

IDENTIDAD CULTURAL Y POLITICA (*)

Por HONORIO M. VELASCO

SUMARIO

I. LA CONSTRUCCIÓN DE LA DIVERSIDAD CULTURAL.—II. LA CONSTRUCCIÓN DE LA ETNICIDAD.—III. PLURALISMO.—IV. LOS MÚLTIPLES SIGNIFICADOS DEL CONCEPTO DE CULTURA.

Escribía C. Geertz en 1972 que establecer una relación entre política y cultura era una tarea de índole práctica, pero en modo alguno intrascendente. Para empezar habría que reducir el componente de expectación que entonces conllevaba el anuncio de que se iba a hablar de «política» y reducir también el componente de esteticismo que contenía el concepto de cultura. El contexto respecto al cual planteaba esa relación era la situación de algunos de los recién constituidos Estados modernos en el Tercer Mundo. Y advertía que no debía pensarse que «política» aludía sólo a cosas tales como golpes de Estado o constituciones, ni «cultura» aludía tan sólo a cultos religiosos o a costumbres ancestrales. Es seguro que estos términos no tienen los mismos significados en todos los contextos ni se conservan inmutables a lo largo del tiempo. Entonces, en España, era probable que el anuncio de que se iba a hablar de política generara expectación, y tal vez muchos podrían pensar que aludía a cosas tales como revolución, partidos políticos, democracia, etc. Pero hoy seguramente no es necesario solicitar que se reduzca el componente de expectación, sino, si acaso, de desencanto. Y para el término de cultura, entonces,

(*) Una primera versión de este artículo fue presentada en el seminario sobre «Federalismo», Instituto Alemán de Madrid, marzo 1992. Agradezco a sus organizadores, y en especial a Joaquín Abellán, su amable invitación a participar en él.

en España, seguramente también estaba demasiado asociado a intelectualidad y esteticismo y posiblemente no ha dejado de estarlo, pero hoy está más extendido el convencimiento de que la cultura puede estar mucho más inserta en la vida social. Lo que sí es posible seguir admitiendo es que la tarea de relacionar ambas no es intrascendente. Y en cierta medida siguen faltando formulaciones teóricas que expliquen los complejos y a veces sutiles lazos que les unen.

Aparte del cambiante significado de ambas, hay un supuesto más que evidente: el de su *disociación*. Política y cultura se perciben en las sociedades modernas como dos ámbitos imperfectamente disociados. No es, sin embargo, un carácter especial. Otros ámbitos (como la economía, la religión, la justicia, etc.) están también disociados. La parcelación de la realidad social en múltiples ámbitos es algo distintivo de las sociedades modernas, que, como muestra Dumont, ha resultado esencial para la construcción del individuo como entidad, a diferencia del carácter holístico de las sociedades tradicionales en las que todos esos ámbitos son indistinguibles y el grupo es la única entidad social relevante.

La disociación entre política y cultura se percibe en las sociedades modernas detrás de las denuncias hacia el poder político cuando intenta instrumentalizar la cultura o detrás de las voces que a veces se alzan lamentando la insensibilidad del poder político hacia la cultura. Pero también, como ocurría más en otro tiempo, detrás de la exigencia de un mayor compromiso por parte de la cultura que reclamaban los activistas políticos, detrás de las recriminaciones hacia intelectuales transmutados en arribistas o detrás de las entusiastas aportaciones de la cultura a la causa política, aunque tales aportaciones nunca llegaran a ser más que simbólicas. Los numerosos tonos y matices de las relaciones entre política y cultura tal vez requerirían una tipología sistemática —una modalidad sería una especie de bestiario moderno que seguramente ya ha sido hecho por algunos humoristas— no sólo con ánimo de ejercer la crítica social, sino sobre todo para ir dando pasos en la tarea de rellenar ese vacío de teoría social que había detectado C. Geertz en 1972, pero que parece haber sido parcialmente cubierto con posterioridad por Bourdieu, Bell, Gellner y otros.

I. LA CONSTRUCCION DE LA DIVERSIDAD CULTURAL

Si la disociación entre política y cultura está tan instituida en las sociedades modernas que parece ser «natural», uno de los modos posibles de relativizarla es el ejercicio comparativo. Un modo de proceder que viene caracterizando

a la antropología social desde sus inicios. Las aportaciones desde la antropología social a este respecto han seguido dos direcciones al menos: la primera proviene de las monografías clásicas sobre distintas sociedades primitivas; la segunda es claramente una rectificación de ésta, entre otras razones por la imposición de los acontecimientos políticos y sociales en los territorios que solían ser campo de trabajo para los antropólogos clásicos.

Aunque el acercamiento e interés por las sociedades primitivas que se detecta en la obra de Morgan, Tylor y los evolucionistas del siglo XIX no tuvo las mismas justificaciones que el que se evidencia en la de Boas, Kroeber, Redfield, Malinowski, Radcliffe-Brown, Firth, Evans-Pritchard, etc., todos ellos han contribuido de forma decisiva a la construcción de la *diversidad cultural*. El reconocimiento de la *diversidad cultural* tuvo que **deshacerse en primer lugar de la idea de raza**. Un referente biológico que era usado no sólo para hacer generalizaciones abusivas, pues pretendía englobar en él a poblaciones alejadas entre sí y con modos de vida completamente disimilares sólo porque tenían en común determinados rasgos físicos, basándose en un supuesto origen único improbable y en un irremediable destino escrito en la sangre, sino también para atribuir una cierta legitimidad a dominios coloniales o a ambiciones imperiales. En realidad, la idea de *raza* era el resultado, uno más, pero más dramático que otros, de la aplicación de prejuicios etnocéntricos encubiertos en la designación misma de esas sociedades. Precisamente llamadas «primitivas» o «salvajes» desde quienes se consideraban a sí mismos «civilizados», estableciendo con ello una única y absoluta diferencia.

El primer elemento de la construcción de la *diversidad cultural* fue el **concepto de cultura**. Un concepto que incluía ese todo complejo que enumeró Tylor y que debería haber anulado la idea de *raza*, subrayando en contraposición al determinismo genético el carácter de aprendizaje, de herencia social que tienen las instituciones, creencias y comportamientos de todo grupo humano. Pero no es posible dejar de reconocer que, a pesar de la sobreabundancia de informes, etnografías y estudios comparados cuestionando cualquiera de los fundamentos de la idea de *raza*, su anulación no se ha producido. Los prejuicios raciales se mantienen e incluso reverdecen. Tal vez habría que prestar atención al porqué de la parcial ineficacia del concepto de *cultura*.

El segundo elemento de la construcción de la *diversidad cultural* está en **la delimitación de las unidades de estudio**. Los antropólogos asumieron como unidades de estudio las poblaciones diferencialmente auto o heterorreconocidas por medio de nombres gentilicios, tales como los nuer, los dinka, los ndembu, los bosquimanos !kung, los fang, los hausa, los fulani, los andamaneses, los samoanos, los dusun dani, los massim de las Trobriand, los kuakiult, los iroqueses, los yanomamo, los jíbaros, los bororo, etc. Las

circunscripciones territoriales de ellas variaban. Las dimensiones demográficas también. Algunas ocupan hábitats limitados como islas, determinados enclaves en las selvas tropicales o zonas marginales casi desérticas. Otras se hallan diseminadas a lo largo y ancho de grandes zonas en el continente africano o asiático. Algunas están integradas por un millar de personas, otras por varios centenares de miles e incluso varios millones. Pero todas ellas fueron tratadas de modo que quedara marcada la gran homogeneidad en las formas de vida de quienes las componían. En cierta medida, el concepto de *cultura*, aplicado a estas poblaciones, se hizo indistinguible del concepto de *sociedad* y se entendía como si fuera una entidad. Una entidad diferenciable, pues su consistencia estaba precisamente en su distinción respecto a otras de la misma índole.

Posiblemente haya una estricta correspondencia entre algunos hábitos metodológicos y este tratamiento, pues el trabajo de campo, que implicaba una estancia prolongada del investigador entre esas poblaciones y la pretensión de realizar una observación participante, se limitaba de hecho al conocimiento, en algunos casos extraordinariamente profundo, de la manera de ver y de vivir el mundo de unos centenares de personas con las que convivía, asumiendo, tras algunos intentos de comprobación, que era de la misma manera para el resto de integrantes, dada la supuesta naturaleza simple de estas sociedades. O, en todo caso, explicando posibles divergencias internas por efecto de préstamos culturales o de aculturación.

Incluso los llamados «estudios de comunidad» realizados en sociedades campesinas tradicionales en América Latina o en Europa trataron sus objetos de estudio como unidades diferenciadas y palmariamente homogéneas, aun considerando, como apuntaba Redfield, su condición de sociedades-parte.

El tercer elemento de la construcción de la *diversidad cultural* se centró en la consistencia y ajuste entre los rasgos e instituciones de estas sociedades. El funcionalismo británico los mostró como un conjunto integrado de respuestas a toda suerte de necesidades humanas básicas, de modo que estas sociedades representaban un todo autocontenido y autosubsistente. Por otro lado, la atención prestada a las relaciones sociales primarias, y en especial al parentesco, estaba justificada, pues éste era la trama básica de toda la vida social no sólo porque el parentesco proporcionaba el lenguaje en el que expresar la unidad misma de la población como conjunto, en tanto que vinculados con antepasados comunes respecto a los cuales podía trazarse en continuidad una línea de descendencia, sino que cualquiera de las actividades en cualquiera de las esferas de la vida social (economía, política, ley, religión, etc.) era en esencia concebida en el seno de la relación de parentesco. Como dijo Keesing, el parentesco es para estas sociedades el lenguaje de toda

relación social. Otros recursos teóricos, como el concepto de configuración, de *pattern* o incluso el de núcleo cultural, pueden haber contribuido de la misma manera a reforzar el sentido de integración y de consistencia entre los aspectos de las culturas llamadas «primitivas». Y también en correspondencia con determinados hábitos metodológicos, como el relato en «presente etnográfico» adoptado por la mayoría de los antropólogos en la exposición de sus datos, al subrayar la integración de los distintos aspectos de la cultura y que pudo haber favorecido, incluso ratificado, la impresión de inmovilismo de estas sociedades que, por contraposición a las sociedades modernas, también eran consideradas como tradicionales.

De todos modos, la tarea antropológica de la construcción de la *diversidad cultural* se hizo afirmando a la vez la unidad psíquica de la humanidad, basada en el reconocimiento de la existencia de una única especie humana y en la indistinción entre los procesos psíquicos de cualquier persona humana. El relativismo cultural siempre tuvo sus límites en la grandeza y miseria de la existencia humana o, si se prefiere, como formuló Lévi-Strauss, del espíritu humano.

Es claro que el ejercicio comparativo desde la diversidad cultural disuelve el carácter «natural» de la disociación entre política y cultura que aparece en las sociedades modernas. El concepto globalizador de *cultura* propuesto tenía como consecuencia que la política, aun en el caso en que fuera concebida como un ámbito de la vida social, estaba integrada junto con los demás ámbitos en él. Todo análisis de la acción política debía remitir obligatoriamente a sus conexiones con el resto de aspectos de la cultura. E incluso la acción política podría no ser necesariamente indistinta de una actividad económica, religiosa o simplemente social, es decir, como resultado de las obligaciones del parentesco o de la categoría de género o de edad o de pertenencia a un clan o tribu. Eso reafirmaba la traducibilidad en términos económicos, religiosos o simplemente sociales de la acción política, siempre imperfectamente disociada. Además, entendidas como formas elementales, las acciones políticas descritas en las sociedades primitivas permitían formular hipótesis sobre su desarrollo en las sociedades modernas, y lo que es más, comprender algunas de las claves, por ejemplo, del liderazgo, de la resolución de conflictos, los procesos de fusión y fisión de facciones, etc. Las repercusiones del estudio clásico de Evans-Pritchard sobre los linajes segmentarios de los nuer, o de los estudios sobre los *big men* de Melanesia, por citar algún ejemplo, son bien reveladoras.

Pero la indistinción de la política en el seno de un concepto globalizador de la *cultura* implicaba también la condición de **primariedad** para ésta, pues al fin y al cabo la acción política, considerada como una acción específica,

sería si acaso un desglose, una elaboración resultante de la complejidad (léase división múltiple del trabajo, estratificación, luchas de poder, burocracia, guerras generalizadas, etc.) de determinadas sociedades y especialmente de las sociedades con Estado. Las sociedades preestatales o no estatales mostraban el artificio no necesario de considerar una acción como política, pero toda acción social era primaria e inevitablemente una acción significativa, sometida a normas, es decir, una acción cultural.

Tal vez la construcción de la *diversidad cultural* también se haya forjado a costa de hacer concesiones al exotismo, pues los relatos etnográficos no dejaron de prestar atención a aquellos rasgos culturales más diferenciados. Y aunque los investigadores alertaron insistentemente contra la tentación de tomarlos fuera de contexto, pues sólo encontraban su verdadero sentido adoptando la perspectiva del nativo, de hecho contribuyeron directa o indirectamente a un reconocimiento de la diferencia cultural y también a reforzarla. Las claves de formación de lo que hoy llamamos *identidad cultural* están en buena medida prefiguradas en los modelos de construcción de la *diversidad cultural*. Con un leve y distinto matiz: que la diversidad cultural está convertida en diferencia cultural.

II. LA CONSTRUCCION DE LA ETNICIDAD

La gran ironía está en que la construcción de la *diversidad cultural* se hizo obviando un hecho político (además de otras cosas) estructural, la situación de dominio colonial en la que estaban todas esas sociedades primitivas y tradicionales que habían sido objeto de atención preferente de la antropología social. Y obviando también una serie de hechos políticos coyunturales que acabarían transformando esa estructura: los numerosos movimientos de emancipación e independencia que acabarían dando lugar a los nuevos Estados del Tercer Mundo. Obviaron también los movimientos populares que agitaban Estados ya constituidos en América Latina y en Europa. Y obviaron los cambios tecnológicos, económicos, sociales y evidentemente culturales que han afectado a distinto ritmo y con distinta intensidad a muchos pueblos en todo el mundo. Un aspecto más de esa gran ironía está en que la construcción de la diversidad cultural ha precedido y ha sido simultánea a la extensión casi generalizada del impacto de la llamada cultura occidental, de modo que parece perfilarse más bien como inevitable una creciente homogeneización cultural.

La segunda vía que deja inequívocamente explícita la disociación entre política y cultura comienza a fines de los años sesenta y se desarrolla vivamente durante los setenta. Era la época del fin de los imperios coloniales con la

cesión de soberanía a las naciones-Estados emergentes (pero también la negativa explícita o implícita, directa o indirecta, a la cesión de soberanía a muchos otros pueblos o naciones —que no deja de ser una conceptualización etnocéntrica— a emerger como Estados), si bien el ejercicio del imperialismo parece haber continuado bajo formas menos burdas, pero tanto o más sutiles y eficientes. Recuérdese que entre 1945 y 1968 se crearon 66 nuevos Estados. La mayoría de ellos formados con poblaciones diferenciadas culturalmente. En Indonesia, por ejemplo, con tradiciones índica, china, islámica, cristiana y polinésica. Un Estado como Zaire incluye más de 250 diferenciaciones tribales. Claro está que Brasil, Venezuela o Colombia u otros Estados hace tiempo asentados contabilizaban dentro de sus respectivos territorios a numerosas poblaciones indígenas hasta entonces nunca propiamente incorporadas al Estado en cuanto tal. Toda la antigua atracción del exotismo, aún con resabios románticos, se disolvió incluso con conciencia de culpa ante la dramática realidad de la explotación, el etnocidio, la marginación o las revoluciones, las involuciones y los conflictos crónicos. La tarea antropológica antes abstraída en culturas primitivas y tradicionales modificó sus categorías de análisis, incluida la categoría de tiempo, y pasó a tener como objetivo la **construcción de la etnicidad**.

Las unidades de análisis se reconvirtieron. Las «tribus» pasaron a ser *grupos étnicos*. A veces por denuncia de intelectuales nativos que advertían un tratamiento colonialista en el propio uso del término «tribu» para designar a las poblaciones culturalmente diferenciadas. Un término latino empleado originariamente para referirse a los bárbaros, que, sin embargo, no se empleaba jamás para poblaciones europeas, aun cuando también se constatará entre ellas diferencias culturales. La reconversión supuso fundamentalmente su comprensión como grupos o colectivos nunca tan simples, nunca tan homogéneos, nunca tan intemporales como se les creía y, sin embargo, efectiva y tensionalmente auto y heterodefinidos, es decir, involucrados en procesos de identidad. Muchos reconocen el trabajo de F. Barth (1968), titulado *Los grupos étnicos y sus fronteras*, como el arranque de la construcción de la *etnicidad*. La distintividad de un grupo étnico era definitoria e implicaba un contacto constante, potencialmente tenso, de unos grupos étnicos con otros. Si la construcción de la *diversidad cultural* se hizo sobre poblaciones autocontenidas, tomadas como entidades aisladas, susceptibles de encarar comparaciones en abstracto, la construcción de la *etnicidad* se hace sobre grupos sociales en condiciones reales de ejercitar la comparación, sufrir o afirmar la diferencia frente a otros. La *etnicidad* convierte la *diversidad cultural* abstracta en diferencia cultural doliente o eufórica.

Además, la *etnicidad* es en realidad un proceso. La captación de las

relaciones entre los grupos étnicos no podía soportarse sobre una concepción al menos aparentemente inmovilista de la cultura, por más que estuviera teóricamente reforzada por constructos tales como función o estructura, pues los datos urgían a considerar fluidas y cambiantes la consistencia de los grupos, la integración de sus miembros y la interacción con los otros. Las fronteras sociales podían ser incluso más reales que las fronteras físicas, podían traspasar éstas, difuminarlas, construirlas o destruirlas, todo ello independientemente de que las fronteras políticas no reflejaban en muchos casos la distribución de los grupos en el espacio, sino que podían ser líneas completamente artificiales trazadas arbitrariamente —en el doble sentido que pueden tener los términos arbitrio y arbitrario— sobre un mapa, como si éstos no fueran más que una no siempre buena metáfora de los territorios donde se ubican los grupos humanos. Por otro lado, la concepción procesual de la *etnicidad* es congruente con los complejos cambios de diversa índole en los que están involucrados los pueblos. Se hizo evidente que la *etnicidad*, incluso como fenómeno cultural, no podía ser abstraída analíticamente de los cambios demográficos, tecnológicos, económicos, sociales, políticos, ideológicos, etc., ya fueran inducidos, forzados o facilitados por presiones externas o potenciados, deseados, incitados u obligados por factores o agentes internos. Entre otras razones, porque la *etnicidad* se constituye en el seno mismo del proceso, asumiendo un talante que cubre todos los matices que van a lo largo del espectro entre la resistencia, la desalienación, la apropiación o la reproducción. El cambio mismo, su dirección, su ritmo y su intensidad, podía ser tomado como contenido básico de la *etnicidad*. La *etnicidad* suele contemplar los cambios como singulares.

Probablemente sea la focalización en las fronteras uno de los motivos más relevantes de la disociación entre política y cultura. Y probablemente las imposibles fronteras de muchos pueblos nómadas asiáticos y africanos hayan sido el motivo etnográfico más revelador de esa disociación. En cierto modo, las fronteras de los pueblos nómadas se mueven con ellos, y, al fin y al cabo, las fronteras de todos los grupos étnicos son tan móviles que se erigen allí donde las diferencias son significativas, pues las fronteras podrían ser antes que nada espacios interpuestos en toda confrontación social. Pero sobre todo las fronteras remitían a las entidades políticas por antonomasia: los Estados. Tal vez sea un hecho destacable, pero no tiene por qué ser sorprendente, que durante el período colonial las diversas culturas incluidas en los territorios ocupados o protegidos por los distintos imperios no fueran percibidas como insertas en un Estado. Eso ocurrió fundamentalmente cuando los movimientos de emancipación fueron provocando la desintegración de los imperios coloniales y fraguaron en forma de múltiples nuevos Estados. La construcción de la

etnicidad germina dentro de una trama política globalizadora o incluso totalizadora, el Estado; e igualmente dentro de una trama económica con similares pretensiones globalizadoras, la formada por las relaciones de producción y/o por el mercado. Ambas tramas son a la vez marcos de referencia y fuentes generadoras de poder, de forma que, por una parte, proporcionan a los grupos étnicos un contorno unitario, y por otra, son objetivo común de sus luchas y confrontaciones.

III. PLURALISMO

Como escribió R. Cohen, la etnicidad no es en absoluto un fenómeno homogéneo, salvo en que es un proceso en el cual estén involucrados colectivos de personas vinculadas entre sí por lazos culturales y diferenciadas de otros colectivos por la disparidad categorizada y percibida de esos lazos y salvo que se desarrolle dentro de tramas político-económicas englobantes. La configuración social de estas tramas encontró su materialización en el concepto de *pluralismo*. Los nuevos Estados eran ante todo sociedades plurales. En realidad, prácticamente todos los Estados, viejos o nuevos, fueron redescubiertos como sociedades plurales, y, finalmente —y como la trama económica podía ser formulada en tanto que sistema económico mundial—, el mundo mismo podía ser considerado una macrosociedad plural. Ciertamente que el concepto de *pluralismo* forjado anteriormente en la ciencia política por una renovada corriente liberalista que lo acuñó como condición necesaria para la democracia fue replanteado desde la crítica antropológica. Van den Berghe resumía, en 1973, las bases de esa crítica: 1) que el concepto con pretensiones de generalización había asumido, sin embargo, como modelo un conjunto reducido de sociedades occidentales; 2) que se había confundido la diferenciación funcional con el verdadero pluralismo, y 3) que los grupos racial o culturalmente diferentes del dominante en una sociedad formalmente democrática como Estados Unidos, por serlo, no eran precisamente tratados democráticamente. La reformulación del concepto de *pluralismo* tenía que ser válida para las sociedades multiétnicas, tensionalmente integradas por varios grupos sociales y culturales en una misma unidad política y en un sistema económico, pero manteniendo cierta autonomía apoyada en determinadas pautas de comportamiento cotidiano o ritualizado o en determinadas estructuras familiares, en redes sociales o en solidaridades corporativas.

Aunque fuera formulado como un tipo ideal de sociedad, *el pluralismo*, sin embargo, tiene más bien un perfil simplemente descriptivo y además **enormemente variado**. Aunque asociado a procesos de cambio, no supone

por sí mismo una teoría del cambio. A lo sumo, tiene cierta capacidad para provocar la sensibilización hacia determinados problemas. Ya mostró C. Geertz que con él se alude, como si fueran fenómenos semejantes, a los presentados en sociedades con marcadas diferencias religiosas, como la India, en sociedades con marcadas diferencias raciales, como Malasia, o en sociedades con marcadas diferencias tribales, como el Zaire. Pero como se ha sugerido anteriormente, la construcción de la diversidad cultural no acepta la raza ni la construcción de la etnicidad acepta la tribu como categoría. La **variedad del pluralismo** está más en sociedades compuestas por mayorías dominantes y minorías marginadas, o por minorías dominantes y mayorías explotadas, o por grupos étnicos inestablemente equiparados, o en sociedades que fueron relativamente homogéneas y que han recibido recientemente migraciones masivas; en sociedades hace tiempo conformadas por grupos étnicos bajo Estados no occidentales, desintegrados por los imperios coloniales y luego disgregados o no en nuevos Estados; en sociedades que están aún tratando de absorber a grupos étnicos históricamente aislados; en sociedades con grupos étnicos resistentes a ser absorbidos; en sociedades dinamizadas por grupos étnicos que primero se aliaron para emanciparse y luego han competido entre sí por el poder, etc. Aun cuando aparentemente muchas de estas sociedades sean coextensivas de Estados formalmente identificables como Estados unitarios, repúblicas o monarquías, nada hace pensar que el común pluralismo haya sido determinado por o determinante de estas estructuras políticas, ni mucho menos que la democracia formalmente asumida haya sido real gracias al *pluralismo*.

Es posible que haya que limitarse, no sin las debidas cautelas, a las grandes áreas, digamos geopolíticas, pero al fin y al cabo delimitadas, por ejemplo, **a las democracias occidentales**, para reconocer una cierta semejanza en el carácter plural de las respectivas sociedades. Pero la construcción de la *etnicidad* redirigida hacia ellas por reflejo, tras haberse centrado primero en los Estados del Tercer Mundo, tiene algunos relieves significativos. **En primer lugar**, la confirmación de que *pluralismo* es un concepto más amplio, más elástico que el de *etnicidad*, aunque con toda probabilidad menos dinamizador. En cierta medida, el *pluralismo* está lastrado por connotaciones racionalistas y parece incapaz de proporcionar motivaciones de acción, mientras que esa capacidad la tiene más que sobrada la *etnicidad*, aun cuando es posible que llegue a exigir adhesiones por la fuerza y se vean sombreadas tras ella actitudes totalitarias. **En segundo lugar**, que si el concepto de *etnicidad* puede incluso ser un eufemismo aplicado a la diferencia cultural extrema en muchas sociedades del Tercer Mundo, pues el de *diversidad cultural* podría ser aún más radical, en muchas sociedades occidentales podría estar siendo usado de forma

maximalista. En tercer lugar, que el *pluralismo* tiene que contemplar la múltiple división social de clases, de géneros, de corporaciones, etc., mientras que la *etnicidad* tiene a su vez que englobar las segmentaciones y, sobre todo, las segregaciones de colectivos de base territorial y, lo que es más importante, pues no es estrictamente coextensivo, de base (*background*) cultural. Lo que debería obligar a considerar el problema de los distintos niveles en los que es posible que sea formulada, *niveles de la identidad*, y las posibilidades o no de transición entre ellos y, por otra parte, la jerarquía entre ellos y su permeabilidad o superposición con las divisiones sociales con las que se describe y define el *pluralismo*.

Estos y otros aspectos significativos no deben impedir notar que con la construcción de la *etnicidad* la **disociación entre política y cultura está consumada**. Es fácil advertirlo en el caso de la emergencia de las naciones-Estado en el Tercer Mundo a partir del derrumbamiento, provocado o no, de los grandes imperios coloniales, unidades políticas y territoriales en las que se integran —si por integración se entiende también distintos grados de conflicto— muy distintos grupos étnicos. Con fina ironía, Geertz señalaba que el anticolonialismo pudo tener mayor poder aglutinador que la nueva redefinición colectiva alcanzada, pues, por ejemplo, tamiles, karenos o brahmanes comprendían mejor que no eran ingleses que el hecho de que hubieran llegado a ser indios o birmanos. Los nuevos Estados no dejaron de ser entidades superpuestas a realidades culturales ya asentadas. También es fácil advertirlo en la posterior reivindicación de identidad en muchos casos, pero no en todos, focalizada hacia la reapropiación o devolución de un territorio por parte de los grupos étnicos en las naciones-Estados occidentales hace tiempo consolidadas. Ambos pueden tener en común el sentido primordial de los lazos culturales, convertidos por ejercicio de diferencia en signos diacríticos frente al carácter artificial, sobrevenido o soportado del Estado como unidad política a la que por obligación o por interés tenían que adscribirse. Pero cabe hacer al menos una distinción básica entre uno y otro caso, tal vez asumiendo alguno de los perfiles dibujados desde la construcción de la diversidad cultural. Las vicisitudes de las naciones-Estados emergentes en el Tercer Mundo permiten preguntarse: ¿es que tiene que ser el Estado una configuración necesaria? O formulado de otro modo, ¿no será que la racionalidad política occidental ha impuesto como configuración necesaria y única el Estado a todos los pueblos del mundo? Sin posibilidad de negar el alcance de los impactos de la llamada cultura occidental hasta los últimos confines del mundo, cuando el mundo ha pasado a ser casi definitivamente un todo, ¿caben otras configuraciones que no sean el Estado? Otra cuestión que no puede por menos de plantearse se refiere a la necesaria universalización del concepto de nación y a las posibi-

lidades de transmutación de los grupos étnicos en naciones, aun cuando, como han mostrado Gellner y otros, no sea sino un constructo, o mejor, un modelo de constructo forjado históricamente y alimentado o vigorizado por las pretensiones de ser Estado. Y en eso está la distinción respecto a los grupos étnicos insertos en las naciones-Estado hace tiempo consolidadas, en que éstos asumen el Estado como un campo de poder a compartir o como un campo de poder a conseguir en exclusividad. Tómense estos dos casos como supuestos tipo y no como distribuciones automáticas, pues no sólo parecen haberse dado casos complejos de toda índole en una y otra parte, sino que los procesos no están concluidos.

IV. LOS MÚLTIPLES SIGNIFICADOS DEL CONCEPTO DE CULTURA

Algo que parece subyacer y complica la disociación entre política y cultura tiene que ver con **las ambigüedades y significados múltiples del concepto de cultura**. J. Boon escribe que el uso en las ciencias sociales de este concepto lo ha ido oscureciendo progresivamente. Pero no es tanto por la reelaboración a que ha sido sometido desde cada perspectiva teórica, sino antes de nada porque la práctica política se mueve con su misma ambigüedad. Por un lado, y como **dominio separado** de la realidad social, ha sido objetivado en forma de **instituciones públicas**, categorizadas como «culturales» con capacidad de autorreproducción —una capacidad, sin embargo, dependiente—. Una objetivación que corresponde a implicaciones numerosas de individuos o grupos en comportamientos y en productos también categorizados como «culturales» que, aunque no necesariamente o no generalmente, les ocupan de forma integral, tienen potencialmente el carácter de mediación general para el logro de diversos fines últimos. Así, en uno de sus usos comunes más fundamentales en las sociedades modernas se espera e incluso se exige que los individuos «adquieran cultura». Como dominio separado conlleva grados distintos que no son necesariamente transferibles o equivalentes en otros dominios, pero que pueden o deberían poder ser obtenidos por toda persona según sus capacidades —y por capacidad se entiende aquí tanto disposiciones heredadas como activaciones e innovaciones propias—, y algunos de aquellos que alcanzan los grados máximos pueden ser reconocidos como héroes y convertidos en objeto de emulación. Este significado de «cultura» tiene su núcleo en el arte y en aquel sector de la ciencia que aún designamos como humanidades, pero se extiende no con fluidez a todas las ciencias y a todas las artes hasta inundar y definir el amplio campo del saber, de los conocimientos.

No es posible dejar de mencionar que la práctica política de los Estados modernos, a la vez que le ha ido consolidando como dominio imperfectamente

separado, le ha ido despojando también imperfectamente de connotaciones indebidas tales como las que le ligaban a grupos corporativos o de elite, hasta el punto de haber asumido una significación enajenada, la que se revela en el término aparentemente redundante, pero extremadamente distanciador, de «cultura culta». El proceso de despojamiento de connotaciones indebidas se asienta en un principio de universalización, pues se reconoce que es sujeto potencial de cultura toda persona humana, y en una cierta ambición ilimitada, pues el horizonte del conocimiento, cuando es aparentemente alcanzado, siempre se descubre que está otra vez desplazado. Sin embargo, ambos son contradecidos constantemente por la apropiación institucional e incluso individual de la cultura acumulada o de las innovaciones y por los sesgos a veces inducidos por los propios supuestos teóricos y por las limitaciones de la práctica.

Este o estos significados de cultura coexisten con los propuestos y elaborados desde la antropología y desde otras ciencias sociales que son en principio y fundamentalmente **omnicomprensivos** y que incluyen todas las instituciones formales o no, todos los comportamientos, los productos, los saberes y las creencias de todas las sociedades humanas. Implican la existencia actual e histórica de numerosas y muy diversas culturas, de forma que todas ellas merecen el rango de tales. Ningún grupo humano es tal sin cultura. No suponen que la diversidad sea algo determinado ni genética ni ambientalmente. Los miembros de las distintas sociedades las adquieren por socialización, aunque la condición previa y posterior de miembro sea adscrita o negada categóricamente. Las conciben cambiantes a lo largo del tiempo, aunque constaten determinadas continuidades. Asumen que la diversidad es o puede ser también resultado de esos procesos de cambio y no sólo no impide la comunicabilidad entre ellas, sino que puede derivar de ésta o ser anulada por ella.

El riesgo de reificación que se deriva de los relieves de estos significados omnicomprensivos de *cultura*, hasta el punto de que pudieran ser tomadas como entidades, habla de la dificultad continua de deslindar las elaboraciones realizadas desde las ciencias sociales y de la propia antropología y las elaboraciones realizadas por las mismas sociedades que se reconocen culturalmente diferentes. No puede olvidarse que fue Herder uno de los primeros introductores del significado omnicomprensivo de cultura, aunque haya pasado más inadvertido que llegó a enunciarlo en plural (las culturas de los pueblos), pues suele ser presentado como ejemplo de reificación de la cultura al haber impulsado la conciencia diferencial de una de ella.

El concepto de *identidad cultural*, entendido como proceso, viene a sortear el riesgo de reificación, pero se ve enmarañado con esos significados de

cultura, básicamente concentrados en dos polos: uno el que la enuncia en singular (la *cultura*) y la considera un dominio separado de la realidad social y otro que la enuncia en plural (las *culturas*) y la considera coextensiva con toda la realidad social. Curiosamente, el primero se pretende universal, transnacional, en el sentido de que el arte y la ciencia no tienen fronteras y llegan al entendimiento o la sensibilidad humana; el segundo, sin embargo, está ligado diferencialmente a la naciones y aún más a los grupos étnicos. De la circulación simultánea de estos significados es buena prueba la Constitución española, en la que como ha mostrado Jesús Prieto, se encuentran reflejados ambos significados, derivándose de ello posibles contradicciones.

El primero de los significados, el de la *cultura* en singular, es referido a las personas individualizadamente y, en sus formas más básicas o más excel-sas, al espíritu humano en general. Puede generar identidad colectiva si se asocia o es apropiado por grupos corporativos, adopta la forma de escuelas o de estilos, que a su vez pueden ser tomados como aportaciones de diferenciación nacionalista a la humanidad misma, en el sentido, por ejemplo, en el que se enaltece la pintura renacentista italiana o la música romántica alemana.

Pero los grupos étnicos afirman, reivindicán, refuerzan su identidad cultural agitando fundamentalmente el segundo de los significados, el de las *culturas* en plural. Por ejercicio de diferencia, lo disgregan en un conjunto de rasgos, entre los que Max Weber señaló la lengua, las costumbres, la religión, los valores, la moral, los hábitos y normas que rigen la relación y la comunicación entre personas, etc., que se convierten en signos diacríticos y que se presentan o se justifican revestidos con un aura de «tradicón». Se toman como rasgos singulares, elementos irreductibles, compartidos por todos los miembros y que suscitan la adhesión incondicionada. Reifican claramente la cultura. Pero no es posible explicar, sin embargo, por qué funciona como signo diacrítico un determinado rasgo y no otro. Muchos de ellos no son estrictamente singulares, pues se hallan en formas más o menos similares en otras sociedades. Tampoco son necesaria y unánimemente compartidos por todos los miembros, y en muchos casos se trata de adhesiones inducidas o hipermotivadas. Y además hay numerosos ejemplos de tradiciones cuya profundidad temporal no se remonta a más de uno o dos siglos, tradiciones inventadas. La constitución misma de un grupo étnico como tal, como muestran los trabajos de David Parkin o los de Gallagher, puede haber sido inventada o su continuidad y unidad en el tiempo pueden haber sufrido demasiados deterioros como para aceptar su supervivencia. El caso de los ndendeuli, en el Africa oriental, es prototípico.

La *identidad cultural* basada en la reificación de la cultura puede ser una ficción. Pero no tomada como proceso, generada y dinamizada en marcos

sociales, económicos y políticos, a su vez sometidos a cambios. Tal vez sea importante desglosar **los diversos sentidos** que se entrelazan en ella: el de la *identidad como diferencia* con el establecimiento de signos diacríticos, que pueden enarbolarse hasta ser presentados como fronteras sociales infranqueables; el de la *identidad como tradición*, o mejor formulado, como continuidad en el tiempo, presentada a veces como inmutable y con la plasticidad suficiente como para asimilar los cambios actuales, sin que eso implique una contradicción, y el de la *identidad como representación*, de forma que la heterogeneidad interna y la potencial dispersión de intereses de los grupos y sectores integrados encuentren modos y motivos, no sólo exteriores, de ser soslayadas o, mejor, supraordenadas. Si se toman por separado los diversos sentidos de la *identidad cultural*, suele quedar ésta reducida a un ejercicio de diferencia, predominando en ella la perspectiva desde uno de los posibles conflictos. En cierto modo, ésta es una visión desmesuradamente política de la identidad cultural y reduce el proceso a una de sus fases. La historia posterior de muchos grupos étnicos ha puesto en evidencia que el difícil juego de orientarse entre el pasado y el presente y de encontrar modos y motivos de representación es permanente fuente de conflictos, ya no por diferencia frente a otros.

Tanto o más importante que desglosar sus posibles sentidos entrelazados debe ser considerar **los distintos niveles que la conforman** y que definitivamente obligan a entenderla como un proceso. Los numerosos estudios sobre identidad han afirmado casi unánimemente su carácter situacional. La situación interactiva es el principal determinante del nivel de identidad empleado para referirse y asumir posiciones uno mismo y los otros (R. Cohen). La construcción de la diversidad cultural enuncia que determinados niveles de identidad no tienen sentido ni objeto en todas las culturas. La ocupación, la educación, la clase, el género, la edad, el grupo familiar, el linaje, el lugar de residencia, etc., no son de hecho niveles de identidad universales. Todos estos y otros marcadores son niveles porque están o pueden estar ordenados en grados y líneas de inclusión-exclusión. No está aún suficientemente desarrollada la complejidad de estas tramas de niveles, pero es reconocido que existe una jerarquía entre ellos y que los grupos y los individuos desplazan su identidad asumiendo unos u otros con mayor movilidad. Los niveles mayores son aquellos capaces de subordinar a otros. La *identidad cultural* es claramente uno de ellos y muchas veces los grupos étnicos lo proponen como escala absoluta y restringen el desplazamiento de otras identidades de sus miembros dentro de él. Durante la etapa emancipadora o de conflicto frente a otros todo el resto de posibles identidades queda subsumido.

Debería plantearse la *cultura* como horizonte generador de niveles de identidad, pero los significados de *cultura* advertidos anteriormente eliminan

la posibilidad de que lo sea de un modo uniforme y, lo que es más, de que sea el único. Si la cultura es una más entre otros dominios separados, cada uno de ellos puede generar identidades distintas formando niveles dentro de cada dominio, pero con escasa capacidad de jerarquizarse entre sí. El resultado son identidades colectivas inducidas y desactivadas con facilidad fuera de los entornos o de los roles a los que dan lugar. Suelen ser más fuertes al menos aparentemente para quienes rigen las instituciones dentro de cada dominio que para la mayoría de los miembros. Es significativo que las más recientes estrategias de gestión empresarial hablen hoy día de «cultura de empresa» para intentar implicar más intensamente al personal en los objetivos de éstas. En esencia, se entiende que las instituciones formales con diseño de totalidad, y naturalmente los Estados, conforman identidades colectivas jerarquizando otros niveles al modo como lo logra la *cultura* en sus significados omnicomprensivos, proporcionando nuevos signos diacríticos, asentando nuevas tradiciones y motivos de representación. Pero esa jerarquización se hace a costa de anular niveles susceptibles de ser reactivados. Un mal ejemplo de ello son los regímenes totalitarios. Pero el problema que parecen encontrar hoy las democracias formales podría formularse de este modo: ¿cuánta diversidad cultural están realmente dispuestas a tolerar sin desintegrarse?, ¿cómo y hasta dónde podrán integrar las identidades culturales, muchas de ellas recién activadas, sin disolverlas? Como los procesos de identidad son siempre procesos inacabados y la disociación entre política y cultura permanentemente imperfecta, habrá que esperar para conocer las respuestas a esas cuestiones. Algunas de esas respuestas tal vez se encuentren, entre otras cosas, en una articulación mayor entre los complejos significados de la *cultura*.

BIBLIOGRAFIA

- BARTH, F.: *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1969), México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BOON, J.: «Further Operations of Culture in Anthropology. A Synthesis of and for Debate», en L. SCHNEIDER y Ch. BONJEAN (eds.): *The Idea of Culture in the Social Sciences*, Londres, The Cambridge University Press, 1973, págs. 1-32.
- COHEN, R.: «Ethnicity: Problem and focus in Anthropology», en *Annual Review of Anthropology*, 1978, págs. 379-403.
- DUMONT, L.: *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna* (1983), Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- EVANS-PRITCHARD, E.: *Los nuer* (1940), Barcelona, Ed. Anagrama, 1977.
- GALLAGHER, J. T.: «The emergence of an African ethnic group: The case of the Ndendueli», en *Internat. Journal of Afr. hist. Studies*, 7 (1), 1974, págs. 1-26.

- GEERTZ, C.: *La interpretación de las culturas* (1973), México, Ed. Gedisa, 1987.
- GELLNER, E.: *Naciones y nacionalismo* (1983), Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- KESING, R., y KESING, F. M.: *New Perspectives in Cultural Anthropology*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1971.
- PRIETO, J.: *Cultura, culturas y Constitución*, Madrid, Cortes-Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- REDFIELD, R.: *El mundo primitivo y sus transformaciones* (1953), México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- SAHLINS, M.: «Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia» (1963), en J. R. LLOBERA (comp.): *Antropología política*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1979, págs. 267-289.
- VAN DEN BERGHE, P. L.: «Pluralism», en J. J. HONIGMANN (ed.): *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago, Rand McNally and C., 1973.
- WEBER, M.: «Ethnic groups», en T. PARSONS y otros (eds.): *Theories of Society*, Nueva York, Free Press, 1961, págs. 301-309.