

...Y NOS VOLVEMOS A ENCONTRAR

Álvaro Ochoa Serrano
Coordinador



73072

EL COLEGIO DE MICHOACÁN
CENTRO DE INVESTIGACIÓN
Y DESARROLLO
DEL ESTADO DE MICHOACÁN

...Y NOS VOLVEMOS A ENCONTRAR
MIGRACIÓN, IDENTIDAD Y TRADICIÓN CULTURAL

Álvaro Ochoa Serrano
Coordinador



El Colegio de Michoacán



Centro de Investigación y Desarrollo
del Estado de Michoacán

ÍNDICE

Y volvemos a encontrar...	9
Siete etapas de la migración México-Estados Unidos <i>Luis González y González</i>	15
Emigrantes e inmigrantes <i>Juan Gómez Quiñones</i>	21
Los mil rostros del monstruo: la discriminación <i>Eugenia Revueltas</i>	27
Diásporas mexicanas en la “novela” chicana, 1959-1996 <i>Roberto Cantú</i>	35
Músicos chicanos y la experiencia de “transetnicidad” <i>Steven Loza</i>	53
La identidad como práctica de la tradición <i>Agustín Jacinto Zavala</i>	63
La migración paremiológica a los Estados Unidos <i>Herón Pérez Martínez</i>	85
Lenguas migrantes <i>Frida Villavicencio</i>	107
Mestizaje cultural, revisión de un tópico <i>Francisco Miranda Godínez</i>	123

Jiquilpan de Juárez, de Lázaro Cárdenas y de los migrantes <i>Álvaro Ochoa Serrano</i>	131
¡Vámonos de “trampa”! La experiencia del migrar en ferrocarril <i>Juan Gallardo Ruiz</i>	141
Migración ilegal de mujeres de la comunidad de Cherán hacia los Estados Unidos <i>Ana María Ramírez Herrera</i>	153
Migración, identidad y ciudadanía en el México contemporáneo <i>Jesús Martínez Saldaña</i>	163
Las tradiciones que se van, las tradiciones que se quedan <i>Carlos Monsiváis</i>	199
Índice de nombres	213
Índice de lugares	219

LA IDENTIDAD COMO PRÁCTICA DE LA TRADICIÓN

Agustín Jacinto Zavala*

El tema de la tradición y su relación con la identidad étnica me ha preocupado ya por algunos años. El problema de la identidad es siempre difícil, ya que se puede ver desde múltiples perspectivas.

INTRODUCCIÓN

Aunque hay mucho escrito acerca de la tradición, en realidad queda mucho por investigar en cuanto a lo que se ha escrito acerca de ella. Para plantear el problema en mi intervención quiero hacer una presentación de una parte de lo que Georg Gadamer escribió acerca de la tradición. La obra de Gadamer es extensa y aquí me voy a restringir a solamente algunas de sus obras.

La discusión acerca de lo que es la identidad ha sido tema de investigación en las ciencias sociales y en las humanidades por largo tiempo. El término mismo tiene múltiples significados. Esta plurivocidad del término identidad no hace más fáciles las cosas cuando se trata de relacionarlo con la tradición.

Sin embargo, en vez de tomar directamente el problema de la identidad, quise comenzar el concepto de tradición que nos presenta Gadamer, quien dice –aunque con posteriores restricciones *cfr.* “On the scope and Function of Hermeneutical Reflection (1967)” en David E. Linge (ed.), *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 19– que “el fenómeno de la traducción es un modelo de lo que verdade-

* El Colegio de Michoacán. CET.

ramente es la tradición” (Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p. 116), dentro de la “comunidad de comunicación que hay que aprender a construir” (*ibid.*, p. 115), ya que “nuestra tarea [...] consiste en acoger y retener lo que se nos transmite” (*ibid.*, p. 123). Y la traducción puede ser un tipo de modelo de la tradición por permitir lo ajeno devenir propio (“Semantics and Hermeneutics (1972)” en Linge, *op. cit.*, p. 94).

EL CONCEPTO DE LA TRADICIÓN EN GADAMER

Debo precisar que lo que aquí presento es el concepto de tradición en algunas de las obras de Gadamer. Aunque se habla mucho acerca de la tradición en Gadamer, no hay un capítulo completo dedicado al tema en las obras que tuve oportunidad de consultar (aunque hay una sección en *Verdad y método*).

En la obra *La actualidad de lo bello*, muy de acuerdo con el subtítulo, se nos presenta el juego como “fundamentación antropológica” (*La actualidad de lo bello*, p. 111) del arte, el símbolo como garante del reconocimiento (*op. cit.*, p. 112) y el arte como una fiesta, como una celebración, en el sentido de que “lo característico de la celebración es que no lo es sino para el que participa en ella” (*op. cit.*, p. 118). No voy a entrar a las cuestiones estéticas que trata Gadamer. Sólo quiero apuntar a la perspectiva desde la que encara el arte. Podemos decir que la construcción de “la comunidad de comunicación” es la tarea actual del mundo histórico y nuestra participación consiste en “acoger y retener lo que se nos transmite” (*op. cit.*, p. 123).

Definición de la tradición

Mediante la tradición podemos tener consciencia histórica, podemos tener un horizonte que da claridad a nuestra situación en el presente y que nos relaciona con el pasado: “Es la tradición la que nos abre y delimita nuestro horizonte histórico” (“The Nature of Things and the Language of Things (1960)” en Linge, *op. cit.*, p. 81). La tradición no es un proceso mecánico de transmisión, mucho menos es simplemente conservar lo que nos llega desde el pasado. Por eso, no es una recepción tal cual de lo formado en el

pasado. La tradición tiene el carácter de una comunicación entre pasado y presente. La comunicación no es mera transmisión, que simplemente dé por sentado que lo transmitido es recibido sin más por el receptor. De hecho, Gadamer coincide en esto con Luhmann: “Cada comunicación invita a la protesta. En cuanto se ofrece algo para su aceptación, también se puede negar” (Luhmann, *Sistemas sociales*, p. 184). La tradición como comunicación implica que la transmisión siempre sea una traducción. Gadamer escribe:

Por supuesto, tradición no quiere decir mera conservación, sino transmisión. Pero la transmisión no implica dejar lo antiguo intacto, limitándose a conservarlo, sino aprender a concebirlo y decirlo de nuevo. De ahí que utilicemos también la palabra (transmisión) (*Uebertragung*) como traducción (*Uebersetzung*) (Linge, *op. cit.*, p. 81).

De esta manera, la tradición es una transmisión que tiene carácter de traducción y, como tal, nos enseña a concebir el legado histórico y nos permite decirlo de nuevo. Es decir, la tradición es una comunicación que ayuda a la comprensión entre pasado y presente, es más, que ayuda a la comprensión de las relaciones entre hombre y mundo:

Toda interpretación de lo inteligible que ayuda a otros a la comprensión tiene el carácter de lenguaje. En esa medida, la experiencia entera del mundo está mediada lingüísticamente, y así es como se define el más amplio concepto de la tradición –un concepto que incluye lo que no es lingüístico en sí pero que se presta a interpretación lingüística–. Se extiende desde el “uso” de herramientas, técnicas, etc., pasando por las tradiciones de las artesanías [*craftmanship*] en la hechura de cosas tales como varios tipos de implementos y formas ornamentales, hasta el cultivo de prácticas y costumbres, y el establecimiento de patrones, etc. (“Aesthetics and Hermeneutics” en Linge, *op. cit.*, p. 99).

La comprensión de lo comunicado, la recepción de lo transmitido no es inherente a la tradición misma. Por el contrario, como dice T. S. Eliot, la tradición es algo que “se apropia con gran trabajo” (XIV: 379). Entender la tradición es algo que requiere esfuerzo y este esfuerzo surge del hacerse consciente de la necesidad de interpretarla. Por esto Gadamer escribe:

La tradición, parte de cuya naturaleza es la transmisión de material tradicional, debe haber venido a ser cuestionable para que se haya formado una consciencia explícita de la tarea hermenéutica de la apropiación de la tradición. [...] Mi tesis es que el elemento de historia efectiva está operante en todo entendimiento de la tradición (*Truth and Method*, xxi).

En este sentido, podríamos decir que nuestro encuentro con la tradición es siempre un proceso de aprendizaje. Y, como dice Luhmann, en ese proceso de aprendizaje se da “la apropiación mnemotécnica de la tradición” (Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 116).

En la comprensión de la tradición se da la fusión de los horizontes históricos: del horizonte del presente y del horizonte del pasado. Ese proceso de fusión tiene constantemente lugar en una tradición. Por eso, en la tradición se da la fusión de pasado y presente. De esa fusión nace lo nuevo: el horizonte del presente siempre está a punto de ser formado y en él se ponen en evidencia la comprensión previa que tenemos del pasado, antes de ver su relación con el presente. Es decir,

el horizonte del presente está continuamente en formación, en tanto que continuamente debemos poner a prueba todos nuestros prejuicios. Una parte importante de este poner a prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que provenimos. Por eso el horizonte del presente no puede formarse sin el pasado. [...] La comprensión es siempre la fusión de estos horizontes [históricos] que imaginamos que existen de por sí. [...] En una tradición este proceso de fusión sucede continuamente, porque allí lo viejo y lo nuevo crecen juntos continuamente para hacer algo de valor vivo, sin que ninguno de ellos sea explícitamente distinguido del otro (TM, 273).

El horizonte del presente siempre está en formación y pone al descubierto nuestros preconceptos respecto a la relación que guarda con el pasado. El horizonte del pasado siempre existe como tradición. En el presente que continuamente se va formando, la vida humana tiene vida a partir del horizonte del pasado. La tradición siempre está en movimiento. En palabras de Gadamer: “El horizonte del pasado, a partir del cual toda vida humana vive y que existe en la forma de la tradición, está siempre en movimiento” (TM, 271).

Tradición y hermenéutica

La tradición es una comunicación entre el pasado y el presente. Como se dijo antes, la tradición es lenguaje que no solamente nos sitúa frente al pasado sino que nos sitúa en el presente frente a nuestro mundo. En este sentido, la tradición requiere ser comprendida. Nuestra comprensión de la tradición tiene el carácter de comunicación lingüística:

La manera de ser de la tradición no es la inmediatez sensible. Es lenguaje, y al interpretar sus textos, el oyente que lo comprende relaciona su verdad con su propia actitud lingüística hacia el mundo. Esta comunicación lingüística entre el presente y la tradición es [...] el evento que tiene lugar en toda comprensión (TM, 420).

La tradición existe en el lenguaje, es un lenguaje, es una comunicación, es una transmisión, es una traducción. Como tal, requiere de comprensión. “La relación entre lenguaje y comprensión puede verse principalmente en el hecho de que es la naturaleza de la tradición el existir en el medio que es el lenguaje, de tal manera que el objeto preferido de interpretación es lingüístico” (TM, 351).

La tradición como lenguaje implica que el horizonte del pasado nos informa acerca de algo, nos notifica, es decir, nos interpela, y requiere ser comprendido. A la unidad de información, notificación y comprensión es a lo que Luhmann denomina “comunicación” (Luhmann, *Sistemas sociales*, p. 160). La comunicación implica darnos por enterados, hacer caso a aquello que nos interpela y hacer el esfuerzo para entender el horizonte del pasado. Es decir, hay una auto-presentación a la que hacemos caso y que puede transformarse en lo que es comprendido. De esta manera, la tradición se nos hace presente y, al mismo tiempo, viene a ser comprendida. Gadamer lo dice así: “La auto-presentación y el ser-comprendido van juntos no solamente porque el uno se transforma en el otro: [sino que también] la obra de arte es una con su historia efectiva, y la tradición es una con su experiencia presente de ser comprendida” (TM, 434).

Esto no quiere decir que la tradición sea la expresión de una vida individual. Por el contrario, llega a nosotros en todo lo que pueda ser considerado como su texto, desprendida de toda significación individual. Es un

contenido significativo que nos acompaña, de la misma manera que pueden acompañarnos un yo o un tú. Gadamer escribe:

La experiencia hermenéutica concierne a aquello que ha sido transmitido en la tradición. Esto es lo que va a ser experienciado. Pero la tradición no es simplemente un proceso que aprendemos a conocer y manejar mediante la experiencia; es lenguaje, es decir, se expresa a sí mismo como un Tú. [...] Pero consideramos que la comprensión de la tradición no toma el texto como expresión de la vida de otra persona, que es un Tú, sino como un contenido significativo desasido de todos los lazos del significado individual, sea éste un “Yo” o un “Tú”. [...] Porque la tradición es un compañero [*partner*] genuino en la comunicación, con la que tenemos compañía, como es el caso del “Yo” con un “Tú” (TM, 321).

La tradición es nuestra compañera en la comunicación y requiere de comprensión: “Todo lo que en el más amplio sentido nos habla como tradición, plantea la tarea de la comprensión” (“Aesthetics and Hermeneutics” en Linge, *op. cit.*, p. 102).

La tarea de la comprensión se nos plantea en varios sentidos. El primero, en tanto que en el encuentro con la tradición salen a flote nuestros preconceptos frente al horizonte del pasado, frente a su relación con el horizonte del presente y frente a nuestro propio entendimiento de nosotros mismos. Por eso es necesario ponerlos a prueba. “Los pre-juicios son los sesgos [biases] de nuestra apertura al mundo” (WM 9, 261) y están incrustados en el lenguaje mismo: “en todo conocimiento de nosotros mismos y en todo el conocimiento del mundo, estamos ya siempre abarcados por el lenguaje que es nuestro” (“El hombre y el lenguaje (1966)” en Linge, *op. cit.*, p. 62). La experiencia del mundo por parte del hombre se colorea por ser una experiencia íntimamente ligada al lenguaje: nuestra experiencia del mundo tiene un “carácter fundamentalmente lingüístico” (“The Nature of Things and the Language of Things (1960)” en Linge, *op. cit.*, p. 77). El hecho mismo de interpretar en una lengua dada nuestra experiencia del mundo nos forma nuestros preconceptos. “Ya estamos siempre sesgados [biased] en nuestro pensamiento y conocimiento por nuestra interpretación lingüística del mundo” (*op. cit.*, p. 64).

El segundo sentido en que se nos plantea la tarea de la comprensión, es porque en el encuentro con la tradición podemos malinterpretar la tradición, es decir, porque podemos comprender mal la comunicación. El

tercer sentido surge por cuanto es siempre posible que la comunicación nos resulte ininteligible, esto es, que la tradición resulte ser un lenguaje que no es la lengua en que experimentamos el mundo. Por esto se hace necesaria la hermenéutica como el arte de clarificar lo dicho dentro de alguna tradición. Por esto, puede decirse:

Según su definición original, la hermenéutica es el arte de clarificar y mediar con nuestro propio esfuerzo de interpretación lo que es dicho por personas con quienes nos encontramos en la tradición. [...] Desde el tiempo de esta definición original, la creciente consciencia histórica nos ha hecho darnos cuenta de la malinterpretación y posible ininteligibilidad de toda tradición (“Aesthetics and Hermeneutics” en Linge, *op. cit.*, p. 98).

Sobre todo en el tercer sentido, en el caso de que una tradición nos resulte ininteligible, podemos pensar que esa tradición nos es ajena, no nos habla en el lenguaje de nuestra patria. En ese caso, no podemos sentirnos como en casa en esa tradición, no podemos “estar en casa” en ese mundo (*cfr.* “Heidegger and the Language of Metaphysics (1967)” en Linge, *op. cit.*, p. 239). En ese caso es necesaria la ayuda para interpretar la tradición, para comprenderla. Quedamos así abiertos a un universo hermenéutico que nos ayuda a desprendernos de nuestros conceptos, que nos permite no malentender el legado histórico. De hecho, existimos dentro de ese universo hermenéutico:

La manera en que nos experimentamos unos a los otros, la manera en que experimentamos las tradiciones históricas, la manera en que experimentamos el dato natural de nuestra existencia y de nuestro mundo, constituye un universo verdaderamente hermenéutico, en el que no estamos aprisionados –como tras barreras irremontables– sino al que estamos abiertos (TM, xiv).

Es más, podemos hablar de un cuarto sentido en el que se nos plantea la tarea de la comprensión. El cuarto sentido viene dado por la posibilidad de que en el encuentro con la tradición cuestionemos su palabra, de la misma manera en que la tradición nos cuestiona a nosotros: “La comprensión de la palabra [verbo] de la tradición siempre requiere que la pregunta reconstruida sea colocada dentro de la apertura de su cuestionabilidad, es decir, que se fusione con la pregunta que esa tradición es para nosotros” (TM, 337).

En el sentido de estas cuatro posibilidades, es necesario clarificar el carácter de la comprensión. Podríamos pensar que se trata de un método que la mente utilice para producir conocimiento objetivo. Pero en la comprensión de que habla Gadamer no es eso lo fundamental. Lo fundamental en esa comprensión, en ese universo hermenéutico es que se dan inmersos en el proceso de tradición. Llegamos a esa comprensión al colocarnos dentro de ese proceso. Por eso Gadamer dice que “La comprensión no es tanto un método mediante el cual la mente indagadora se acerque a algún objeto seleccionado y lo convierta en conocimiento objetivo, sino más bien, algo cuya condición previa es estar situado dentro de un proceso de tradición” (TM, 276). No se trata de una subjetividad cognoscente que se acerca a un objeto sino que esa comprensión se da al colocarnos en el proceso de constante fusión del horizonte del pasado y el horizonte del presente: “La comprensión no debe pensarse tanto como una acción de la propia subjetividad sino como el colocarse uno mismo dentro de un proceso de tradición, en el que pasado y presente están en constante fusión” (TM, 258).

Al igual que para el caso del historiador, nuestra comprensión del horizonte del pasado no debe darse pedazo a pedazo. Es necesaria una visión unitaria de la tradición. Es necesario llegar a ver el todo de la tradición y que esa visión venga a ser la base de la comprensión: “Para el historiador [...] el texto individual hace, junto con otras fuentes y testimonios, la unidad de la tradición total. Esta unidad de la tradición total es el verdadero objeto hermenéutico. Esto es lo que debe entender...” (TM, 304). Esa visión del texto completo de la tradición, que forma nuestra consciencia histórica, siempre queda en tensión con el presente. Siempre que nos encontramos con la tradición experimentamos esa tensión: “Todo encuentro con la tradición que tiene lugar dentro de la consciencia histórica, implica la experiencia de la tensión entre el texto y el presente” (TM, 273). Por eso, la fusión del horizonte de pasado con el horizonte del presente, cuando resulta en la unidad de la tradición total, siempre lleva consigo la mediación de la consciencia histórica. A partir de esa mediación viene a tener un significado aquello que se ofrece como tradición o lo que proviene de la tradición:

lo que se nos ofrece desde la tradición o como tradición para nuestro estudio histórico—el significado de un evento o el significado de un texto—, no es un objeto fijo que exista en sí mismo y cuya naturaleza simplemente debemos establecer.

La consciencia histórica, de hecho, también implica la mediación entre pasado y presente (TM, 432).

En última instancia, el esfuerzo de comprensión del horizonte del pasado, la interpretación de la tradición, forma parte de un esfuerzo todavía más básico que es la reconstrucción de la realidad histórica. Este es el texto fundamental que debe reconstruir el historiador y toda consciencia histórica en su encuentro con la tradición: “El conjunto de la tradición capaz de formar un objeto histórico no es texto en el mismo sentido en que lo es cada unidad textual para el filólogo. [...] El historiador en cambio ha de reconstruir su texto fundamental: la realidad histórica” (VMII, 27). Por esto puede decirse que la “experiencia hermenéutica fundamental” consiste en la “recuperación de los planteamientos de la tradición” (VMII, 380).

Comunidad de comunicación en la tradición

Uno de los problemas que Gadamer plantea en la introducción a *Verdad y método*, concierne al tipo o tipos de conocimiento de que se trata en la comprensión de la tradición. Nos dice: “En el entender la tradición no solamente se entienden los textos sino que se alcanzan intuiciones y se reconocen verdades. Pero, ¿qué clase de intuición y qué clase de verdad?” (TM, xi). Uno de los tipos de conocimiento que pueden tenerse en la comprensión de la tradición es llegar a darse cuenta de que algunos de nuestros preconceptos coinciden con otros que nos vienen de la tradición. Entonces podemos reconocer nuestro vínculo con esa tradición, ya que nuestra actitud histórica hermenéutica tiene algo en común con ella: “El significado de la conexión con la tradición, es decir, el elemento de tradición en nuestra actitud histórica hermenéutica, se plenifica en el hecho de que compartamos prejuicios fundamentales con la tradición” (TM, 262).

Al darnos cuenta de que compartimos preconceptos con la tradición nos percatamos de que hay una mutua pertenencia. Pero no se trata de una pertenencia como la que hay entre sujeto y objeto, porque también nos enteramos de que no podemos controlar lo que la tradición nos hace llegar. La palabra de la tradición se nos da sin que podamos hacer nada para cambiarla: no tenemos control sobre lo que dice. Tampoco es que la tradición venga a pertenecernos intelectualmente en su totalidad. La palabra de la tradición no

es un objeto intelectual pasivo del que la mente se vaya apropiando. Como ya antes se dijo, nos informa acerca de algo, nos notifica, es decir, nos interpela, y requiere ser comprendido. En este sentido, es una comunicación. Y es predominantemente lingüística. Por esto Gadamer escribe:

Un estado de cosas diferente se sigue del hecho de que la experiencia hermenéutica es lingüística, [del hecho de] que hay conversación entre la tradición y su intérprete. Lo fundamental aquí es que algo está sucediendo. Ni la mente del intérprete tiene el control de las palabras [verbo] de la tradición que le llegan, ni puede uno adecuadamente describir lo que pasa aquí como un conocimiento progresivo de lo que existe, de manera que un intelecto infinito podría contener todo lo que podría hablar desde la totalidad de la tradición. [...] Pero el evento mismo sólo es posible porque la palabra [verbo] que nos ha llegado como tradición y que realmente escuchamos, lo hace [=habla] de tal manera que se dirige a nosotros y nos concierne (TM, 419).

Pero es solamente cuando el cuestionamiento que nos hace la palabra de la tradición y el cuestionamiento que hacemos de esa palabra de la tradición pueden ser enfocados de tal manera que de allí pueda resultar la comprensión y la creación de algo nuevo, cuando arribamos a una situación hermenéutica adecuada. Esto es, “el desenvolvimiento de la situación hermenéutica significa el logro del horizonte correcto de indagación para las preguntas evocadas por el encuentro con la tradición” (TM, 269). Ese horizonte correcto de indagación no es otro que la síntesis entre el horizonte del pasado y el horizonte del presente, esto es, llegamos a ese horizonte hermenéutico correcto cuando llegamos a ver la tradición como comunicación. Allí podemos comprender y reexpresar la tradición de manera constantemente nueva. La apropiación de la tradición se da como conversación viva, no como la adjudicación de cosas pasivas. “La manera en que la tradición es comprendida y es constantemente expresada de nuevo en el lenguaje es [...] un evento tan genuino como una conversación viva” (TM, 428). En esa conversación se unen constantemente el pasado y el presente. A pesar de que desde diferentes lenguajes se entre en contacto con la tradición, mediante la interpretación, mediante la traducción se da un entendimiento que está más allá de las fronteras de nuestro lenguaje y de nuestras propias fronteras como individuos y como grupos humanos en la historia. Gadamer dice:

Yo creo que el lenguaje hace la constante síntesis entre el horizonte del pasado y el horizonte del presente. [...] El lenguaje posee su propia historicidad. Cada uno tiene su propio lenguaje. No existe el problema de un lenguaje común para todos, sino que se produce el milagro de que con diversos lenguajes nos entendemos más allá de las fronteras de los individuos, los pueblos y los tiempos (VMII, 61).

Podemos ir de un mundo a otro, puede llegarnos algo desde otro mundo precisamente por la interpretación. Pero se trata de una interpretación, de una conversación establecida que no solamente nos informa, que no solamente nos transmite un conocimiento sino que también nos invita a que llevemos a cabo lo que nos dice la palabra de la tradición. “La labor de la ‘hermenéutica’ es siempre esa transferencia desde un mundo a otro, [...] el sentido del *hermeneuîn* oscila entre la traducción y el mandato, entre la mera comunicación y la invitación a la obediencia” (VMII, 95).

Los mundos de las diferentes épocas, los mundos del pasado y el mundo del presente son mundos humanos, son mundos de la historia humana que se constituyen lingüísticamente. En sentido horizontal, según la lengua y la cultura de una tradición el mundo se ordena de una manera o de otra. Al diferir la lengua, la cultura o ambas cambia la manera de ver el mundo. Y en sentido vertical, aún dentro de una misma tradición en diferentes épocas se tiene una visión diferente del mundo. Lo que permanece constante es que, tanto vertical como horizontalmente, cada una de esas visiones del mundo puede ampliarse y en alguna medida puede ser compartida desde otras visiones del mundo. En palabras de Gadamer:

Es verdad que quienes crecen en una tradición lingüística y cultural particular ven el mundo de manera diferente de quienes pertenecen a otras tradiciones. Es verdad que los “mundos” históricos que se suceden unos a otros en el curso de la historia son diferentes los unos de los otros y del mundo de hoy; pero siempre –en cualquier tradición en que se le considere– se trata de un mundo humano, es decir, lingüísticamente constituido. Cada uno de tales mundos, en cuanto que es constituido lingüísticamente, siempre está de por sí abierto a toda intuición posible y, por tanto, a toda expansión de su propia visión del mundo que, en esa medida, es asequible a otros (TM, 405).

Aquí podemos ver el problema de la tradición en contextos pluriculturales y multilingüísticos. Aún en sentido horizontal, entre lenguas y culturas coetáneas pertenecientes a dos o más tradiciones diferentes, es difícil la

comunicación, es difícil lograr la ampliación de las respectivas visiones del mundo. Sin embargo, el esfuerzo de apropiación de una tradición siempre implica una nueva intuición y la posibilidad de la expansión de esa visión del mundo, de tal manera que pueda ser compartida horizontal o verticalmente por quien existe dentro de otra tradición. Esta intuición y ampliación se da dentro de la práctica y apego a la tradición. Se echa a andar con ello un proceso de integración de la vida humana sobre la tierra.

Práctica de y apego a la tradición

Existimos como seres humanos conscientes de nosotros mismos. En esa consciencia de sí y en la autocomprensión que de allí resulta, está siempre involucrada nuestra propia experiencia del mundo. Con la consciencia de sí y con la autocomprensión se da un paulatino proceso de integración de nuestra vida humana. La tradición dentro de la cual llegamos a tener consciencia de nosotros mismos y a la autocomprensión forma parte integral de nuestra existencia.

Si la constitución fundamental del Dasein humano es mediar a sí mismo comprensivamente—lo cual necesariamente significa [mediar] la totalidad de su propia experiencia del mundo—, entonces toda tradición pertenece a ella. La tradición abarca instituciones y formas de vida tanto como textos. Sin embargo, sobre todo el encuentro con el arte pertenece al proceso de integración implicado en toda vida humana que está inmersa en las tradiciones (“Aesthetics and Hermeneutics” en Linge, *op. cit.*, p. 96).

En nuestra propia experiencia del mundo está implicada la totalidad de nuestra tradición histórica. En esa tradición histórica se entregan múltiples facetas de la relación entre ser humano y mundo. La tradición, en este sentido, es permeable y permite una multiplicidad de contenidos, de referencias y de significados. La tradición es polisémica y en algún sentido, precisamente por eso, es ambigua. No nos entrega todo claramente especificado. El verbo de la tradición no es claro y distinto sino vago, ambiguo y difuso:

Lo que viene al lenguaje, aún en la tradición literaria, no es un tipo de significados como tales sino, más bien, por medio de él la experiencia misma del mundo, que siempre implica la totalidad de nuestra tradición histórica. La tradición es siempre

porosa ante lo que se entrega [tradiert] en ella ("Martin Heidegger and Marburg Theology (1964)" en Linge, *op. cit.*, p. 211).

Dentro de esa peculiar indefinición de lo que nos llega en la tradición a que pertenecemos o con la que entramos en contacto, tenemos dos opciones de elección: aceptamos esa tradición en la que existimos, o la rechazamos y nos hacemos la idea de que no tenemos nada que ver con ella. Pero, sea que conozcamos o no esa tradición en la que existimos, ésta ejerce un gran poder sobre nosotros. Ese poder lo ejerce la tradición estemos o no conscientes de la tradición en que existimos. Tratar de negar la influencia de la tradición en la que vivimos, cualquiera que sea esta tradición, es solamente un ofuscamiento: nos hacemos la ilusión de que podemos vivir al margen de toda tradición. Pero somos seres finitos que siempre existimos en una tradición o en muchas de ellas. En esa medida, no podemos sustraernos al poder de la tradición sobre nosotros. Gadamer dice:

como seres finitos, estamos en tradiciones, independientemente de si las conocemos o no, de si somos conscientes de ellas o estamos lo bastante ofuscados como para creer que estamos volviendo a empezar (ello no altera en nada el poder que la tradición ejerce sobre nosotros). Pero sí que cambia algo en nuestro conocimiento si arrastramos las tradiciones en las que estamos y las posibilidades que nos brindan para el futuro, o si uno se figura que puede apartarse del futuro hacia el cual estamos viviendo ya, programar y construir todo de nuevo (Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p. 116).

La manera en que la tradición se relaciona con nosotros y ejerce su poder, o como se decía antes, la manera en que la tradición nos interpela y nos sugiere obedecerla, no es dentro de una relación entre sujeto y objeto, ni es el hombre una mente cognoscente que transforme la tradición en un objeto. La tradición no nos es extraña, no es totalmente diferente de nosotros que la vivimos. Por el contrario, en la tradición nos reconocemos a nosotros mismos; pertenece a la fundamentación de nuestra existencia como seres finitos y, al mismo tiempo, es una causa ejemplar que nos apunta a un futuro hacia el cual existimos. Por eso, nuestro encuentro con la tradición en que vivimos no es añadir un nuevo conocimiento a los otros que adquirimos en la vida. Nuestro encuentro con nuestra propia tradición es una activación, una puesta en práctica, una vivificación de la tradición, es la preservación de la tradición:

siempre estamos inmersos en la tradición, y no se trata de un proceso de objetivación, es decir, no concebimos lo que dice la tradición como algo otro, como algo extraño. Siempre es parte de nosotros, un modelo o ejemplar, un reconocimiento de nosotros mismos que nuestro posterior juicio histórico difícilmente vería como un tipo de conocimiento, sino como la más simple preservación de la tradición (TM, 250).

Nuestro encuentro con la propia tradición –al igual que nuestro encuentro con alguna forma particular de la tradición como el caso de la tradición artística– y con otras tradiciones es parte del “proceso de integración que se da a la vida humana que está dentro de las tradiciones” (WM 96).

Por ser la tradición una comunicación, por ser un lenguaje, por ser al mismo tiempo interpretación y mandato, por ser su verbo ambiguo y polisémico, por ser parte de nosotros mismos del fundamento de nuestra existencia, por ser un cambio constante y por sus otras características ya mencionadas, es claro que su interpretación nunca puede ser unívoca. Pretender hacer de la tradición algo que sólo tiene una posible interpretación es pasar por alto aquellas características. Aunque la tradición es siempre apropiada y comprendida de nuevo, en cada época o es compartida desde otras diferentes tradiciones, su comprensión siempre debe surgir del presente dentro de una tradición dada. Es decir, debe surgir del punto de fusión del horizonte del pasado y el horizonte del presente. Este punto de fusión es punto de origen de la interpretación que nos permite determinar la situación hermenéutica a la que debe adaptarse la interpretación.

La vida histórica de una tradición depende de la constante nueva asimilación e interpretación. Una interpretación que [pretenda ser] correcta “en sí misma” sería un loco ideal que no tomó en cuenta la naturaleza de la tradición. Toda interpretación debe adaptarse a la situación hermenéutica a la que pertenece (TM, 358).

El poder de la tradición sobre nosotros no se puede eliminar simplemente con hacernos conscientes de ella, simplemente con conocer cómo llegó a formarse. Tampoco puede eliminarse por una mera comprensión intelectual. Además, sea que en nuestra vivencia de la tradición busquemos defender lo ya establecido o decidamos introducir cambios, ambas alter-

nativas forman parte de la adhesión a la tradición. La tradición siempre va cambiando y siempre nos ofrece múltiples maneras de corporalizarla. Adherirnos a ella es orientarnos siempre hacia el futuro. La tradición no nos impulsa hacia el pasado sino que nos abre múltiples avenidas hacia el horizonte del futuro. En la adhesión a la tradición va implícita la contrastación entre anticipación y factibilidad, entre lo que es deseable y lo que es realizable. Vivir una tradición es, por esto, estar orientado hacia el futuro, es estar siempre atentos al requerimiento de elegir entre múltiples opciones de futuro.

La expresión “adhesión a la tradición” significa que ésta no se agota en lo que se sabe del propio origen y por eso no se puede eliminar mediante una conciencia histórica adecuada. El cambio de lo existente es una forma de adhesión a la tradición no menos que la defensa de lo establecido. La tradición está en un constante cambio. “Adherirse” a ella es la formulación de una experiencia en virtud de la cual nuestros planes y deseos se adelantan siempre a la realidad, sin supeditarse a ella, por decirlo así. Se trata, pues, de mediar entre la anticipación de lo deseable y las posibilidades de lo factible, entre los meros deseos y el verdadero querer; esto es, se trata de integrar las anticipaciones en el material de la realidad (VMII, 258-259).

Por eso el presente es valioso en la vivencia de la tradición. El presente como punto de rompimiento y de continuidad (o en palabras de Nishida Kitarô: de la “continuidad de la discontinuidad”) en el acaecer nos pone siempre ante la disyuntiva existencial de aceptar o rechazar la tradición. Nos pone además ante la posibilidad de preservar o cambiar lo recibido en la tradición. En el caso de aceptación de la tradición se hace posible una forma de la continuidad histórica: la forma dialógica de la continuidad histórica, en la que la tradición nos interpela y nos cuestiona y nosotros cuestionamos y re-creamos la tradición.

Gadamer escribe:

en la concepción del instante como discontinuidad del acontecer se basa la posibilidad de preservar y percibir la continuidad histórica. La continuidad [...] es una tarea]. La tarea se cumple en forma de transmisión y tradición. [...] La transmisión y la tradición no gozan de la inocencia de la vida orgánica. También pueden ser combatidas con pasión revolucionaria si aparecen intertes y rígidas. La transmisión y la tradición no conservan su verdadero sentido cuando se aferran

a lo heredado, sino cuando se presentan como interlocutor experimentado y permanente en el diálogo que somos nosotros mismos. Al respondernos y suscitar así nuevas preguntas demuestran su propia realidad y su vigencia (VMII, 143).

La tradición es una tradición viva cuando es para nosotros una comunicación que implica darnos por enterados, hacer caso a aquello que nos interpela y hacer el esfuerzo para entender el horizonte del pasado; la tradición es aquello que nos coloca de cara al futuro para decidir; la tradición como parte de nuestro fundamento existencial; cuando la tradición es la vivencia de una forma de la continuidad histórica; cuando la tradición es nuestra compañera de diálogo. La tradición muere cuando se la objetualiza, cuando se le interpreta como lo opuesto a la innovación, cuando se le concibe como mero objeto para un sujeto cognitivo. Por el contrario, vivenciar la tradición como fusión de los horizontes del pasado, presente y futuro es hacer vivir la tradición.

Lo que una conciencia actualizante conoce como tradicional y acreditado y contrapone al afán innovador no es la tradición viva. [...] Para el hombre que vive en la historia el recuerdo que conserva algo cuando todo parece constantemente [la tarea de dar continuidad a la historia] no es un comportamiento actualizante de un sujeto cognitivo, sino que es la realización vital de la tradición misma (VMII, 143).

En nuestra apropiación, en nuestra corporalización de la tradición ésta viene a la vida, así es como existe. Con todo, el hombre puede rechazarla, desligarse de ella, puede ponerla en entredicho e incluso acabar con ella. Este es el otro lado de la moneda. La tradición como comunicación siempre está expuesta, siempre está en vilo.

“Aún cuando la naturaleza de la tradición es existir sólo mediante el ser apropiada, parte de la naturaleza del hombre es poder romper con la tradición, criticarla y disolverla” (TM, xxv).

Cuando la tradición es rechazada, cuando el hombre no quiere recibir su invitación al diálogo y su requerimiento de obediencia, no con ello desaparece el poder de la tradición sobre esa persona. Sin embargo, el cambio de relación con la tradición que se da cuando ya el hombre no se reconoce a sí mismo en ella, cuando ya no es la otra parte de sí mismo, dis-

torsiona el significado mismo de la tradición. De ahí se abre la posibilidad para que en el futuro ese hombre malinterprete su propia tradición. Rechazar la tradición como algo que nos estorba en el conocimiento del mundo o de los demás, se origina de la malinterpretación de la tradición. No se puede, sin malinterpretarla, rechazar la propia tradición como aquello que nos impide la participación en otra tradición, o que nos obstaculiza el conocimiento de otras tradiciones. Por el contrario, es dentro de la tradición donde encontramos la libertad para conocer otras tradiciones y ampliar y profundizar la nuestra. Así es como se lleva a cabo la tarea de apertura a otras tradiciones y se realiza la tarea de construir la comunidad de comunicación.

Una persona que se refleja a sí mismo fuera de la mutualidad de tal relación [entre el “Yo” y el “Tú”], cambia esta relación y destruye su lazo moral. Exactamente de la misma manera, una persona que se refleja a sí mismo fuera de una relación viva con la tradición destruye el verdadero significado de esa tradición. [...] Estar inmerso en una tradición no limita la libertad del conocimiento sino que la hace posible (TM, 324).

Al conocer la propia tradición y la de otras personas, entramos en contacto con los contenidos de la tradición cultural que son heredados y que se refieren al trabajo, al poder, a los ideales, a la organización, etcétera. Mediante nuestro encuentro con esos contenidos avanzamos por el camino de la comprensión de nosotros mismos y de allí resultan los valores que ponemos en práctica. Es “mediante las experiencias concretas de nuestra existencia humana, y sólo en ellas, donde nuestra comprensión humana de nosotros mismos, nuestras evaluaciones, y nuestra conversación con nosotros mismos, encuentran su plenificación y ejercen su función crítica” (TM, 495).

La tradición cultural de los pueblos es ante todo una tradición de formas de poder y artes de dominación, de ideales de libertad, esquemas de orden, etc. [...] Hay que reconocer que toda la experiencia lingüística del mundo es un saber del mundo y no del lenguaje. [...] El encuentro con el poder y con la servidumbre lleva a la formación de nuestras ideas políticas, y es el mundo del trabajo, el mundo de la competencia, de la capacitación, lo que conocemos en el aprendizaje de los procesos laborales como vía de nuestra autobúqueda humana. [...] son sobre todo las experiencias concretas de nuestra existencia humana en el poder y en el trabajo

las que confieren a nuestra autocomprensión humana, a nuestras valoraciones, a nuestro diálogo con nosotros mismos su realidad concreta y su función crítica (VMII, 199; *cfr.* TM, 495).

Nos comprendemos a nosotros mismos en la práctica de una tradición: en una línea creativa del mundo en que se funden constantemente los horizontes del pasado, presente y futuro.

Aunque la tradición como comunicación lleva consigo una sugerencia hacia la obediencia, la autoridad que requiere obediencia en toda comunidad concreta no es la tradición misma sino el conocimiento, la experiencia y la competencia de las personas. En la sociedad moderna se atribuye ese conocimiento, experiencia y competencia a la razón. Por eso, en la sociedad moderna, “No es la tradición, sino la razón lo que constituye la fuente última de toda autoridad” (TM, 241). Esto establece la diferencia entre el ejercicio de la razón y la performance de la tradición.

EL CONTENIDO DE LAS DIVERSAS FORMAS DE LA TRADICIÓN

Hasta aquí dejamos a Gadamer. Lo que nos ha resultado de la consideración de su concepto de la tradición dará mucho que pensar en el encuentro entre personas que viven diversas tradiciones. Cada vez más nos encaminamos hacia un planeta en el que las diversas tradiciones se verán directamente las unas a las otras. Esto llevará a encuentros y desencuentros, a choques y conflictos, a malestares y molestias; o bien, a la mutua comprensión, a la ampliación del lenguaje de cada tradición, a un mundo cada vez más amplio donde vivir.

El legado histórico que aceptamos en nuestra vivencia de la tradición no es algo que haya quedado definido de una vez por todas. Está en constante cambio y debe continuamente ser reinterpretado por cada uno de quienes viven esa tradición. Cada tradición tiene sus propios contenidos, pero mediante su puesta en obra se realiza la integración de la vida humana en el horizonte del presente. De esta manera se abre la posibilidad de integración de las diversas vertientes de la tradición.

EL EJERCICIO DE LA TRADICIÓN COMO MODO
DE FORMACIÓN HISTÓRICO-SOCIAL

Como parte de la fundamentación existencial del hombre está la tradición. A partir de allí se entiende su formación, su participación dentro de un mismo horizonte del presente en el que la tradición le interpela, le da a conocer algo y le induce a la comprensión. El hombre se hace dentro de su sociedad mediante la interpretación de la tradición. Esa interpretación tiene lugar de manera dialógica: con el horizonte del pasado desde el horizonte del presente, y con otros que viven dentro de la misma tradición; es decir, la interpretación tiene lugar en una situación hermenéutica dada. Las experiencias concretas de la vida humana: la aplicación de la energía y habilidad para el trabajo, el ejercicio del poder, la participación en la organización, etc., son todas ejercicio de la tradición. Es en la sociedad donde el hombre interpreta la tradición: la traduce a su propia vida diaria. Allí entra en diálogo con la tradición: la acepta, la cuestiona, la transforma, y al mismo tiempo, el hombre mismo es cuestionado y formado por la tradición.

La participación social del hombre es parte de su propia formación y de la interpretación de la tradición. El ser humano viene a ser parte de una comunidad de comunicación, por pequeña que sea, precisamente mantener su relación con la tradición. Entra en diálogo con el horizonte del pasado y con otros seres humanos que viven la misma tradición. Ese diálogo viene a ser tal porque allí el ser humano encuentra en su interlocutor algo que hasta ahora no había encontrado en su experiencia del mundo (*cf.* VMII, 206). El carácter dialógico de la tradición y su participación en el diálogo con ella es parte de la ampliación de la experiencia del mundo de cada ser humano.

Al establecerse la relación con la tradición se establecen también las reglas de inclusión y exclusión de la comunidad de comunicación. Al relajarse las reglas o al ampliarse éstas por el influjo del contacto con otras tradiciones, cambian las características de la relación que cada uno tiene con la tradición. Esto quiere decir aquellos que se mueven entre diversas tradiciones, aquellos cuya vida diaria transcurre en la interacción fuerte entre tradiciones, no perciben claramente las reglas de inclusión y exclusión. Al quedar en la ambigüedad su relación con la tradición, llega a ponerse en entredicho la propia autopercepción, el conocimiento de sí que tiene el ser humano. Cuando se relajan las reglas de inclusión, tales como la regla de

la participación en el sistema de parentesco ritual, o la participación en el trabajo comunitario, o la participación en la fiesta, queda en duda también la pertenencia a una comunidad humana dada. Cuando queda en duda esa pertenencia, el ser humano puede quedar fuera de la comunidad dialogal. Queda entonces en una situación insoportable que demanda que ese ser humano se aboque al proceso de recuperación del diálogo.

Por el contrario, mediante la clara aplicación y aceptación de reglas de inclusión como las antes mencionadas, van formando en el participante los “modelos o patrones de conducta” (“Socialización y educación”, en *op. cit.*, p. 245). La tradición vive entonces en la conducta del ser humano. La tradición vive en la sociedad mediante la corporalización. La vivencia del ejercicio de la tradición es aquello que “transmuta al hombre en elemento creativo del mundo histórico que también es creativo” (*Tradición e identidad en...*, p. 65). El hombre puede ser creativo precisamente en la práctica de la tradición que lo hace encarar el futuro, que lo orienta hacia los planes y posibilidades, hacia la decisión.

LA CORPORALIZACIÓN DE ESA VIVENCIA

La tradición no es un mero objeto cognitivo, no es algo fijo y totalmente determinado. Aunque puede el hombre tratar de reducir la tradición a un conjunto de conocimientos, normas y procedimientos, la tradición es algo que se relaciona directamente con la existencia del hombre y con su identidad. Quizá habrá que decir que para las ciencias sociales como para Hegel en sus escritos tempranos sobre teología, “un hombre en particular no es un individuo sino un miembro de una tribu” (“The Philosophical Foundations of the Twentieth Century (1962)” en Linge, *op. cit.*, p. 113), de una etnia, o de una sociedad. Las ciencias sociales estudian al hombre en cuanto que es tipo, modelo, miembro, o representante de un grupo, una etnia o una sociedad. En este sentido, como dice Luhmann, incluso la persona viene a ser “la forma ‘persona’” (Beriain-Blanco Eds. “La forma ‘persona’” en *Complejidad y modernidad*, p. 231 ss). Esa forma es la que estudian, en todo caso, las ciencias sociales. Se estudia la vida de un individuo no por sí mismo sino para conocer la vida en el grupo, en la etnia, en la sociedad. En este sentido, se pierde el concepto humanista del individuo humano y de la persona.

Como dice Luhmann,

Si uno quiere averiguar lo que es la identidad, topará con la realidad de fondo de una constitución tautológica-paradójica, que priva de todo sentido al esfuerzo por alcanzar fundamentaciones sólidas. La identidad es lo que es, y es lo que no es (“Intersubjetividad y comunicación...” en *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 46).

Debo aclarar que aquí no me refiero ni a la identidad del “individuo”, ni de un “sistema psíquico”, ni a la “identidad personal” de que habla Niklas Luhmann (“La forma personal” en *op. cit.*, p. 231-232). Al hablar de identidad aquí me refiero a la identidad étnica. Es decir, a las características que acompañan a uno de los modos de la “identidad social”. No se trata de lo que Luhmann denomina “la forma persona”, donde “forma” significa “la marcación de un límite, como consecuencia de la cual surgen dos lados, de los que sólo uno puede ser utilizado como punto de partida para ulteriores operaciones” (“Inclusión y exclusión” en *op. cit.*, p. 171). Entre estas formas está lo que Luhmann denomina “sistema”. Para él, “un sistema es [...] una forma, por cuanto excluye algo como entorno”. En este sentido, “la diferenciación no es otra cosa que la formación de sistemas dentro de sistemas” (*ibid.*), es decir, la constitución de subsistemas. En el caso de la etnia podemos hablar de una diferenciación, no en el sentido de una “estratificación social”, ni a una “diferenciación funcional” (*op. cit.*, p. 171-172) sino a la existencia de diferentes subsistemas constitutivos del sistema social del actual Estado-nación. En este sentido podemos hablar de la etnia como de una forma constitutiva fundamental del actual Estado-nación. Sin embargo, las etnias como subsistemas tienden a tener la configuración de “sociedades segmentarias” mientras que el sistema social mexicano tiende a ser una sociedad “estratificada” (*op. cit.*, p. 173). En este sentido, como dice Luhmann, “el orden de la inclusión resulta [...] del principio de diferenciación de la sociedad” (*op. cit.*, p. 175). Por eso, en el sistema social mexicano las etnias vienen a tener un ordenamiento jerarquizado, que ha existido desde tiempos de la Colonia: etnias europeas, etnias criollas, etnias mestizas, etnias indígenas, etnias negras y etnias asiáticas. Este ordenamiento viene a estar actualmente en conflicto con la sociedad moderna que es “funcionalmente diferenciada” y que “tiene que renunciar a una regulación uniforme de la inclusión” (*op. cit.*, p. 176). Es decir, este es uno

de los requerimientos que nuestra época hace a la sociedad mexicana y de ese cambio depende en alguna medida su capacidad para funcionar dentro de la sociedad global del siglo XXI. En este sentido, el sistema social dentro de un estado-nación queda encuadrado dentro de lo que Paul Ricoeur denomina “horizonte” y que vendría a estar representado por la sociedad global en el sistema mundial.

Las reglas de inclusión subsistémica en las etnias y las reglas de exclusión configuran la identidad étnica. Por influencia del sistema social mexicano vemos un relajamiento por parte de las etnias en la aplicación de las reglas de inclusión y exclusión.

Sin embargo, algo que permanece constante, a pesar de las diferentes presiones del sistema social mexicano es la regla de la práctica de la tradición que se aplica como criterio interno de membresía en algún subsistema social denominado etnia.

Entre las reglas de inclusión ya antes mencionadas están la participación en el trabajo comunitario, la participación en los parentescos rituales, y, de manera eminente, la participación en la celebración de la fiesta. Como dice Gadamer, “La fiesta es comunidad, es la presentación de la comunidad misma en su forma más completa. La fiesta es siempre fiesta para todos. Así decimos que (alguien se excluye) si no toma parte” (Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello, El arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 99). De ahí que pueda decirse que “La celebración de una fiesta es un modo específico de nuestra conducta” (Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello...*, p. 103).

PARA TERMINAR,

podemos decir que la identidad étnica es la impronta corporal, mental y espiritual que se alcanza en el ejercicio cotidiano de la tradición y, de manera especial de los ritos de paso del ciclo vital al interior de la etnia.

En la performance de la tradición se sostiene la autopercepción de la etnia y en la manifestación corporal de esa vivencia se fundamentan las formas de lo cotidiano y, al mismo tiempo, la creatividad autoexpresiva y autoformativa de la etnia (*Filosofía de la transformación del mundo*, p. 65).