacerbado y a la vez homogéneo, en procura de un individuo autónomo y capaz de prescindir de todo lo demás, incluso de los demás, para darle sentido a su vida, desprendiéndose de marcos valorativos comunes, y siguiendo el patrón de consumo que se oferta, particularmente desde Occidente. Ese llamado a la autenticidad tiende a colocar a este individuo por encima o a pesar de los demás, como si la razón última fuera él mismo, lo que le permite sobrepasar los límites sociales, que están de hecho para ser prescindibles asunto que no pocas veces se toma como ejemplarizante.

Este relativismo moral forma parte de la mirada sobre el yo moderno. Su surgimiento y revelación en la modernidad es desarrollado por el filósofo canadiense Charles Taylor (1996), quien pone en discusión la priorización de intereses personales sobre el bien colectivo, contribuyendo a fenómenos como la corrupción y el debilitamiento del tejido social. Taylor subraya que, en las sociedades actuales, el sujeto debe enfrentar la pregunta existencial: “¿qué o quién soy yo?”, pero es una búsqueda social, no ensimismada y menos apática del contexto social. Así, esa respuesta debe hallarse en el diálogo y la interacción con otros, y en concordancia con Morín (1994), en esa otra naturaleza que, por extensión, es también lo desconocido y posible por conocer.

Es aquí donde se ubica el patrimonio arqueológico y también el de naturaleza, como aquello que contiene esos vestigios arqueológicos inexplicables o reducidos a simples dibujos de los indios, como se suelen llamar en la tradición popular los petroglifos y pictogramas hechos por las culturas prehispánicas en distintas regiones de Colombia, de manera muy particular, en el municipio de Tibacuy. Así que esta búsqueda de identidad es una responsabilidad social y, por ende, institucional, lo que indicaría que la motivación a la dinámica del diálogo debe ser promovida desde algún flanco de la vida política de los municipios. Es necesario proporcionar herramientas y contextos que faciliten esta búsqueda, dado que las demandas colectivas requieren sujetos comprometidos tanto con su presente como con el futuro, incluyendo la conservación del entorno y del patrimonio integral.

Este texto busca articular estas cuestiones a partir de la experiencia obtenida en la investigación sobre la construcción de memoria colectiva tras el conflicto armado en la provincia del Sumapaz (Angarita et al., 2022), destacando el papel que la academia puede desempeñar en esta tarea, como lo viene haciendo el Semillero de Investigación Conuco.

En la experiencia y la observación cualitativa se ha identificado que municipios como Tibacuy, en Cundinamarca, donde el conflicto armado finalizó hace más de 20 años, aún se sienten afectados por sus secuelas, lo que ha generado una pérdida significativa de cohesión social y diluido la pertenencia e identidad local.

Este análisis destaca un problema crítico para los estudios de identidad: la pérdida de cohesión social y sentido de pertenencia en contextos golpeados por el conflicto armado, donde el desplazamiento, la migración y el turismo desregulado impactan negativamente el patrimonio local.

El deterioro del patrimonio arqueológico y natural no solo representa un problema material, sino también simbólico, dado que estos elementos son fundamentales para la construcción de la identidad local. La falta de valoración y el desarraigo son síntomas de un contexto en el que la identidad se está diluyendo, en parte, debido a la ausencia de narrativas propias que promuevan un sentido de comunidad y pertenencia.

Charles Taylor (2009) enfatiza la importancia del reconocimiento en la construcción de identidades colectivas. La falta de reconocimiento hacia el patrimonio local podría ser un factor clave en la crisis de identidad observada en Tibacuy y otros municipios en desarrollo. Por ello, para quienes estudian la identidad, así como para formuladores de políticas y agentes culturales interesados en revitalizar el sentido de comunidad en lugares afectados por dinámicas de desplazamiento, migración y turismo no planificado, este es un asunto que debería ser revisado.

Entre los problemas críticos observados en lugares como Tibacuy, destacan dos aspectos relevantes. Primero, la fractura comunitaria derivada del conflicto armado, la cual ha dejado un resentimiento persistente en la memoria colectiva y ha llevado a la fragmentación de las relaciones sociales. Las acusaciones de traición y colaboración con grupos armados dominantes aún afectan las interacciones actuales, según los testimonios recogidos en la investigación sobre memoria colectiva. Segundo, a pesar de contar con profesionales de la educación y una infraestructura adecuada, el municipio muestra desinterés por el desarrollo del saber. Esta apatía hacia la educación y la preferencia por las bebidas alcohólicas reflejan una cultura local que socava el potencial del municipio para revitalizarse y preservar su patrimonio.

Es así como, para articular estas inquietudes, se plantean las siguientes líneas de análisis:

1. Memoria colectiva y resentimiento: ¿de qué manera la fractura comunitaria derivada del conflicto armado y el resentimiento persistente afectan la cohesión social? El interaccionismo simbólico proporciona herramientas para comprender el conjunto social de significados que emergen de la interacción entre los actores de una colectividad. Desde la microsociología de Goffman, este enfoque ofrece un camino para entender cómo las memorias del pasado influyen en la construcción del sentido social y, por ende, en la identidad local.
2. El desinterés por el conocimiento y la cultura: ¿cómo es que el desinterés por la educación y la cultura pueden verse como una consecuencia del desarraigo y la falta de cohesión social? Es necesario reconocer que esta tendencia refleja un ciclo de desequilibrio, en la medida en que el patrimonio es percibido solo en términos económicos inmediatos, perdiendo su valor simbólico y cultural intrínseco.
3. El patrimonio como fermento de identidad cultural: ¿cómo puede la identidad cultural servir de herramienta para fortalecer la cohesión social? Abordar esta inquietud requiere asumir que la identidad cultural es un recurso local que puede consolidarse mediante actividades colectivas que, a su vez, definen y aportan al proceso continuo de construcción territorial. Desde esta perspectiva, y en línea con Molano (2007):

Es fundamental reconocer el repertorio cultural compartido, expresado de maneras específicas y diversas (afectivas, conductuales, cognitivas, prácticas, valorativas y comunicativas), que proporciona un sentido de autorreconocimiento, unidad territorial (igualdad) y un carácter distintivo (diferencial), como una clave para impulsar el desarrollo local. (p. 55)

Los patrimonios arqueológico y natural son en sí mismos campos de tensiones tanto conceptuales como de intereses económicos. Sin embargo, se plantea que puede servir como una herramienta para restaurar al igual que el tejido la cohesión social y fomentar una identidad en donde se representen los herederos del conflicto. ¿Salir del conflicto para reencontrarse en otro conflicto? De hecho, en el caso de Tibacuy, esto está sucediendo, dado que es inherente a la condición humana. Es necesario transformar

las narrativas asociadas al patrimonio para que se conviertan en símbolos de orgullo local y memoria compartida, en lugar de meros recursos utilizables económicamente. Además, la comunicación tiene un papel fundamental en esta transformación, trabajando en conjunto con otras disciplinas para no dejar solos a arqueólogos, biólogos, medioambientalistas, psicólogos y trabajadores sociales.

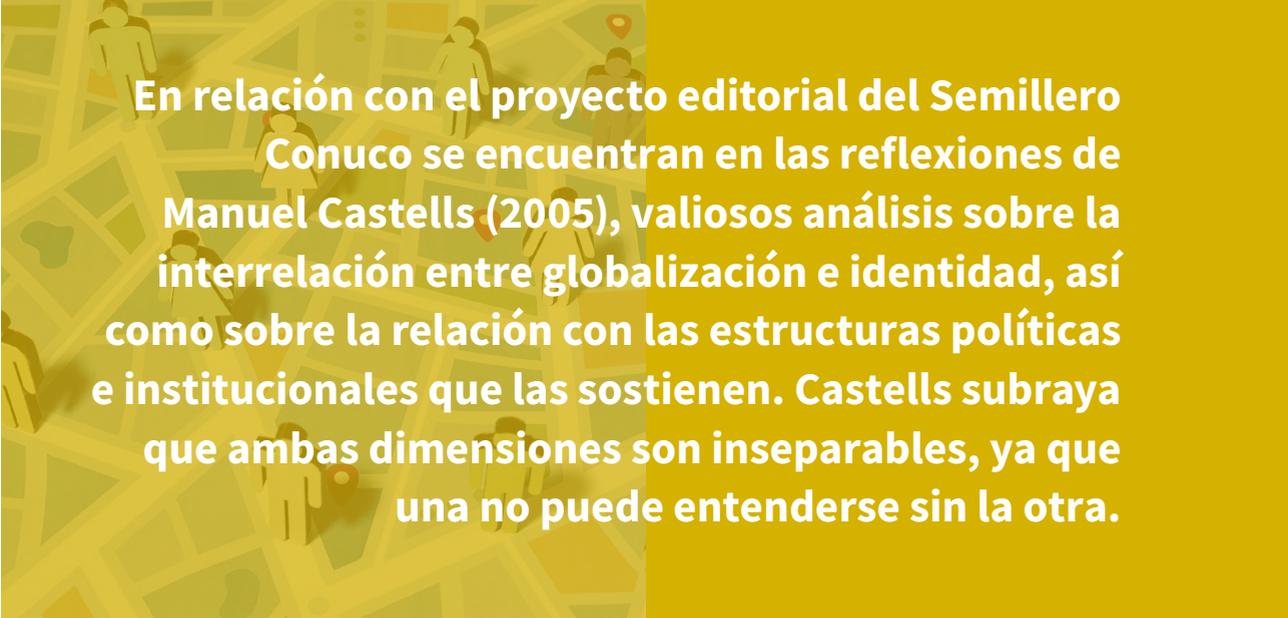
La identidad y cohesión social, como en el caso de Tibacuy, se erosionan no solo por factores materiales e históricos, sino también por dinámicas simbólicas y cotidianas que perpetúan el conflicto y el desarraigo. Es decir, ese deterioro es producto de una construcción simbólica que surge de la interacción cotidiana, afectada por dinámicas locales y globales que, en la complejidad de nuestro mundo, inciden en lo que pasa en todo rincón. No obstante, es también el resultado de la manera como cada sujeto y entre sujetos se tejen los vínculos tanto con el sí mismo, o el yo, como con el ello, los nosotros y los otros (Morin, 2002).

La identidad es entonces el resultado de una compleja red de interacciones en la que intervienen tanto lo biótico como lo aparentemente inerte, incluyendo la relación con el espacio y las distancias. Esta es, en parte, la razón por la que se incorporan conceptos del interaccionismo simbólico y la microsociología, pues es en la génesis del significado donde deben articularse, integrarse y fortalecerse los procesos de reconciliación y confianza, que contribuyan a un compromiso renovado con el patrimonio y el conocimiento.

Además, la comunicación en estos entornos micro debe surtir de líneas superiores que evidencien la fuerza del contexto global, ya que de allí provienen nuevas y constantes premisas, como la supuesta homogenización, que implican las fuerzas del contexto local, como la pseudoapropiación identitaria. En este sentido, los fenómenos locales deben interpretarse desde las incidencias globales.

La tensión local-global

Los comunicadores sociales tienen una responsabilidad al reflexionar acerca de las identidades, su configuración y función dentro del entramado cultural que sustenta la convivencia y posibilita la coexistencia. Volver al origen de estas reflexiones implica retomar, desde la sociología, aquellas tesis que contribuyan al entendimiento de las identidades en las complejidades de la globalización y sus efectos en los desarraigos locales. Esto, a su vez, es fundamental para observar la cohesión social y sus posibles pegamentos.



En relación con el proyecto editorial del Semillero Conuco se encuentran en las reflexiones de Manuel Castells (2005), valiosos análisis sobre la interrelación entre globalización e identidad, así como sobre la relación con las estructuras políticas e institucionales que las sostienen. Castells subraya que ambas dimensiones son inseparables, ya que una no puede entenderse sin la otra.

Al considerar las identidades desde las perspectivas propuestas por los estudios culturales, estas se entienden como fenómenos sociales en constante emergencia y transformación, lo que exige una observación continua desde el espectro cultural. En el marco planteado por el sociólogo español —la tensión entre homogenización y diversidad— las identidades se mueven entre lo local y lo global.

Dados los alcances que permite la indagación empírica y experiencial en los territorios donde la Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD) tiene presencia, se puede afirmar que las identidades locales deben observarse con detenimiento tanto en su configuración como en el rol que el Estado, nacional y local, asume desde posiciones de segunda línea. ¿Es acaso irrelevante atender estas reconfiguraciones de las identidades locales en su interacción con los contextos globales? ¿Y qué papel desempeñan disciplinas como la comunicación en este proceso?

La reflexión invita a valorar los pros y los contras de estas identidades emergentes en tiempos de la sociedad red, con incidencia en un mundo local cada vez más diverso, gracias a la interconexión digital y transformado por la migración y múltiples desplazamientos. En este contexto, la microsociología de Goffman (1959) y Garfinkel (1967), el interaccionismo simbólico de Blumer (1969), con los antecedentes de Mead (1934), y los rituales de Collins (2004), aportan herramientas teóricas y conceptuales para que los comunicadores exploren los aspectos cotidianos de las interacciones sociales donde se construyen y significan las identidades.

Aunque ninguno de estos autores se formó en comunicación —porque no existían escuelas con ese nombre— sus trabajos están orientados a comprender la acción de comunicarse y el sentido que esta tiene para las colectividades en contextos

específicos, como el caso de Tibacuy y de muchos otros municipios de Colombia y del resto del continente, caracterizados por ser receptores de migrantes y víctimas de conflictos armados. Este encuentro de dinámicas locales y globales plantea desafíos significativos que los investigadores de la cultura y la comunicación deben abordar como agentes motivadores de transformaciones sociales.

Por último, se propone cuestionar la naturaleza de la cohesión social, integrando los aportes de Touraine para profundizar en su esencia, la cual reside en el núcleo de la identidad como un proyecto colectivo.

Con la búsqueda surge esta pregunta: ¿la fuerza del contexto global, con su sombra de mercado, moda y estandarización, nos empuja hacia una creciente homogeneidad que disipa las identidades locales y su arraigo? O, por el contrario, ¿la canalización a través de las múltiples redes sociales y aplicaciones digitales, con mensajes de origen local que se expanden a todo el planeta, nos conduce a una mayor visibilidad de las diversidades locales?

Antes de adoptar una de estas dos perspectivas, es fundamental profundizar en la reflexión y reformular la pregunta hacia un enfoque que permita un análisis más revelador: ¿de qué manera homogenización y heterogeneidad se conjugan simultáneamente y cuáles son sus efectos en la pervivencia de las identidades y sus patrimonios representativos? Asimismo, ¿cuáles serían sus puntos de encuentro que favorezcan la cohesión mediante una transformación cultural y social, fortaleciendo la identidad cultural, la democracia, la equidad y la dignidad humana?



**Siguiendo a Castells (2005),
la globalización implica tanto
la homogenización como la
aparición de identidades
nuevas y antiguas vinculadas
de manera intrínseca a
la globalización.**

El autor la describe de la siguiente manera:

La homogenización, en particular, opera al servicio del capitalismo a través de consumos estandarizados, que favorecen la producción a gran escala, maximizan utilidades y minimizan costos. Esto, a su vez, resulta en una concentración de poder en instituciones y corporaciones que se convierten en para-estados, según el autor, propiciando una “cultura universal indiferenciada”, donde la diversidad cultural se diluye en un solo relato. (p.11)

En contraste, la emergencia de identidades nuevas o invisibilizadas se inserta en un escenario global heterogéneo, visibilizado especialmente a través de internet, que permite destacar tanto aquellas que estaban al margen del conocimiento como otras que surgen o se construyen, como las identidades de género. Muchas de estas han logrado espacios de representatividad cultural, social y política, particularmente en entornos urbanos masificados, donde el número adquiere una relevancia significativa. Por otro lado, las identidades rurales y más marginadas carecen de representación, en parte porque sus actores son menos numerosos, lo que no implica que sean menos significativos.

Las condiciones precarias de muchos de estos entornos, distanciados por la geografía, el prejuicio y la insuficiencia en infraestructura, profundizan su escasa representación pública, pues carecen de respaldo político y se asemejan a territorios en sumisión, vulnerables a diversos vejámenes, como el conflicto armado, la corrupción política o el devastador turismo. Esto causa una tensión cultural crítica, y añade fracturas al entramado social que distancia a grupos urbanos, etnias, clases sociales y otros colectivos, creando barreras infranqueables en medio de una lucha por intereses contradictorios. En algunos casos, esta lucha promueve un desapego de una identidad de nación.

Para Castells (2005), los fraccionamientos culturales y políticos también son evidentes en el territorio español, lo que lo lleva a señalar la desatención del Estado-nación en su responsabilidad de legitimar su representación política (p. 15). Esta situación abre paso a luchas separatistas que, en el contexto colombiano, se reflejan en acciones rampantes de delincuencia, banalización del patrimonio o su pérdida total. Un ejemplo de ello es lo sucedido en el municipio de Soacha, donde una de las representaciones más significativas de la cultura muisca, el pictograma rupestre conocido como *El varón del sol*, fue irremediamente destruido, pintado con pintura al óleo, lo que hizo imposible su recuperación.

Este acto causó un profundo dolor entre quienes veían en esta imagen prehispánica un ícono de identidad local y cultural, así como en la academia experta en arte rupestre y patrimonio, que lo consideraba un objeto de gran valor cultural y científico. Según

la prensa, los responsables fueron urbanizadores que percibían el patrimonio como una amenaza para sus intereses de construir megaproyectos de vivienda urbana. La comunidad local y la academia, impotentes ante esta pérdida, resguardan su reflexión sin poder tomar acción (Universidad Externado de Colombia, 2024).

Con Castells (2005) se puede comprender que los Estados-nación, al apoyarse en la globalización, parecen abandonar el proyecto de nación que debería construirse desde las identidades locales. Esto es especialmente evidente en las identidades marginales, como las de la “Colombia profunda”, en territorios que, aunque cercanos a Bogotá, están desprotegidos en términos culturales. Un caso similar al de Soacha es el de Tibacuy, donde se perdió La piedra del diablo, un lugar emblemático de la frontera prehispánica entre muiscas y panches. Mientras tanto, las identidades “nacionales” se inclinan cada vez más hacia dinámicas de consumo e individualismo, reforzando así la tendencia hacia la homogenización.

¿Qué posibilidades ofrece la homogenización? En el ámbito de los derechos humanos, por ejemplo, es crucial que estos se universalicen para garantizar su acceso equitativo a todos los seres humanos en el planeta. Sin embargo, es fundamental abordar este proceso con atención, ya que los imaginarios colectivos muestran que, al priorizar un derecho como el trabajo, se puede comprometer un principio esencial como la dignidad (Míguez-Monroy, 2013). Esto ha dado lugar a nuevas formas de explotación y ha establecido barreras en el acceso al conocimiento.

La ausencia de reconocimiento del patrimonio integral —tanto natural como arqueológico— es una manifestación de esta exclusión, debilitando el derecho a la información y al aprendizaje. Asimismo, la justicia debe ser homogénea, pues su equilibrio y aplicación son esenciales para la sostenibilidad de la democracia. En el contexto colombiano, la justicia se ejerce de manera desigual, dependiendo de la clase social y las condiciones económicas. Este fenómeno, lejos de ser un inconveniente aislado, se inscribe en las estructuras de autoridad descritas por Weber, donde la obediencia se legitima mediante una dominación tradicional (Ritzer, 2001). La expresión popular “la ley es para los de ruana” ilustra cómo los sectores más pobres son despojados de sus derechos.

Un ejemplo concreto de esta asimetría se observa en el occidente de la provincia del Sumapaz. Allí se tolera, para algunos, la degradación del patrimonio natural, mientras que otros enfrentan persecuciones y sanciones. Aunque existe una prohibición sobre la tala de árboles, esta se viola impunemente, mientras que los campesinos nativos reciben multas severas por cortar un árbol para su propio sustento. Esta situación evidencia una aplicación del derecho que no es equitativa, reforzando las desigualdades. Es imperativo avanzar en la garantía de derechos, pero este avance requiere un esfuerzo

que trascienda los particularismos y atavismos históricos, promoviendo la justicia y la dignidad como valores universales.

Es con estos rezagos históricos que la diversidad se emplea de manera distorsionada: se reconoce la diferencia, pero con propósitos excluyentes, lo que produce un distanciamiento entre los grupos de poder y con poder y el ciudadano común, de donde emergen particularmente los liderazgos sociales. La identidad, reducida a un artefacto utilitario, puede operar como un método de influencia carismática (Ritzer, 2001), fragmentando y controlando a la población.

Conceptos como la interculturalidad, que en su momento surgieron como propuestas esperanzadoras, han sido incorporados al discurso político y legislativo. Sin embargo, su construcción y aplicación a menudo excluyen a los sujetos que deberían ser sus beneficiarios, evidenciando una falta de reconocimiento crítico que involucre y comprometa a aquellos afectados por políticas públicas y privadas, ya que estas se nutren, en última instancia, de la vida del ciudadano común.

Así, la diversidad como símbolo de la identidad local puede transformarse, según Castells (2005), en una identidad de resistencia o en una identidad de proyecto. Tal como señala el autor español, la identidad legitimadora, surgida de la modernidad y sus revoluciones industrial y de consumo, ha transferido su legitimidad del Estado a los agentes del consumismo voraz.

Desde grandes corporaciones y sus marcas, pasando por influenciadores, deportistas y artistas, hasta incluso delincuentes célebres y oportunistas de calle, estos actores se convierten en los nuevos protagonistas. Mediante la publicidad o prácticas grotescas difundidas en redes sociales, asumen el papel de símbolos contemporáneos de pertenencia cultural. Aquellos héroes patrios que solían adornar los billetes han perdido su estatus como íconos de identidad. Si bien esto puede considerarse un avance, resulta preocupante que los nuevos referentes sean figuras que promueven el consumo desenfrenado.

Identidad y resistencia en la era de la globalización

La identidad de resistencia ofrece la oportunidad de recobrar valores fundamentales como la sabiduría ancestral, depositada en la memoria de los ancianos y presente aún en el corazón de las comunidades. Asimismo, incluye las historias no oficiales, aquellas que relatan los procesos de hacer la vida en la marginalidad, integrándose con la naturaleza y dando lugar al buen vivir (Díaz-Muñoz, 2024). Este enfoque valora inconscientemente la dignidad como una línea de desarrollo, además de promover la organización para conquistar espacios políticos que garanticen la protección y promoción de sus derechos.

Castells (2005) señala que “durante los últimos quince años, han coexistido en el mundo el desarrollo del proceso de globalización y la reafirmación de distintas identidades culturales... esto implica una relación sistémica” (p. 11). Esta afirmación sugiere que, a pesar de las asimetrías derivadas del desarrollo desigual entre países ricos y pobres, ha emergido con fuerza la visibilidad de grupos étnicos previamente poco reconocidos. Estos grupos han demostrado una notable capacidad de resistencia, anclada en sus costumbres y en su participación dentro del ámbito político.

A partir de la Constitución de 1991 se abrieron espacios de participación para comunidades étnicas minoritarias históricamente marginadas, los cuales les permitieron ocupar espacios de decisión política. Como expresó en su momento Lot Usiel Villazón, líder de la comunidad kankuamo, “la principal ganancia es el espacio político que se nos da. Tenemos dos curules permanentes en el Senado” (Sánchez, 2011). Esta afirmación destaca cómo estas comunidades comenzaron a articularse en la vida política del país, ocupando importantes cargos públicos, especialmente en el último gobierno de izquierda. Sin embargo, esto no necesariamente representa un mejoramiento en las condiciones de vida de estas comunidades ni garantiza la preservación de sus culturas, territorios y patrimonios.

Para Castells (2005), la mayor visibilización y participación en distintos escenarios de la vida pública por parte de las comunidades minoritarias reafirma la conservación del acervo cultural, incluyendo la importancia del patrimonio arqueológico y la preservación del medio ambiente. Esta visión promueve un imaginario en el que dichas comunidades son guardianas o protectoras de estos patrimonios, integrándolos como parte de su identidad.

Sin embargo, esta perspectiva romántica se está resquebrajando a un ritmo acelerado, mostrando una doble cara de la moneda. Si bien aún existen pueblos originarios que defienden la conservación de sus territorios y, con ello, sus identidades, también hay comunidades que se han incorporado a las racionalidades capitalistas. Autores como Ventocilla et al. (1995) han documentado este fenómeno en distintas partes del continente, incluyendo Colombia.

El antropólogo estadounidense señalaba hace décadas, refiriéndose a la nación kuna de las selvas del Darién, que “los tabúes y actitudes de respeto a la naturaleza están siendo rápidamente reemplazados por la lógica mercantilista que todo lo convierte en un ‘producto’ y, por lo tanto, comerciable” (p. 109), observando que estos cambios son promovidos por los mismos indígenas. Según el autor, “el empuje viene de afuera de la sociedad indígena, pero son kunas quienes participan, por acción y por omisión, en el despilfarro de los recursos para obtener dinero” (p. 109).

La transformación de la relación con la naturaleza también altera la identidad de los pueblos originarios. Lo que antes era un eje moral de convivencia y valoración existencial hacia el entorno se convierte ahora en un factor que responde a necesidades económicas, dentro de un mercado que se beneficia de legislaciones supuestamente diseñadas para empoderarlos. No obstante, estas normativas los colocan, en muchos casos, en una posición subordinada y dependiente de agentes externos, como ONG y multinacionales, especialmente del sector minero, que inciden de manera significativa en sus territorios.

En contraste con lo anterior, y reforzando la tesis de Castells, el caso poco difundido de las comunidades multiétnicas del Timbó de Betania, Bogotá Cachivera y Murutinga, amenazadas por el otorgamiento de un título minero que permite la extracción durante casi treinta años de niobio, tantalio, vanadio, circonio y otros minerales raros, como el coltán, evidencia la resistencia de líderes empoderados (Fernández, 2023).

Estos líderes luchan por la defensa de sus derechos y la protección de sus territorios frente a la intervención de multinacionales mineras y grupos narcotraficantes. La resistencia de estos pueblos se enfoca en la preservación de sus selvas, ricas en flora y fauna, y en la protección de sus comunidades, debido a que dichas intervenciones traerían consigo “un aumento de la violencia en la zona, una pérdida acelerada de valores ancestrales, mayores tasas de suicidio —que ya son alarmantes y, en muchos casos, resultado del consumo excesivo de alcohol—, divisiones internas y, de manera inevitable, la desaparición de la población indígena”. (Fernández, 2023)

Estas transformaciones y resistencias no logran evitar, de cualquier forma, el deterioro de los derechos humanos de estos pueblos, colocándolos en un panorama pesimista para su preservación. En el informe del relator especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Francisco Calí Tzay, tras su visita en marzo de 2024, indicó que la “situación de los derechos humanos de los Pueblos Indígenas de Colombia sigue siendo crítica” frente al último informe de 2009, dado que “no se ha saldado la deuda de reconocer su libre determinación, autonomía, acceso a tierras y recursos, participación política, ni el consentimiento informado”. (Calí Tzay, 2024, p. 3)

El relator precisó además la ineficacia del Estado para “proteger a los 71 Pueblos Indígenas declarados en riesgo inminente de exterminio físico y cultural... [y la] imperiosa necesidad de adoptar medidas adecuadas se destaca aún más al observar que 35 de estos pueblos cuentan con menos de 200 habitantes” (Calí Tzay, 2024, p. 5). En cuanto a las identidades emergentes basadas en la orientación de género, el relator señaló que los indígenas LGBTQ+ enfrentan una grave discriminación, manifestada tanto en su expulsión de las comunidades como en actos de violencia por parte de grupos ilegales.

La identidad como proyecto y resistencia permite comprender profundamente estas realidades desde el interior de las comunidades, propiciando un conocimiento relevante que, desde la comunicación con un enfoque en los estudios culturales, debe ofrecer estrategias efectivas para contribuir a la erradicación de asimetrías, desequilibrios e injusticias. Este enfoque no solo visibiliza las problemáticas, también fomenta acciones transformadoras que fortalecen la cohesión social, empoderan a los actores locales y abren caminos hacia una participación más equitativa y justa en sus contextos políticos, sociales y económicos. Al destacar la perspectiva desde el interior de las comunidades, se sugiere adoptar una mirada con enfoque microsociológico.

La identidad, del escenario macro al microsociológico

Estudiar las identidades y someterlas a discusión y análisis desde la comunicación y otras disciplinas sociales permite comprender los procesos colectivos a través de los cuales tanto las comunidades originarias como los grupos emergentes se posicionan, permanecen y buscan su lugar en un mundo en constante transformación. Estas dinámicas están mediadas por los vínculos surgidos en nuevas realidades sociales, ya sea de forma directa o mediante entornos digitales, dominados por las redes sociales.

Estudiar estos procesos implica analizar y debatir sobre los orígenes, epistemologías, pensamientos e historias de las identidades, así como sus formas de anclarse al mundo mediante luchas, movimientos y resistencias, donde la comunicación juega un papel fundamental al otorgar sentido a la vida. Los grupos emergentes revelan nuevas experiencias subjetivas, principalmente urbanas y digitales, que, a pesar de ello, continúan siendo objeto de discriminación, persecución y prejuicios, reflejando ignorancias aún por superar.

Tanto las identidades digitales, microidentidades, identidades de género, políticas, ecológicas o poscoloniales, que revalorizan raíces culturales indígenas y afrodescendientes, como los neocampesinos y los procesos de recampesinización, representan fenómenos dinámicos que no solo transforman el mundo, sino también las formas de vivir en él. Estos procesos resultan de la interacción entre factores científicos, culturales, históricos, políticos y tecnológicos.

Se asume entonces la identidad como proyecto, siguiendo a Castells, quien, al referirse a Norris, otorga prevalencia a las identidades locales, entendidas como rurales y también urbanas, pues allí está “la persistencia de la fuerza de estas identidades” (Castells, 2005). En el contexto local, es significativo recordar que muchos movimientos sociales y conflictos que marcaron nuestra historia tuvieron su origen en el campo.

La identidad-proyecto puede entenderse como un proceso de construccionismo social, es decir, dialógico, en el que se observa el lenguaje y su capacidad para construir significados. Este enfoque otorga centralidad a la autoidentificación, convocando y fomentando conversaciones sobre lo significativo para las personas. Este proceso implica una voluntad de poder que promueve una mayor conciencia y participación ciudadana, activando y potenciando subjetividades políticas con capacidad de movimiento, tanto en el pensamiento como en la acción, en un presente complejo, pero concienciado.

Las identidades de resistencia y de proyecto, tal como las propone Castells (2005), son esenciales en la actualidad, ya que revelan un sujeto consciente y capaz de movilizar tanto su pensamiento como su acción política. Estas formas de identidad conducen a la acción colectiva, impulsando movimientos sociales que han logrado crear espacios de participación en diversas esferas de la vida social, cultural, económica y política.

Esto ocurre a pesar de la inercia legitimadora del Estado, que aún no coloca estos fenómenos en el centro de su agenda ni los utiliza como motores de cambio. En este contexto, tanto la homogenización como la diversidad pueden encontrar un equilibrio fundamentado en el respeto a los derechos humanos y la equidad en las oportunidades. De esta manera, individuos y colectivos pueden alcanzar sus metas y aspiraciones sin sacrificar su dignidad humana.

Es importante destacar que la simetría no debe confundirse con equilibrio o equidad. Incluso en un contexto de desigualdad de oportunidades, puede haber puntos de equilibrio que perpetúen el sistema actual. La simetría, en cambio, promueve el reconocimiento mutuo, fomentando la capacidad de identificarse con el otro, aun en medio de las diferencias.

Castells plantea una base concreta: “la capacidad de la identidad de resistencia —y, en particular, de la identidad nacional— de convertirse en identidad proyecto que proponga algo con lo que todos los miembros de una sociedad puedan identificarse —no solo en el pasado, sino en el futuro— es lo único que puede salvar al mundo de vivir entre aparatos de poder y comunas fundamentalistas” (Castells, 2005). Esto enfatiza la necesidad de insistir en proyectos de nación que se soporten en el forjamiento de identidades a partir de la apropiación, la memoria y la protección de los patrimonios.

Es importante aclarar que estos proyectos de nación deben mantenerse al margen de lo que Castells denomina ideologías dominantes, cuyos discursos movilizan la bronca, el desprecio y la desigualdad estructurada. Un ejemplo de esto fue lo vivido durante el Paro Nacional de 2021. En uno de sus epicentros, Cali, un grupo de ciudadanos alineados con el Gobierno de turno y en contra de los argumentos y prácticas

de la protesta se autodenominó “gente de bien”, lo que, de manera performativa, les otorgaba determinados beneficios políticos y en la opinión pública, al asociar su posición con el adjetivo de “buen ciudadano” (Santamaría-Velasco y Rodríguez Ortiz, 2023). Este discurso implicaba que los otros, quienes protestaban y vandalizaban, eran los “malos”.

Así, identificarse con unos u otros resultó ser un punto de encuentros y desencuentros, tal como sucede con los símbolos, las ideas que representan y los valores que se tensionan.

Las identidades como punto de encuentro y desencuentros

Las identidades son el resultado de acciones sociales surgidas de la interacción, las cuales, desde la perspectiva sistémica de Winkin (1982), responden a marcos de relaciones sociales organizadas por necesidades individuales y colectivas. Entre estas necesidades se encuentra el deseo de pertenecer a ciertos grupos y ajustarse a estructuras de poder.

El modelo orquestal de Winkin permite comprender la dinámica natural que ocurre durante estos momentos de interacción, donde las diversas acciones comunicativas desarrolladas en esos contextos no solo configuran el espacio en el que se producen, sino también la cultura que emerge de ellas. Este proceso contribuye significativamente a la construcción de la identidad.

Desde la perspectiva de Parsons, retomada por Beltrán, “estos sistemas se caracterizan por tener propiedades que solo se manifiestan a un cierto nivel de complejidad en las relaciones entre las partes, y que no son identificables con ninguna parte determinada ni pueden derivarse de sus propiedades” (Beltrán Villalva, 2003, p. 80). Así, lo positivo o negativo de un encuentro dependerá de lo que resulte favorable o adverso de la interacción entre los actores involucrados.

Es esencial comprender que en estos encuentros se entrelazan distintos sistemas: natural, de acción y cultural. Lo adverso o favorable se convierte en una construcción simbólica, determinada por el contexto específico e influenciada por el acervo cultural que cada actor aporta. Esto, en última instancia, puede explicar la aparición de tensiones en dichas interacciones.

Parsons proporciona un marco para comprender el proceso de adaptación como un punto de inflexión, con sus implicaciones, consecuencias y esfuerzos asociados. A través

de este proceso, las tensiones se regulan, aunque no es posible prever con exactitud su costo ni la forma en que se manifestarán.

En términos identitarios, este proceso podría derivar en la subordinación y el detrimento de valores culturales, y llevar a la adopción de una identidad homogénea y al abandono de la propia autenticidad.

La diversidad, encuentro para coexistir

La diversidad de identidades eleva la exigencia de cohabitación y, por ende, su normación a través de principios ciudadanos que, en palabras de Morin (1999), implica la enseñanza y el aprendizaje de la ciudadanía planetaria. De esta manera, la interacción entre ciudadanos se convierte en la clave para coexistir. Según este sociólogo francés, la diversidad cultural, y con ella las identidades humanas y sociales, se manifiestan al expandir las fronteras geográficas impulsadas por las civilizaciones.

Si bien Morin no enfatiza en nuevas identidades, es evidente que estas emergen a partir de la interacción en espacios compartidos, los cuales se amplían en el mundo globalizado, acercando cada vez más a las personas. Al colocar la interacción como centro, se hace evidente el reto que esto representa para la comunicación. Compartir espacios no garantiza la existencia de comunicación, es necesario forjarla, al igual que la identidad misma.

Se comprende de Morin que la comunicación debe ser transformada para mejorar la interacción, y, como lo señala otro gran sociólogo francés, Alvin Touraine (2000), se debe aprender a vivir juntos, siendo unidad en la adversidad y diversidad en la unidad (p. 28). Hacer de cada espacio algo particular debe ser el resultado de una construcción simbólica que nutra y resignifique tanto el espacio como las identidades que allí se forman. Así, lo que otorgará esencia a cualquier espacio será aquello que conviva en él, más allá de su espectacularidad, ya que su arquitectura social debe estar definida por la diversidad.

El sujeto como centro

Con Taylor se identifica cómo la modernidad promovió las individualidades, pero a la vez las desdibujó, con lo cual produjo masas homogéneas que diluyen las identidades particulares. Volver al sujeto implica recuperar lo que lo afecta, lo mueve y lo constituye, algo fundamental para observar las conexiones entre lo íntimo y lo público, lo individual y lo social.

Reconocimiento del saber común y diálogo de saberes

El saber común, y en especial los saberes ancestrales de la América profunda y marginal, constituye un componente esencial del conocimiento que no puede ser ignorado, ya que alberga formas adaptativas desarrolladas por las identidades emergentes para resistir o proyectarse. Estos saberes, que preceden a las grandes colonizaciones que dieron origen al mundo moderno, fueron despreciados, perseguidos y relegados al oscurantismo por ser considerados peligrosos o pecaminosos.

Con la llegada del positivismo, estos fueron desacreditados por alejarse del método científico y carecer de sistematización. Aun así, no solo han perdurado, sino que se han revitalizado con el renacer de nuevas identidades; muchos de estos conocimientos han sido, de hecho, recobrados. Es notable cómo han mantenido su vigencia a pesar del predominio del conocimiento científico.

Por otro lado, las identidades de proyecto encuentran diversas formas de convocarse y organizarse, superando las barreras que las separan. Esto implica, en muchos casos, una transición de la subjetividad individual hacia un “nosotros” colectivo. Esta conciencia colectiva, aunque a menudo instrumentalizada por corporaciones para consolidar equipos, enfrenta el desafío de un mundo globalizado que fomenta la individualidad.

La tarea fundamental de las instituciones de educación superior es proyectar socialmente el conocimiento científico, convirtiendo el saber en una experiencia tangible y facilitando la recuperación y el reconocimiento del saber común como complemento del académico. Este proceso, promovido a través del diálogo de saberes en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), debe materializarse en la creación de maneras específicas y locales de formar comunidad.

Si bien la diversidad como unidad, la centralidad en el sujeto y el reconocimiento de saberes tensionan positivamente la emergencia de la identidad como proyecto, existen otros factores que generan tensiones negativas y cuestionan la viabilidad de dicho proyecto. Uno de estos factores es considerar la identidad como sospecha. Retomando a Castells, se observa que tanto el racionalismo liberal como el marxista rechazan el surgimiento de las identidades, promoviendo en su lugar la primacía de un nuevo ideal: el ciudadano del mundo o el homo sovieticus, dejando atrás cualquier otra diferenciación considerada artificial.

Castells concluye que “las identidades son discursos sospechosos, peligrosos o fundamentalistas” (Castells, 2005). Este enfoque oculta un aspecto problemático: algunas

personas creen en esta noción y optan por negar la diversidad, considerándola extraña o no alineada. Sin embargo, no todos los grupos de jóvenes son violentos, delincuentes o consumidores de sustancias psicoactivas; sus manifestaciones deben interpretarse como expresiones de sujetos expuestos que buscan su lugar en el mundo.

Identidad como sospecha: el peligro de la negación de la diversidad

Un enfoque relevante es analizar la identidad desde la sospecha. Como señala Castells, tanto el racionalismo liberal como el marxista han rechazado la emergencia de las identidades, promoviendo en su lugar la primacía de un nuevo ideal: el “ciudadano del mundo” o el *homo sovieticus*, superando cualquier distinción considerada artificial. De esta manera, Castells (2005) concluye que “las identidades son discursos sospechosos, peligrosos o fundamentalistas” (p. 12).

Este enfoque negativo conduce a algunos a negar la diversidad, percibiéndola como algo extraño o fuera de lugar. No obstante, es esencial reconocer que no todos los grupos de jóvenes son violentos, delincuentes o viciosos; más bien, son sujetos que buscan su lugar en el mundo y que, probablemente, desafíen los ideales de uniformidad identitaria.

La comunicación superada por la interpretación

La comunicación es transformación, pero está en riesgo de ser limitada por los prejuicios que recaen sobre las nuevas identidades. Enseñar comunicación implica también aprender a desarrollar un reconocimiento crítico y constructorista.

A pesar de su potencial, la comunicación no ha logrado cerrar las brechas ni comprender completamente las fronteras simbólicas e imaginarias entre identidades. Estos vacíos derivan en exclusiones y violencias, manifestadas en múltiples escenarios, como los deportivos, educativos y comunitarios, provocadas por expresiones que, en algunos casos, son inconscientes, pero se perciben como ofensivas.

Pérdida del valor simbólico de representaciones identitarias

Ya se ha observado con Chapin cómo la inmersión en las lógicas de mercado suplanta el valor y significado de las representaciones identitarias de muchas comunidades,

especialmente de las indígenas, que parecen ser las más afectadas. El autor presenta este testimonio de una indígena kuna:

Todo se compartía: cangrejos, pescados ... Si algún familiar pescaba bastante, se compartía. Nadie vendía nada y las cosas se daban por dar. Pero ahora todo es dinero. Tengo que comprar pescado y cangrejos. Lo mismo ocurre con la carne de venado, de saíno; los cazadores ya no comparten como antes, sino que venden (Ventocilla et al., 1995).

La idea de acumulación está degradando ecosistemas completos a cambio de unas pocas monedas, que, en muchos casos, son suficientes para financiar consumos de alcohol y otras sustancias. De este modo, la pérdida del valor simbólico de prácticas sociales y culturales no solo deteriora, sino que transforma por completo la identidad, en un proceso de crítica transculturación.

Sospechas y rechazos: la dinámica de la exclusión social

Retomando la lógica de dominación propuesta por Maffesoli, según explica Arteaga Botello, los mecanismos de control social se manifiestan en la contemporaneidad. Maffesoli, a través de Arteaga, sostiene que la dominación se estructura mediante procedimientos diseñados para administrar y proteger a “el otro”, con el objetivo de preservar el progreso económico y garantizar la eficacia del sistema en sus dimensiones cultural, económica y política (Arteaga Botello, 2007).

Esta lógica de exclusión se refleja en fenómenos como la aparición de grupos extremistas, que reaccionan violentamente ante la presencia de forasteros en sus territorios, y en la represión de aquellos miembros de la comunidad que no se alinean con el discurso dominante. Este panorama invita a un análisis crítico de las identidades emergentes y de su capacidad de resistencia en un mundo que tiende a homogeneizar y desestimar la diversidad cultural.

Ante la emergencia de nuevas identidades que transitan entre lo local y lo global, se presentan diversos desafíos significativos. En primer lugar, se requiere un reconocimiento crítico que valore la diversidad en todas sus dimensiones. Igualmente, es necesario proyectar una solidaridad orgánica que fomente la cohesión entre diferentes grupos.

Reconstruir las nociones de poder, dominación y autoridad resulta fundamental, cuestionando las estructuras tradicionales que perpetúan desigualdades. De igual

manera, es crucial desnaturalizar el rechazo sistémico, ligado a la desconfianza hacia lo diferente. En este contexto, se propone una transición de la mentalidad de turista a la de ciudadano del mundo, donde cada lugar sea percibido como un hogar.

Además, se debe promover la apertura de espacios de expresividad, permitiendo que las identidades se manifiesten sin restricciones. Superar los problemas de traducción es otro reto, evitando la reducción de la diversidad a un único lenguaje que no capture la complejidad de las realidades.

Por último, la acción del investigador desempeña un rol crucial en la comprensión y articulación de estas dinámicas, contribuyendo a un diálogo más inclusivo y enriquecedor.

Unidad en el entendimiento

La relación entre diversidad identitaria y cohesión social es un tema de gran relevancia para las ciencias sociales, con un papel significativo de la comunicación, ya que plantea reconocer la diversidad no solo como un desafío para la unidad, sino como un catalizador que puede fortalecerla. La diversidad nos define como particulares más allá del relativismo cultural.

Para lograrlo se requiere interacción, inclusión y un reconocimiento crítico, entendido como un camino para superar tensiones derivadas de prácticas que, aunque culturales, pueden discriminar, dañar o subalternar a integrantes de una comunidad. La comunicación, apoyada por otras disciplinas, puede ser una agente de transformación que otorga sentido a la convivencia dentro de un marco normativo que proteja y respete profundamente la dignidad de todos los integrantes de un contexto multicultural.

La creación de un espacio común, donde la unidad y la diversidad puedan coexistir armoniosamente, es el objetivo que los estudios culturales buscan alcanzar. Alain Touraine complementa esta perspectiva en sus reflexiones sobre la posibilidad de vivir juntos en la aldea global, al afirmar que “la adhesión a valores comunes, la evaluación de conductas y la conciliación de intereses opuestos son fundamentales para la vida social en contextos modernos” (Touraine, 2000).

Aunque Touraine resalta la importancia de la norma en la transición de sociedades primitivas a modernas, también advierte sobre la necesidad de cuestionar los valores y conductas que sostienen dicha cohesión, alertando del riesgo de que esta se base exclusivamente en razonamientos económicos



El autor resalta la incapacidad de las sociedades, ya sean de pensamiento liberal o comunitario, para equilibrar adecuadamente unidad y diversidad, integración e identidad. Esto pone de manifiesto la necesidad de una comunicación intercultural que facilite la convivencia con nuestras diferencias.

Touraine argumenta que una sociedad puede fomentar esta comunicación siempre que reconozca y proteja el esfuerzo de cada individuo por constituirse como sujeto autónomo. En este contexto, la solidaridad emerge como un medio clave para formar individuos capaces de actuar en función de sus propios proyectos, mientras contribuyen al logro de objetivos colectivos.

Este enfoque de reconocimiento mutuo resulta fundamental para la cohesión social. La idea de que el esfuerzo del otro es tan válido como el propio promueve una comprensión más profunda entre individuos, sin exigir uniformidad en las identidades, sino permitiendo la coexistencia de experiencias compatibles.

Touraine denomina este fenómeno el “parentesco de nuestro esfuerzo”, que puede interpretarse como empatía. Este reconocimiento entre sujetos establece una base sólida para construir cohesión social.

La interacción, que tiene lugar en un espacio concreto y en el momento presente, pone de manifiesto las construcciones simbólicas heredadas del pasado y las que se desarrollan en el presente. Este “espacio íntimo” es el lugar donde lo externo se asimila y se convierte en algo propio, sin que ello implique la desaparición de las identidades, que a menudo se perciben como opuestas. En lugar de eliminar estas diferencias, el proceso las incluye y las trasciende, mostrando que las diferencias pueden ser factores tanto de división como de unificación.

Con lo anterior, la cohesión social se presenta como un campo de tensiones para el reconocimiento intersubjetivo. La apropiación simbólica, donde lo que pertenece al otro adquiere un nuevo valor por lo que representa para ambas partes, potencia la comprensión y la conciencia de quienes participan en este proceso. No obstante, este fenómeno no está exento de dificultades, ya que su gestión puede derivar tanto en una ruptura de la cohesión como en su fortalecimiento.

Finalmente, volviendo al origen, en la Colombia profunda —marcada por las heridas del conflicto armado— se vislumbra un camino posible para transitar sus dolores y resentimientos: repensarse como una identidad consciente, dialogada, comunicada y transversalizada culturalmente.

La apropiación y protección del patrimonio, tanto arqueológico como natural, sigue siendo una tarea pendiente y necesaria, ya que constituye la base de un arraigo sólido y un tejido social robusto que sostiene la cohesión social. Este patrimonio se presenta como una herramienta poderosa para construir comunidades más fuertes, capaces de sostenerse a sí mismas y de dialogar con el mundo globalizado.

Esta cohesión se define como la capacidad de las comunidades locales para reconocer los riesgos que las amenazan, incluidos los nuevos conflictos, y enfrentarlos aferrándose a aquello que les otorga nuevas identidades y sentidos renovados de pertenencia.

Ese tejido social solo puede construirse a través del diálogo y el reconocimiento intersubjetivo y crítico, permitiendo que el patrimonio sea celebrado no solo como un recurso cultural, sino también como un motor de desarrollo y dignificación, tanto del ser humano como del medio ambiente.

Lo anterior es posible mediante una comunicación transformadora, que asuma el cambio como una constante para la mejora continua, apoyada en principios de conservación y protección de aquello que hace únicas a estas comunidades.

Referencias

Angarita Buitrago, A. A., Grismaldo Moreno, A. M. y Míguez Monroy, H. (2022). *Conflicto armado en Tibacuy: Narrativas, procesos y perspectivas*. Universidad Nacional Abierta y a Distancia. <https://doi.org/10.22490/9789586518475>

Arteaga Botello, N. (2007). Lógica de dominación y potencia social en Michel Mafessoli. *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, 14(44), 81-101. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttextpid=S1405-14352007000200005

Beltrán Villalva, M. (2003). Funcionalismo, estructuralismo, teoría de sistemas. En S. Giner (Coord.), *Teoría sociológica moderna* (pp. 75-94).

Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method*. University of California Press

- Calí Tzay, F. (2024). *Declaración final del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas, Francisco Calí Tzay, al concluir su visita oficial a Colombia*. Naciones Unidas, Alto Comisionado para los Derechos Humanos. <https://bit.ly/4jBBRq8>
- Castells, M. (2005). Globalización e identidad. *Cuadernos del Mediterráneo*, 5, 11-20.
- Collins, R. (2004). *Interaction ritual chains*. Princeton University Press.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2005). *Boletín censo general: Perfil Tibacuy*. Departamento Administrativo Nacional de Estadística. <https://www.dane.gov.co/files/censo2005/perfiles/cundinamarca/tibacuy.pdf>
- Díaz-Muñoz, J. G. (2023). Reflexiones sobre el buen vivir desde tres miradas epistémicas: Revisión de la literatura, diálogo de saberes e investigación interdisciplinar. *DYCS Victoria*, 6(1), 28-44. <https://doi.org/10.29059/rdycsv.v6i1.183>
- Durkheim, E. (1994). *The Division of Labour in Society*. Macmillan.
- Fernández, M. (2023, diciembre 13). Batalla contra la minería en el corazón de la Amazonía colombiana. *El Salto Diario*. <https://www.elsaltodiario.com/mapas/batalla-mineria-corazon-amazonia-colombiana-vaupes>
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in ethnomethodology*. Prentice-Hall.
- Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, N.Y., Doubleday
- Gutiérrez, J. P. (2015, marzo 25). *Niños y niñas indígenas no mueren de hambre sino de abandono* (C. Radio, Entrevistador).
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society*. University of Chicago Press.
- Míguez-Monroy, H. (2013). *Estudio de la dignidad y su relación con el desarrollo humano*. VI Congreso Universidad y Cooperación al Desarrollo.
- Molano, O. L. (2007). Identidad cultural, un concepto que evoluciona. *Ópera*, 7(7), 69-84.
- Morin, E. (1994). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Morin, E. (1999). *Los 7 saberes necesarios para la educación del futuro*. Unesco.
- Morin, E. (2002). La noción de sujeto. En D. F. Schnitman (Ed.), *Nuevos paradigmas, culturas y subjetividades* (pp. 67-85). Paidós.

- Observatorio de Memoria y Conflicto. (2024). *Bases de datos septiembre 2024. Observatorio de memoria y conflicto*. Centro Nacional de Memoria Histórica. <https://micrositios.centrodememoriahistorica.gov.co/observatorio/>
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2011). *Nuestro trabajo: El PNUD en Colombia. El PNUD y las comunidades indígenas de Colombia*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. <https://www.undp.org/es>
- Ritzer, G. (2001). *Teoría sociológica clásica*. McGraw Hill.
- Rodríguez Ortiz, A. M., y Santamaría-Velasco, F. (2023). Expresivos de odio institucionalizados en el discurso político colombiano. Un análisis de ‘guerrillero’, ‘castrochavista’, ‘vándalo’ y ‘gente de bien’. *Signo y Pensamiento*, 42. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.syp42.eoid>
- Sánchez, J. A. (2011, junio 14). Lo que han ganado los indígenas con la Constitución de 1991. *El Tiempo*.
- Tapia Uribe, M. (1997). El espacio íntimo en la construcción intersubjetiva. En H. Zeman (Ed.), *Subjetividad: Umbrales del pensamiento social* (p. 174). Anthropos.
- Taylor, C. (1996). *Las fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Paidós.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, A. (2000). *¿Podremos vivir juntos?* Fondo de Cultura Económica.
- Unidad para las Víctimas. (2022). *Las cifras que presenta el Informe Global sobre Desplazamiento 2022*. Unidad para las Víctimas. <https://www.unidadvictimas.gov.co/las-cifras-que-presenta-el-informe-global-sobre-desplazamiento/>
- Universidad Externado de Colombia. (2024, mayo 7). *Estudios del patrimonio cultural. El Externado se pronuncia ante los daños causados al ‘Varón del Sol’ en el municipio de Soacha*. <https://bit.ly/3PXSdSW>
- Ventocilla, J., Nuñez, V., Herrera, F., Herrera, H., y Chapin, M. (1995). Las indígenas kunas y la conservación ambiental. *Mesoamérica*, 16(29), 95-154.
- Winkin, Y. (1982). *La nueva comunicación*. Kairós.

