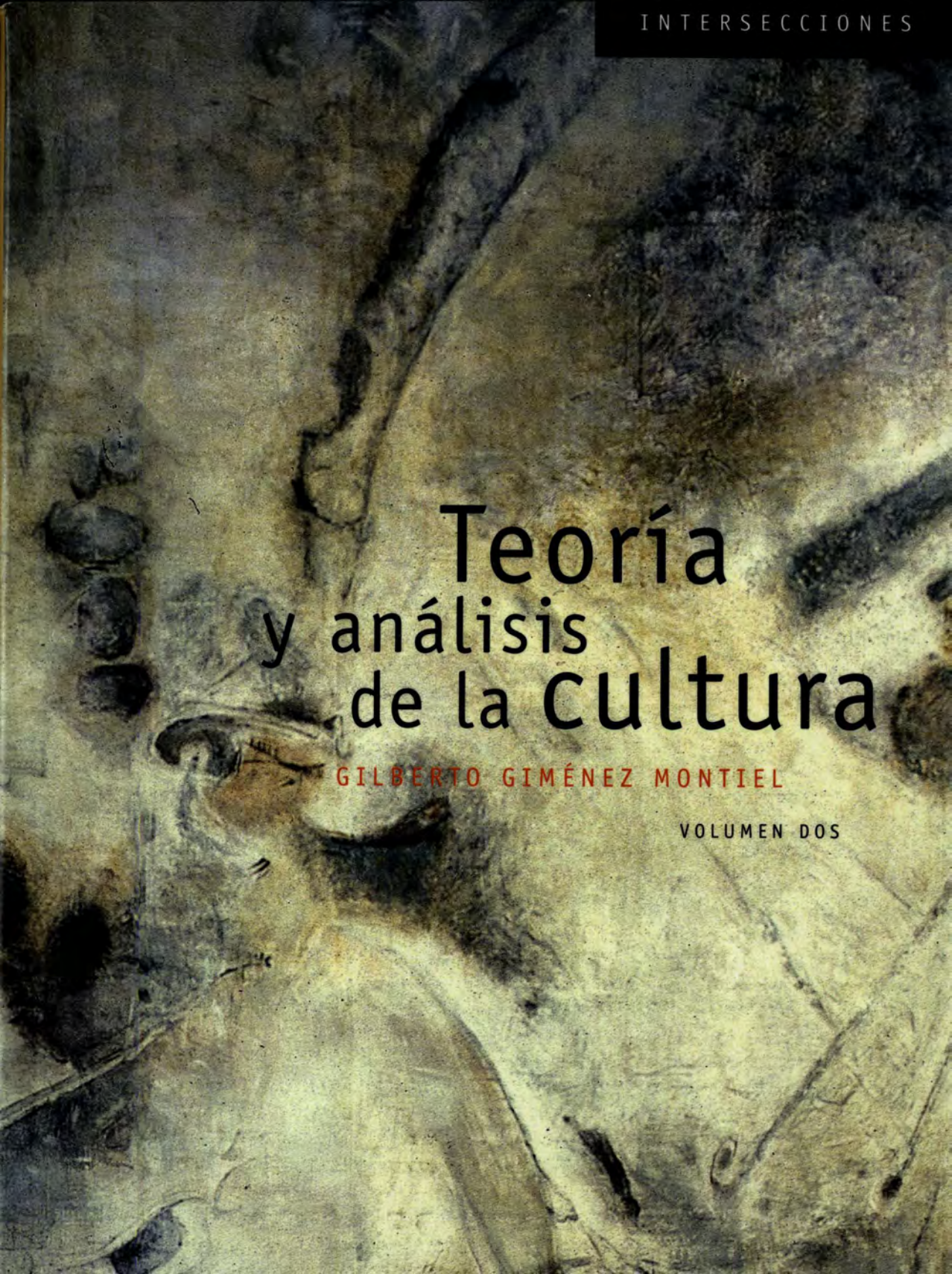
INTERSECCIONES



Teoría y análisis de la cultura

GILBERTO GIMÉNEZ MONTIEL

VOLUMEN DOS

Portada: Fragmento de la obra de Lilia Carrillo, *La ciudad desbordada, contaminación del aire*, 1969. Óleo sobre tela, 640 x 500 cm. Colección INBA–Museo de Arte Abstracto Manuel Felguérez (MAAMF).

Impresión hecha bajo la autorización del artista y del MAAMF. Esta obra forma parte de la colección de los murales de Osaka 70 y fue facilitada por el MAAMF del gobierno del estado de Zacatecas y CONACULTA-INBA, ubicado en calle Colón, s/n, esq. 1ª de Seminario, Centro Histórico, Zacatecas, Zac. C.P. 98000. Tel. (9492) 9243705
http://www.arts-history.mx/museofelguerez/
correo electrónico: maamf_zac@yahoo.com.mx

Teoría y análisis de la cultura

CONACULTA
DIRECCIÓN GENERAL DE VINCULACIÓN CULTURAL
IC@CULT

COLECCIÓN INTERSECCIONES
6

Teoría y análisis de la cultura

GILBERTO GIMÉNEZ MONTIEL

VOLUMEN DOS

MÉXICO
2005

Colección Intersecciones
Coordinación: José Antonio Mac Gregor C.
Adrián Marcelli E.
Cuidado editorial: Dirección de Publicaciones del Instituto Coahilense de Cultura
Víctor Palomo Flores / Zeferino Moreno Corrales
Revisión técnica: Raúl Olvera Mijares
Diseño: Álvaro Figueroa
Asistente de diseño: Claudia Pacheco

Teoría y análisis de la cultura
D.R. © 2005 Gilberto Giménez Montiel

ISBN: 970-35-0758-1 Colección Intersecciones
ISBN: 970-35-0951-7 Teoría y análisis de la cultura. Volumen II

Derechos reservados conforme a la ley. Este libro no puede ser fotocopiado ni reproducido total o parcialmente, por ningún medio o método mecánico, electrónico o cibernético, sin la autorización por escrito de los titulares de los derechos.

Impreso y hecho en México

CONACULTA
DIRECCIÓN GENERAL DE VINCULACIÓN CULTURAL
IC@CULT

Índice

VOLUMEN I

Presentaciones *por Enrique Martínez y Martínez, Rosa del Tepeyac Flores Dávila y José Antonio Mac Gregor* **11**

Prólogo *por Andrés Fábregas Puig* **19**

Prolegómenos **28**
Gilberto Giménez Montiel

1 La cultura en la tradición filosófico-literaria y en el discurso social común **31**
Un obstáculo persistente: la polivalencia del término **31**
Etimología y filiación histórica del término **32**
Las tres fases de la cultura-patrimonio **36**
Observaciones críticas **38**

2 La cultura en la tradición antropológica **41**
Una revolución copernicana **41**
De Tylor a Lévi-Strauss **42**
La relación entre sociedad y cultura **48**
Observaciones críticas **51**

3 La cultura en la tradición marxista **55**
Una perspectiva política en la consideración de la cultura **55**
Comprensión leninista de la cultura **56**
Cultura y hegemonía en Gramsci **59**
Consideraciones críticas **63**

4 La concepción simbólica de la cultura 67
La cultura como proceso simbólico 67
¿Objeto de una disciplina o campo transdisciplinario de estudios? 73
Transversalidad de la cultura 75
La interiorización de la cultura 80
Eficacia operativa de las formas subjetivadas de la cultura 85

5 Identidad y memoria colectiva 89
Identidad social 89
La memoria colectiva 96

6 La dinámica cultural 113
La problemática del cambio cultural 113
Cultura de masas/culturas particulares 129
Escolio I: cultura y sociedad 132
Escolio II: dimensión axiológica o valorativa de la cultura 134

7 Problemas metodológicos 139
Cultura y hermenéutica 139
Interpretación y explicación: el concepto de "hermenéutica profunda" 143
El marco metodológico de la hermenéutica profunda, según John B. Thompson 145
Las grandes categorías de la cultura 148
Bibliografía 153

Antología 162

I La cultura en la tradición filosófico-literaria 165
Para una historia del término y de la noción de cultura 165

El surgimiento de la cultura burguesa: la civilización. *Hans Peter Thurn* 165
La economía de la cultura. *Hugues de Varine* 176
187

II La tradición antropológica

Prolegómenos para toda ciencia de la cultura. *Marie-Claude Bartholy y J.P. Despin* 188
El concepto de cultura en la tradición antropológica. *Pietro Rossi* 198
El concepto de cultura entre modernidad y posmodernidad. *Carla Pasquinelli* 214
La cultura y las culturas. *Claude Lévi-Strauss* 238
Cultura e ideología. *Eunice R. Durham* 240
245

III La tradición marxista 269
El concepto de cultura en Marx y Engels. *Hans Peter Thurn* 270
La crítica de la cultura de la Escuela de Frankfurt. *Hans Peter Thurn* 281
287
Gramsci y el folklore como concepción tradicional del mundo de las clases subalternas. *Alberto M. Cirese* 299
Antropología, culturología, marxismo. *Amalia Signorelli* 313

IV La concepción simbólica de la cultura 329
Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. *Clifford Geertz* 330
¿Qué es el símbolo? *Clifford Geertz* 343
La concepción sibólica y la concepción estructural de la cultura. *John B. Thompson* 348

Los conceptos de cultura. *William H. Sewell* 369
La naturaleza simbólica del objeto de la antropología. *Claude Levi-Strauss* 397

V La interiorización y la objetivación de la cultura 401
Habitus, Ethos, Hexis... *Pierre Bourdieu* 402
Las representaciones sociales: aspectos teóricos. *Jean-Claude Abric* 406
Paisaje, cultura y apego socioterritorial en la región central de México. *Gilberto Giménez y Mónica Gendreau* 429

VOLUMEN II

VI Identidades sociales 11
Ficha de identidad individual. *Edgar Morin* 13
Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Gilberto Giménez* 18
Identidades asesinas. *Amin Maalouf* 45
Las razones de la etnicidad entre la globalización y el eclipse de la política. *Dimitri D'Andrea* 61
Identidad regional. *Michel Bassand* 72
La identidad nacional como identidad mítico-real. *Edgar Morin* 84
Comunidades imaginadas. *Benedict Anderson* 88
Las identidades. *Robert Fossaert* 94
Pluralismo cultural y cultura nacional. *Guillermo Bonfil Batalla* 109

VII Memoria colectiva 117
Los marcos sociales de la memoria. *M. Halbwachs* 118
Memoria colectiva y sociología del bricolage. *Roger Bastide* 131
El patriotismo criollo, la revolución de Independencia y la aparición de una historia nacional. *Enrique Florescano* 158

Historia y simbolismo en el movimiento zapatista. *Enrique Rajchenberg S. y Catherine Héau-Lambert* 168

VIII La dinámica cultural 187

Inventando tradiciones. *Eric Hobsbawm y Terence Ranger* 189

La dinámica cultural. *Michel Bassand* 205

Comunidades primordiales y modernización en México. *Gilberto Giménez* 221

Alta costura y alta cultura. *Pierre Bourdieu* 245

Gustos de necesidad y gustos de libertad. *Pierre Bourdieu* 253

Dominocentrismo y dominomorfismo. *Claude Grignon y Jean-Claude Passeron* 255

Cultura hegemónica y culturas subalternas. *Alberto M. Cirese* 263

Desniveles de cultura y estudios demológicos italianos. *Pietro Clemente* 278

Lo propio y lo ajeno, una aproximación al problema del control cultural. *Guillermo Bonfil Batalla* 293

IX Cultura de masas *vs.* culturas particulares 301

Cultura popular y cultura de masas, notas para un debate. *Amalia Signorelli* 303

Memoria narrativa e industria cultural. *Jesús Martín Barbero* 313

Globalización y cultura. *John Tomlinson* 331

VI Identidades sociales

La cultura, en sentido antropológico y sociológico, aparece siempre ligada a la identidad social en la medida en que ésta resulta de la interiorización distintiva y contrastante de la misma por los actores sociales, según el axioma, "no hay cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura". En este sentido, la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura y se constituye en virtud de un juego dialéctico perman ente entre autoafirmación (de lo mismo y de lo propio) en y por la diferencia.

Como el punto de referencia obligado de toda teoría de la identidad social será siempre la identidad individual que constituye, por así decirlo, su paradigma y su "analogado principal", no está por demás iniciar esta sección con una breve reflexión sobre este tema, como la presentada por Edgar Morin ("Ficha de identidad individual").

A continuación, Gilberto Giménez expone, en forma compendiada y sistemática, los principales parámetros teóricos del concepto de identidad, generalmente dispersos en las diferentes ciencias sociales con desigual grado de elaboración.

Situándose exactamente sobre estos mismos parámetros teóricos (que ponen el énfasis en la diversidad de las pertenencias en la definición de la identidad), el escritor franco-libanés Amin Maalouf presenta su testimonio personal y extrae las consecuencias políticas discriminatorias, excluyentes y virtualmente "asesinas" del hecho de sobrevaluar una sola de las dimensiones –generalmente la dimensión étnica– de la propia identidad.

Siguen algunas concreciones territoriales de la identidad, como la étnica, conceptualmente esclarecida por Dimitri D'Andrea, como aquella fundada en una "consanguinidad imaginaria", y asimismo sobre la identidad regional, brillante-

mente presentada por el sociólogo suizo Michel Bassand, como representación valorizada de la propia región (y el consecuente apego a la misma), de donde resultarían el sentimiento de autoestima, la solidaridad regional y la capacidad de movilización en vista del desarrollo regional.

La importante contribución de Robert Fossaert ("Las identidades"), enriquece estas perspectivas al introducir una luminosa distinción entre identidades "colectivas" (que para evitar confusiones hemos traducido por "globales" o, mejor, "englobantes") e identidades diferenciales (que operan en el interior de las primeras), ofreciéndonos una vasta tipología histórica de estas dos formas de identidad en su permanente interrelación. Según Fossaert, por ejemplo, la "nación" sería una forma de identidad globalizante, contigua a la aparición del Estado y a las "clases industriales" modernas.

Por otra parte, Edgar Morin nos amplía la descripción de este extraño ser "antropomorfo, teomorfo y cosmomorfo" que responde, según él, a un mito sincrético "pan-tribal y pan-familiar" ("La identidad nacional como identidad mítico-real"). Como el lector podrá apreciar, Morin anticipa con toda claridad y en términos equivalentes el concepto de Nación como "comunidad imaginada", término que ha hecho famoso a Benedict Anderson, y definición, por cierto, de la cual ya no podrá prescindir cualquier teoría de la identidad nacional.

Cierra esta sección una luminosa intervención de Guillermo Bonfil, en la cual establece claramente por primera vez la tesis de que la cultura mexicana –base de una supuesta o posible identidad nacional– está constituida en realidad por un conjunto multicultural o pluricultural cuya unidad sólo puede entenderse como "unidad de convergencia".

Esta posición de Bonfil, presentada en un célebre debate sobre cultura e identidad nacional en México, organizado por el Instituto de Bellas Artes en 1981, resultó profética, ya que la tesis de la "condición multicultural" de México fue introducida incluso en la Constitución nacional y hoy en día goza de amplio consenso.

Ficha de identidad individual*

Toda unidad compleja es al mismo tiempo una y compuesta. El Uno, aunque irreductible en tanto que Todo, no es una sustancia homogénea y comporta en sí alteridad, escisión, negatividad, diversidad y antagonismo (virtuales o actuales).[1]

La identidad del individuo comporta esa complejidad, y más todavía: es una identidad una y única, no la de un número primo, sino al mismo tiempo la de una fracción (en el ciclo de las generaciones) y la de una totalidad. Si hay unidad, es la unidad de un punto de innumerables intersecciones.

La no-identidad de la identidad individual

Un ser viviente no tiene identidad sustancial, puesto que la sustancia se modifica y se transforma sin cesar: las moléculas se degradan y son remplazadas, las células mueren y nacen dentro del organismo al que constituyen; los seres policelulares desarrollan numerosas metamorfosis, desde la célula huevo hasta la forma adulta, la cual sufre enseguida un proceso de envejecimiento. Por otra parte, nosotros los mamíferos, y singularmente nosotros los humanos, vivimos verdaderas discontinuidades de identidad cuando pasamos de la enemistad al deseo, del furor al éxtasis, del fastidio al amor.

Y, sin embargo, a pesar de esas modificaciones y variaciones de componentes, formas y estados, hay una cuasi-invariancia en la identidad individual.

La triple referencia. La identidad genética

La primera clave de esta invariancia es ante todo genética. El *genos* es generador de identidad en el sentido de que opera el retorno, el mantenimiento y la conservación de lo mismo.

En el fundamento de la identidad del individuo viviente hay, por consiguiente, una referencia a una singularidad genética, de la que procede la singularidad morfológica del ser fenoménico. Llama la atención el que toda identidad individual deba referirse en primer lugar a una identidad trans-individual, la de la especie y el linaje. El individuo más acabado, el hombre, se define a sí mismo, desde adentro,

*Edgar Morin. Tomado de *La méthode*, 2. *La vie de la vie*, Seuil, París, 1980, pp. 269-273. Traducción de Gilberto Giménez.

[1] *Méthode* I, pp. 115-129.

por su nombre de tribu o de familia, verdadero nombre propio al que une modestamente su nombre de pila, no exclusivamente suyo, puesto que puede o debe haber sido llevado por un pariente e ir acompañado por otros nombres de pila.

Esto nos indica que la autorreferencia individual comporta siempre una referencia genética (a la especie, al antepasado, al padre). Al llamarme *hijo de* fundo mi identidad asumiendo la identidad de mi (mis) padre(s) y, al mismo tiempo, mantengo, aseguro y prolongo la identidad de mi linaje, la cual no es una identidad formal y abstracta sino siempre encarnada en individuos singulares, entre ellos yo mismo.

La identidad particular

Al mismo tiempo que se define por su conformidad y su pertenencia, la identidad individual se define por referencia a su originalidad o particularidad. En efecto, en todo ser viviente, incluso el unicelular, hay una identidad particular formada por los rasgos singulares que lo diferencian de todos los demás individuos. Estas singularidades, como es sabido, se diversifican y se multiplican, convirtiéndose en anatómicas, fisiológicas, psicológicas, etcétera, entre los individuos del segundo tipo.[2]

La identidad subjetiva

Las particularidades de un individuo viviente le permiten, por cierto, reconocerse por diferencia respecto al otro, así como le permiten al otro identificarlo entre sus congéneres. Pero diferencias y particularidades sólo cobran sentido a partir del principio subjetivo de identidad.

El fundamento subjetivo de la identidad individual reside en el carácter no compartible, único, del yo (del *je* o *moi*).[3] Esta identidad se profundiza, se autoafirma continuamente, se autoinforma y se autoconfirma, empezando por la distinción ontológica entre sí-mismo y no-sí-mismo, a través de la experiencia autoegocéntrica en el seno del entorno. Esta experiencia recomienza y reverifica sin cesar la in-

[2] Para Edgar Morin, los organismos policelulares constituyen un nuevo tipo de individuo, que él llama "individuo de segundo tipo". (N. del T.)

[3] En francés los pronombres *je* y *moi*, que designan a la primera persona, tienen usos y significados distintos, que analiza el traductor de Lacan, Tomás Segovia, en su prólogo a los *Escritos*, Siglo XXI Editores. (N. del T.)

variancia identitaria, no sólo a despecho de las transformaciones, modificaciones y *turnovers* físico-químicas del ser material sino a través de sus transformaciones, modificaciones y *turnover* ejecutadas precisamente por el cómputo. El cómputo está en el corazón del principio de identidad individual, porque al mismo tiempo que está nutrido de identidad genética, es el fundador de la identidad subjetiva y el mantenedor de la identidad morfológica del sí-mismo (*soi*).[4]

Así, la invariancia identitaria no es sólo morfológica (mantenimiento de formas estables a través del flujo irreversible de los constituyentes) sino también topológica: se instala en la ocupación autorreferente y autoegocéntrica del centro espacio-temporal de su universo, lugar intangible que sólo la muerte le arranca al individuo.

La triple referencia

Vemos, pues, que la identidad individual se constituye en virtud de una triple referencia: a) a una genericidad trans-individual, portadora de una identidad a la vez interior (el patrimonio inscrito en los genes), anterior (el progenitor, el antepasado), posterior (la progenitura) y *exterior* a sí mismo (el congénere); b) a una singularidad individual que diferencia a cada uno de cualquier otro semejante; y c) a un egocentrismo subjetivo que excluye a cualquier otro semejante del propio sitio ontológico y asume un carácter autoafirmativo.

Las tres referencias no están yuxtapuestas ni fusionadas: forman juntas una unidad de carácter circular. La diferencia individual se forma con base en ramas de pertenencia y de conformidad (con los progenitores y congéneres). La exclusión subjetiva del otro tiene como corolario la inclusión trans-subjetiva. La identidad constituye una especie de circuito cerrado entre similitud/inclusión y diferencia/exclusión.

La fórmula de la identidad una/triple sería: yo mismo soy el mismo que mis congéneres y progenitores, a la vez diferente de ellos porque tengo mi originalidad particular y soy irremplazablemente yo mismo

[...]

[4] Edgar Morin llama "cómputo" a las operaciones permanentes de autoorganización y autoconocimiento reflexivo realizadas por la cuasimáquina genética que procesa información y comunicación. *Cf. La méthode*, 2, p. 182 y ss. (N. del T.)

La alter-identidad y la identidad pluriconcéntrica

Ningún sujeto puede acceder a un yo (*je*) sin la alteridad potencial de un yo (*moi*) objetivado.

"Yo es otro": la sorprendente fórmula de Rimbaud es válida para todo ser viviente, en particular para el unicelular. En la identidad del individuo-sujeto hay siempre la presencia de un *alter ego* y de una "estructura de otredad" virtuales. La autorreproducción celular crea, a partir de una identidad una e indivisible, una doble identidad (dos seres semejantes) y una alteridad (dos sujetos diferentes), sin dejar de mantener la identidad original (el mismo ser que continúa su misma vida en dos existencias). Los dos nuevos seres son dos *ego alter*, virtualmente *alter ego* el uno par el otro, y pueden tornarse extranjeros, fraternales o fratricidas.

Ningún sujeto, por lo menos entre los animales superiores, puede realizarse sin la comunicación o comunión con *alter ego/ego alter* reales que sean congéneres o parientes. La identidad individual se nutre y se enriquece incluyendo en sí misma intensiva y durablemente a padres, hijos y amigos.

Entre nosotros, los humanos, la identidad es todavía más fuertemente *una*, tornándose al mismo tiempo cada vez más plural, y su circuito engloba a nuestras amadas y amados, mientras que nuestros *ego alter/alter ego* privilegiados —padres, hermanos, hermanas, tíos, tías, primos y amigos— se inscriben en las órbitas concéntricas de la familia, clan, aldea, provincia, patria, religión, e incluso humanidad.

[...]

En el seno del yo: la alteridad, la escisión, la separación

En el seno del yo individual no hay unidad pura y no existe solamente la unidad compleja integrada por componentes múltiples; existe también, de modo sorprendente, la alteridad y la escisión.

Hemos visto que el ser celular más arcaico supone en su seno un *alter ego* virtual que se escinde en dos semiporciones de ser, y que a partir de estas partes escindidas se desdobla en dos *alter ego* reales. Por consiguiente, la escisión y la separación internas están inscritas virtualmente (autorreflexión, computación objetiva/subjetiva del sí mismo) y realmente (autorreproducción) en el corazón de la identidad individual.

La organización de la sexualidad no va a suprimir sino a modificar la escisión y la separación, añadiendo la ausencia y la necesidad. Así, cada una de las células sexuales masculinas y femeninas, a diferencia de otras células del organismo,

sólo detenta un juego de cromosomas en lugar de dos. Y no solamente a nivel de gameto, sino también —y sobre todo— en el nivel del individuo de segundo tipo, la sexualidad crea seres insuficientes. Se trata de seres de un solo sexo a quienes les falta, periódica, y posteriormente sin tregua (*homo*) su otra mitad.

El *homo* no supera sino más bien revela la escisión, la separación, la falta y la insuficiencia de la identidad subjetiva cuando encuentra su *alter ego* en su doble, cuando busca en el ser deseado su falta, cuando encuentra finalmente en el ser amado su otra mitad.

La identidad compleja

"La identidad no radica en la simplicidad del 'o bien esto o bien aquello' sino en la diversidad de 'a la vez esto y aquello'".[5] La identidad viva comporta no sólo una multiplicidad de facetas, pertenencias y dependencias, sino también algo de infraidentitario (*ca*), preidentitario (*on*) y sobreidentitario, que a la vez la nutre y corroe. Ella contiene y produce alteridad. Ella contiene multiplicidad y unidad, originalidad y conformidad, unicidad y serialidad; ella necesita siempre de otro por reproducción y, eventualmente, comunicación.

Esta identidad viva asume sus caracteres de unidad, de unicidad e invariancia a pesar y a través de las degradaciones, variaciones y *turnovers* que la desagregan, la constituyen y la reconstituyen mediante la ocupación autorreferente (por cierto irrisoria y efímera) del centro espacio-temporal de su universo. Ella se afirma de manera autotrascendente en sus pertenencias, dependencias y multiplicidades, lo que la convierte a la vez en realidad e ilusión absolutas.

BIBLIOGRAFÍA

MORIN, Edgar, *La méthode. La nature de la nature*, vol. 1, Éditions du Seuil, París, 1997.
OLSSON, G., *Of Ambiguity*, Nordiska Institutet för Samhällsplanering, Estocolmo, 1997.

[5] G. Olsson, *Of Ambiguity*, Nordiska Institutet för Samhällsplanering, Estocolmo, 1977.

Materiales para una teoría de las identidades sociales*

Introducción

Comencemos señalando una paradoja: la aparición del concepto de identidad en las ciencias sociales es relativamente reciente, hasta el punto de resultar difícil encontrarlo entre los títulos de una bibliografía antes de 1968. Sin embargo, los elementos centrales de este concepto estaban ya presentes —en filigrana y bajo formas equivalentes— en la tradición socioantropológica desde los clásicos.[1]

¿Qué es lo que explica, entonces, su tematización explícita cada vez más frecuente en los dos últimos decenios, durante los cuales se han multiplicado exponencialmente los artículos, libros y seminarios que tratan explícitamente de identidad cultural, de identidad social o, simplemente, de identidad, tema de un seminario de Lévi-Strauss entre 1974 y 1975, y de un libro clásico de Loredana Sciolla publicado en 1983?

Bajo la idea de que los nuevos objetos de estudio no nos caen del cielo, J.W. Lapierre sostiene que el tópico de la identidad se ha impuesto inicialmente a la atención de los estudiosos en ciencias sociales, por la emergencia de los movimientos sociales que han tomado por pretexto la identidad de un grupo (étnico, regional, etcétera) o de una categoría social (movimientos feministas, por ejemplo), para cuestionar una relación de dominación o reivindicar una autonomía. "En diferentes puntos del mundo, los movimientos de minorías étnicas o lingüísticas han suscitado interrogaciones e investigaciones sobre la persistencia y el desarrollo de las identidades culturales. Algunos de estos movimientos son muy antiguos (piénsese, por ejemplo, en los kurdos). Pero sólo han llegado a imponerse en el campo de la problemática de las ciencias sociales en cierto momento de su dinamismo que coincide, por cierto, con la crisis del Estado-Nación y de su soberanía atacada simultáneamente desde arriba (el poder de las firmas multinacionales y la dominación hegemónica de las grandes potencias) y desde abajo (las reivindicaciones regionalistas y los particularismos culturales)".[2]

* Gilberto Giménez, en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés, México Norte, 2000, pp. 45-78.

[1] Gabriele Pollini, *Appartenenza e identità*, Franco Angeli, Milán, 1987.

[2] J.W. Lapierre, *L'identité collective, object paradoxal: d'où nous vient-il?*, en Recherches Sociologiques, núms. 2/3, vol. XV, pp. 195-200.

Las nuevas problemáticas últimamente introducidas por la dialéctica entre globalización y neolocalismos, por la transnacionalización de las franjas fronterizas y, sobre todo, por los grandes flujos migratorios que han terminado por transplantar el "mundo subdesarrollado" en el corazón de las "naciones desarrolladas", lejos de haber cancelado o desplazado el paradigma de la identidad, parecen haber contribuido más bien a reforzar su pertinencia y operacionalidad como instrumento de análisis teórico y empírico.

A continuación nos proponemos un objetivo limitado y preciso: reconstruir, mediante un ensayo de homologación y síntesis, los lineamientos centrales de la teoría de la identidad, a partir de los desarrollos parciales y desiguales de esta teoría esencialmente interdisciplinaria en las diferentes disciplinas sociales, particularmente en la sociología, la antropología y la psicología social. Creemos que de este modo se puede sortear, al menos parcialmente, la anarquía reinante en cuanto a los usos del término "identidad", así como el caos terminológico que habitualmente le sirve de cortejo.

La identidad como distinguibilidad

Nuestra propuesta inicial es situar la problemática de la identidad en la intersección de una teoría de la cultura y de una teoría de los actores sociales ("agency"). O más precisamente, concebir la identidad como elemento de una teoría de la cultura distintivamente internalizada como "habitus"[3] o como "representaciones sociales"[4] por los actores sociales, sean éstos individuales o colectivos. De este modo, la identidad no sería más que el lado subjetivo de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva.

Por eso, la vía más expedita para adentrarse en la problemática de la identidad, quizás sea la que parte de la idea misma de distinguibilidad.

En efecto, la identidad se atribuye siempre en primera instancia a una unidad distinguible, cualquiera que ésta sea (una roca, un árbol, un individuo o un grupo social). "En la teoría filosófica —dice D. Heinrich— la identidad es un predicado que tiene una función particular; por medio de él una cosa u objeto particular se distingue como tal de las demás de su misma especie" [5]

[3] Pierre Bourdieu, "Les trois états du capital culturel", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 30, pp. 3-6.

[4] Jean-Claude Abric, *Pratiques sociales et représentations*, Presses Universitaires de France, París, 1994, p. 16.

[5] Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vols. I-II, Editorial Taurus, Madrid, 1987, p. 145.

Ahora bien, debemos de advertir inmediatamente una diferencia capital entre distinguibilidad de las cosas y distinguibilidad de las personas. Las cosas sólo pueden ser distinguidas, definidas, categorizadas y nombradas a partir de rasgos objetivos observables desde el punto de vista del observador externo: el de la tercera persona. Tratándose de personas, en cambio, la posibilidad de distinguirse de los demás también debe de ser reconocida por los demás, en contextos de interacción y comunicación, lo cual requiere una "intersubjetividad lingüística" que moviliza tanto la primera persona (el hablante) como la segunda (el interpelado, el interlocutor).[6]

Dicho de otro modo, las personas no sólo están investidas de una identidad numérica, como las cosas, sino también, como se verá enseguida, de una identidad cualitativa que se forma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social.[7]

En suma, no basta que las personas se perciban como distintas bajo algún aspecto. También tienen que ser percibidas y reconocidas como tales. Toda identidad (individual o colectiva) requiere la sanción del reconocimiento social para existir social y públicamente.[8]

Una tipología elemental

Situándose en esta perspectiva de polaridad entre autorreconocimiento y heterorreconocimiento, a su vez articulada según la doble dimensión de la identificación (capacidad del actor de afirmar la propia continuidad y permanencia y de hacerlas reconocer por otros), y de la afirmación de la diferencia (capacidad

[6] Jürgen Habermas, *op. cit.*, vol. II, p. 144.

[7] Habermas, *Ibid.*, p. 145. Es decir, como individuo no sólo soy distinto por definición de todos los demás individuos, como una piedra o cualquier otra realidad individual, sino que, además, me distingo cualitativamente porque, por ejemplo, desempeño una serie de roles socialmente reconocidos (identidad de rol), porque pertenezco a determinados grupos que también me reconocen como miembro (identidad de pertenencia), o porque poseo una trayectoria o biografía incanjeable, también conocida, reconocida e incluso apreciada por quienes dicen conocerme íntimamente.

[8] "La autoidentificación de un actor debe disfrutar de un reconocimiento intersubjetivo para poder fundar la identidad de la persona. La posibilidad de distinguirse de los demás debe ser reconocida por los demás. Por lo tanto, la unidad de la persona, producida y mantenida a través de la autoidentificación, se apoya a su vez en la pertenencia de un grupo, en la posibilidad de situarse en el interior de un sistema de relaciones" (Melucci, 1985).

de distinguirse de otros y de lograr el reconocimiento de esta diferencia), Alberto Melucci[9] elabora una tipología elemental que distingue analíticamente cuatro posibles configuraciones identitarias: 1) identidades segregadas, cuando el actor se identifica y afirma su diferencia independientemente de todo reconocimiento por parte de otros;[10] 2) identidades heterodirigidas, cuando el actor es identificado y reconocido como diferente por los demás, pero él mismo posee una débil capacidad de reconocimiento autónomo;[11] 3) identidades etiquetadas, cuando el actor se autoidentifica en forma autónoma, aunque su diversidad ha sido fijada por otros;[12] 4) identidades desviantes, en cuyo caso "existe una adhesión completa a las normas y modelos de comportamiento que proceden de afuera, de los demás; pero la imposibilidad de ponerlas en práctica nos induce a rechazarlos mediante la exasperación de nuestra diversidad".[13]

Esta tipología de Melucci reviste gran interés, no tanto por su relevancia empírica sino porque ilustra cómo la identidad de un determinado actor social resulta, en un momento dado, de una especie de transacción entre auto y heterorreconocimiento. La identidad concreta se manifiesta, entonces, bajo configuraciones que varían según la presencia y la intensidad de sus polos constituyentes. De aquí se infiere que, propiamente hablando, la identidad no es una esencia, atributo o propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter

[9] A. Melucci, *Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale*, Feltrinelli, Milán, 1991, pp. 40-42.

[10] Según el autor se pueden encontrar ejemplos empíricos de esta situación en la fase de formación de los actores colectivos, en ciertas fases de la edad evolutiva, en las contraculturas marginales, en las sectas y en determinadas configuraciones de la patología individual (v. gr., desarrollo hipertrófico del yo, o excesivo repliegue sobre sí mismo).

[11] Tal sería, por ejemplo, el caso del comportamiento gregario o multitudinario, de la tendencia a confluir hacia opiniones y expectativas ajenas, y también el de ciertas fases del desarrollo infantil destinadas a superarse posteriormente en el proceso de crecimiento. La patología, por su parte, suele descubrir la permanencia de formas simbióticas o de apego que impiden el surgimiento de una capacidad autónoma de identificación.

[12] Es la situación que puede observarse, según Melucci, en los procesos de *labeling social*, cuyo ejemplo más visible sería la interiorización de estigmas ligados a diferencias sexuales, raciales y culturales, así como también a impedimentos físicos.

[13] Por ejemplo, el robo en los supermercados no sería más que la otra cara del consumismo, así como "muchos otros comportamientos autodestructivos a través del abuso de ciertas sustancias no son más que la otra cara de las expectativas demasiado elevadas a las que no tenemos posibilidad de responder" (*Ibid.*, p. 42).

intersubjetivo y relacional. Es la autopercepción de un sujeto en relación con los otros; a lo que corresponde, a su vez, el reconocimiento y "aprobación" de los otros sujetos. En suma, la identidad de un actor social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones.

Una distinguibilidad cualitativa

Dejamos dicho que la identidad de las personas implica una distinguibilidad cualitativa (y no sólo numérica) que se revela, se afirma y se reconoce en los contextos pertinentes de interacción y comunicación social. Ahora bien, la idea misma de "distinguibilidad" supone la presencia de elementos, marcas, características o rasgos distintivos que definan de algún modo la especificidad, la unicidad o la no sustituibilidad de la unidad considerada. ¿Cuáles son esos elementos diferenciadores o diacríticos en el caso de la identidad de las personas?

Las investigaciones realizadas hasta ahora destacan tres series de elementos: 1) la pertenencia a una pluralidad de colectivos (categorías, grupos, redes y grandes colectividades); 2) la presencia de un conjunto de atributos idiosincrásicos o relacionales; 3) una narrativa biográfica que recoge la historia de vida y la trayectoria social de la persona considerada.

Por lo tanto, el individuo se ve a sí mismo —y es reconocido— como "perteneciendo" a una serie de colectivos; como "siendo" una serie de atributos; y como "cargando" un pasado biográfico incanjeable e irrenunciable.

La pertenencia social

La tradición sociológica ha establecido sólidamente la tesis de que la identidad del individuo se define principalmente —aunque no exclusivamente— por la pluralidad de sus pertenencias sociales. Así, por ejemplo, desde el punto de vista de la personalidad individual se puede decir que "el hombre moderno pertenece en primera instancia a la familia de sus progenitores; luego, a la fundada por él mismo, y por lo tanto, también a la de su mujer; por último, a su profesión, que ya de por sí lo inserta frecuentemente en numerosos círculos de intereses [...]. Además, tiene conciencia de ser ciudadano de un Estado y de pertenecer a un determinado estrato social. Por otra parte, puede ser oficial de reserva, pertenecer

a un par de asociaciones y poseer relaciones sociales conectadas, a su vez, con los más variados círculos sociales..."[14]

Pues bien, esta pluralidad de pertenencias, lejos de eclipsar la identidad personal, precisamente la define y constituye. Más aún, según G. Simmel debe postularse una correlación positiva entre el desarrollo de la identidad del individuo y la amplitud de sus círculos de pertenencia.[15] Es decir, cuanto más amplios son los círculos sociales de los cuales se es miembro, tanto más se refuerza y se refina la identidad personal.

¿Pero qué significa la pertenencia social? Implica la inclusión de la personalidad individual en una colectividad hacia la cual se experimenta un sentimiento de lealtad. Esta inclusión se realiza generalmente mediante la asunción de algún rol dentro de la colectividad considerada (v. gr., el rol de simple fiel dentro de una iglesia cristiana, con todas las expectivas de comportamiento anexas al mismo); pero sobre todo mediante la apropiación e interiorización al menos parcial del complejo simbólico-cultural que funge como emblema de la colectividad en cuestión (v. gr., el credo y los símbolos centrales de una iglesia cristiana).[16] De donde se sigue que el estatus de pertenencia tiene que ver fundamentalmente con la dimensión simbólico-cultural de las relaciones e interacciones sociales.

Falta añadir una consideración capital: la pertenencia social reviste diferentes grados que pueden ir de la membresía meramente nominal o periférica, a la membresía militante e incluso conformista, y no excluye por sí misma la posibilidad del disenso. En efecto, la pertenencia categorial no induce necesariamente la despersonalización y uniformización de los miembros del grupo. Más aún, la pertenencia puede incluso favorecer, en ciertas condiciones y en función de ciertas variables, la afirmación de las especificidades individuales de los miembros.[17] Algunos autores llaman "identización" a esta búsqueda, por parte del individuo, de cierto margen de autonomía respecto de su propio grupo de pertenencia.[18]

Ahora bien, ¿cuáles son, en términos más concretos, los colectivos a los cuales un individuo puede pertenecer?

[14] Pollini, *op. cit.*, p. 32.

[15] *Ibid.*, p. 33.

[16] Gabriele Pollini, "Appartenenza socio-territoriale e mutamento culturale", en Vincenzo Cesareo (ed.), *La cultura dell'Italia contemporanea*, Fondazione Giovanni Agnelli, Turín, pp. 185-225.

[17] Fabio Lorenzi-Cioldi, *Individus dominants et groupes dominés*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1988, p. 19.

[18] P. Tap, *Identités collectives et changements sociaux*, Privat, Toulouse, 1980.

Propiamente hablando y en sentido estricto, se puede pertenecer —y manifestar lealtad— sólo a los grupos y colectividades definidas a la manera de Merton.[19] Pero en un sentido más lato y flexible, también se puede pertenecer a determinadas "redes" sociales *(network)*, definidas como relaciones de interacción coyunturalmente actualizadas por los individuos que las constituyen,[20] y a determinadas "categorías sociales", en el sentido más bien estadístico del término.[21]

Las "redes de interacción" tendrían particular relevancia en el contexto urbano.[22] Por lo que toca a la pertenencia categorial —v. gr., ser mujer, maestro, clasemediero, *yuppie*— sabemos que desempeña un papel fundamental en la definición de algunas identidades sociales (por ejemplo, la identidad de género), debido a las representaciones y estereotipos que se le asocian.[23]

[19] Robert K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Librairie Plon, París, 1965. Según Merton se entiende por grupo "un conjunto de individuos en interacción según reglas establecidas" (p. 240). Por lo tanto, una aldea, un vecindario, una comunidad barrial, una asociación deportiva y cualquier otra socialidad definida por la frecuencia de interacciones en espacios próximos, serían "grupos". Las colectividades, en cambio, serían conjuntos de individuos que aun en ausencia de toda interacción y contacto próximo, experimentan cierto sentimiento de solidaridad "porque comparten ciertos valores y porque un sentimiento de obligación moral los impulsan a responder como es debido a las expectativas ligadas a ciertos roles sociales" (p. 249). Por consiguiente, para Merton serían "colectividades", las grandes "comunidades imaginadas", en el sentido de B. Anderson (1983), como la nación y las iglesias universales (pensadas como "cuerpos místicos"). Algunos autores han caracterizado la naturaleza peculiar de la pertenencia a estas grandes comunidades anónimas, imaginadas e imaginarias, llamándola "Identificación por proyección o referencia", en clara alusión al sentido freudiano del sintagma (Galissot, 1987).

[20] Las "redes" suelen concebirse como relaciones de interacción entre individuos, de composición y sentido variables, que no existen *a priori* ni requieren de la contigüidad espacial como los grupos propiamente dichos, sino son creadas y actualizadas cada vez por los individuos (Hecht, 1993).

[21] Las categorías sociales han sido definidas por Merton como "agregados de posiciones y de estatutos sociales cuyos detentadores (o sujetos) no se encuentran en interacción social; éstos responden a las mismas características (sexo, edad, renta, etcétera) pero no comparten necesariamente un cuerpo común de normas y valores" (Merton, 1965, p. 249).

[22] Paolo Guidicini, *Dimensione comunità*, Franco Angeli, Milán, 1985, p. 48.

[23] Por ejemplo, a la categoría "mujer" se asocia espontáneamente una serie de "rasgos expresivos": pasividad, sumisión, sensibilidad a las relaciones con otros, mientras que a la categoría "hombre" se asocian "rasgos instrumentales: activismo, espíritu de competencia, independencia, objetividad y racionalidad (Lorenzi-Cioldi, 1988, p. 41).

La tesis de que la pertenencia a un grupo o a una comunidad implica compartir el complejo simbólico-cultural que funciona como emblema de los mismos, nos permite reconceptualizar dicho complejo en términos de "representaciones sociales". Entonces diremos que pertenecer a un grupo o a una comunidad implica compartir —al menos parcialmente— el núcleo de representaciones sociales que lo caracteriza y define. El concepto de "representación social" ha sido elaborado por la escuela europea de sicología social,[24] recuperando y poniendo en operación un término de Durkheim por mucho tiempo olvidado. Se trata de construcciones sociocognitivas propias del pensamiento ingenuo o del "sentido común", susceptibles de definirse como "conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado".[25] Las representaciones sociales serían, entonces, "una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, y orientada a la práctica, que contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social".[26]

Las representaciones sociales así definidas —siempre socialmente contextualizadas e internamente estructuradas— sirven como marcos de percepción e interpretación de la realidad, también como guías de los comportamientos y prácticas de los agentes sociales. De este modo, los psicólogos sociales han podido confirmar una antigua convicción de los etnólogos y sociólogos del conocimiento: los hombres piensan, sienten y ven las cosas desde el punto de vista de su grupo de pertenencia o de referencia.

Pero las representaciones sociales también definen la identidad y especificidad de los grupos. Ellas "tienen también por función situar a los individuos y a los grupos en el campo social [...], permitiendo de este modo la elaboración de una identidad social y personal gratificante, es decir, compatible con sistemas de normas y de valores social e históricamente determinados".[27] Ahora estamos en condiciones de precisar de modo más riguroso en qué sentido la pertenencia social

[24] Denise Jodelet, *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France, París, 1989, p. 32.
[25] Jean-Claude Abric, *op. cit.*, p. 19.
[26] D. Jodelet, *op. cit.*, p. 36. Debe advertirse, sin embargo, que según los psicólogos sociales de esta escuela, los individuos modulan siempre de modo idiosincrásico el núcleo de las representaciones compartidas, lo que excluye el modelo del unanimismo y del consenso. Por consiguiente, pueden existir divergencias y hasta contradicciones de comportamiento entre individuos de un mismo grupo que comparten un mismo haz de representaciones sociales.
[27] G. Mugny y F. Carugati, *L' intelligence au pluriel: les représentations sociales de l'intelligence et de son développement*, DelVal, Cousset, 1985, p. 183.

es uno de los criterios básicos de "distinguibilidad" de las personas: en el sentido de que a través de ella los individuos internalizan en forma idiosincrásica e individualizada las representaciones sociales propias de sus grupos de pertenencia o de referencia. Esta afirmación nos permitirá más adelante comprender mejor la relación dialéctica entre identidades individuales e identidades colectivas.

Atributos identificadores

Además de la referencia a sus categorizaciones y círculos de pertenencia, las personas también se distinguen —y son distinguidas— por una determinada configuración de atributos considerados como aspectos de su identidad. "Se trata de un conjunto de características tales como disposiciones, hábitos, tendencias, actitudes o capacidades, a lo que se añade lo relativo a la imagen del propio cuerpo".[28]

Algunos de esos atributos tienen una significación preferentemente individual y funcionan como "rasgos de personalidad" (inteligente, perseverante, imaginativo), mientras que otros tienen una significación preferentemente relacional, en el sentido de que denotan rasgos o características de socialidad (tolerante, amable, comprensivo, sentimental).

Sin embargo, todos los atributos son materia social: "Incluso ciertos atributos puramente biológicos son atributos sociales, pues no es lo mismo ser negro en una ciudad estadunidense que serlo en Zaire..."[29]

Muchos atributos derivan de las pertenencias categoriales o sociales de los individuos, razón por la cual tienden a ser a la vez estereotipos ligados a prejuicio sociales respecto de ciertas categorías o grupos. En los Estados Unidos, por ejemplo, se percibe a las mujeres negras como agresivas y dominantes, a los hombres negros como sumisos, dóciles y no productivos, y a las familias negras como matriarcales y patológicas. Cuando el estereotipo es despreciativo, infamante y discriminatorio, se convierte en estigma, es decir, una forma de categorización social que fija atributos profundamente desacreditadores.[30]

[28] Edmond Marc Lipiansky, *Identité et comunication*, Presses Universitaires de France, París, 1992, p. 122.

[29] Alfonso Pérez-Agote, "La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la sociología", en *Revista de Occidente*, núm. 56, 1986, pp. 76-90.

[30] Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1986.

Según los psicólogos sociales, los atributos derivan de la percepción o de la impresión global sobre las personas en los procesos de interacción social; manifiestan un carácter selectivo, estructurado y totalizante, y suponen "teorías implícitas de la personalidad" —variables en tiempo y espacio— que sólo son una manifestación más de las representaciones sociales propias del sentido común.[31]

Narrativa biográfica: historias de vida

En una dimensión más profunda, la distinguibilidad de las personas remite a la revelación de una biografía incanjeable, relatada en forma de "historia de vida". Es lo que algunos autores denominan identidad biográfica,[32] o también identidad íntima.[33] Esta dimensión de la identidad también requiere como marco el intercambio interpersonal. En efecto, en ciertos casos éste progresa poco a poco a partir de ámbitos superficiales hacia capas más profundas de la personalidad de los actores sociales, hasta llegar al nivel de las llamadas "relaciones íntimas", de las cuales las "relaciones amorosas" sólo constituyen un caso particular.[34] Es precisamente en este nivel de intimidad donde suele producirse la llamada "autorrevelación" recíproca (entre conocidos, camaradas, amigos o amantes) por la que al requerimiento de un conocimiento más profundo ("dime quién eres: no conozco tu pasado") se responde con una narrativa autobiográfica de tono confidencial *(self-narration)*. Esta "narrativa" configura, o mejor dicho, reconfigura una serie de actos y trayectorias personales del pasado para conferirle un sentido.

En el proceso de intercambio interpersonal, mi contraparte puede reconocer y apreciar en diferentes grados mi "narrativa personal". Incluso puede reinterpretarla y hasta rechazarla y condenarla. Pues como dice Pizorno, "en mayor medida que las identidades asignadas por el sistema de roles o por algún tipo de colectividad, la identidad biográfica es múltiple y variable. Cada uno de los que dicen conocerme selecciona diferentes eventos de mi biografía. Muchas veces son

[31] Henri Paicheler, "L' épistémologie du sens commun", en Sergio Moscovici (ed.), *Psychologie sociale*, Presses Universitaires de France, París, 1984, p. 227-307.

[32] Alessandro Pizzorno, "Identità e sapere inutile", en *Rassegna Italiana di Sociologia*, núm. 3, año XXX, 1989, pp. 305-319.

[33] Lipiansky, *op. cit.*, p. 121.

[34] Sharon S. Brehm, "Les relations intimes", en S. Moscovici (ed.), *Psychologie..., op. cit.*, pp. 169-191.

eventos que nunca ocurrieron. E incluso cuando han sido verdaderos, su relevancia puede ser evaluada de diferentes maneras, hasta el punto de que los reconocimientos que a partir de allí se me brindan pueden llegar a ser irreconocibles para mí mismo".[35]

En esta especie de transacción entre mi autonarrativa personal y el reconocimiento de la misma por parte de mis interlocutores, sigue desempeñando un papel importante el filtro de las representaciones sociales, por ejemplo, la "ilusión biográfica", que consiste en atribuir coherencia y orientación intencional a la propia vida "según el postulado del sentido de la existencia narrada (e implícitamente de toda existencia)";[36] la autocensura espontánea de las experiencias dolorosas y traumatizantes; y la propensión a hacer coincidir el relato con las normas de la moral corriente, es decir, con un conjunto de reglas y de imperativos generadores de sanciones y censuras específicas.[37] "Producir una historia de vida, tratar la vida como una historia, es decir, como el relato coherente de una secuencia significante y orientada de acontecimientos, equivale posiblemente a ceder a una ilusión retórica, a una representación común de la existencia a la que toda una tradición literaria no ha dejado y no deja de reforzar".[38]

¿Y las identidades colectivas?

Hasta aquí hemos considerado la identidad principalmente desde el punto de vista de las personas individuales, y la hemos definido como una distinguibilidad cualitativa y específica basada en tres series de factores discriminantes: una red de pertenencias sociales (identidad de pertenencia, identidad categorial o identidad de rol); una serie de atributos (identidad caracterológica); y una narrativa personal (identidad biográfica). Hemos visto cómo en todos los casos las representaciones sociales desempeñan un papel estratégico y definitorio, por lo que podríamos definir también la identidad personal como la representación —intersubjetivamente reconocida y "sancionada"— que tienen las personas de sus círculos de pertenencia, de sus atributos personales y de su biografía irrepetible e incanjeable.

[35] Pizzorno, *op. cit.*, p. 318.

[36] Pierre Bourdieu, "L'illusion biographique", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 62/63, 1986, pp. 69-72.

[37] *Ibid.*

[38] Bourdieu, *op. cit.*, p. 70.

¿Pero podemos hablar también, en sentido propio, de identidades colectivas? Este concepto parece presentar de entrada cierta dificultad derivada de la famosa aporía sociológica que consiste en la tendencia a hipostasiar los colectivos. Por eso algunos autores sostienen abiertamente que el concepto de identidad sólo puede concebirse como atributo de un sujeto individual. Así, según P. Berger, "no es aconsejable hablar de 'identidad colectiva' a causa del peligro de hipostatización falsa (o reificadora)".[39]

Sin embargo, se puede hablar en sentido propio de identidades colectivas si es posible concebir actores colectivos propiamente dichos, sin necesidad de hipostasiarlos ni de considerarlos como entidades independientes de los individuos que los constituyen. Tales son los grupos (organizados o no) y las colectividades en el sentido de Merton. Dichos grupos (minorías étnicas o raciales, movimientos sociales, partidos políticos, asociaciones varias) y colectividades (v. gr., una nación), no pueden considerarse como simples agregados de individuos (en cuyo caso la identidad colectiva sería también un simple agregado de identidades individuales), pero tampoco como entidades abusivamente personificadas trascendentes a los individuos que los constituyen (lo cual implicaría la hipostatización de la identidad colectiva).

Se trata más bien de entidades relacionales presentadas como totalidades diferentes de los individuos que las componen y que, en cuanto tales, obedecen a procesos y mecanismos específicos.[40] Dichas entidades relacionales están constituidas por individuos vinculados entre sí por un sentimiento común de pertenencia, lo que implica, como se ha visto, compartir un núcleo de símbolos y representaciones sociales y, por lo mismo, una orientación común a la acción. Además, se comportan como verdaderos actores colectivos capaces de pensar, hablar y operar a través de sus miembros o de sus representantes según el conocido mecanismo de la delegación (real o supuesta).[41]

[39] Peter L. Berger, "La identidad como problema en la sociología del conocimiento", en Gunter W. Remmling, *Hacia la sociología del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 355-368.

[40] Lipiansky, *op. cit.*, p. 88.

[41] Sobre el fetichismo, las usurpaciones y las perversiones potenciales inherentes a este mecanismo, ver, Bourdieu, 1984: "La relación de delegación corre el riesgo de disimular la verdad de la relación de representación y la paradoja de situaciones en las que un grupo sólo puede existir mediante la delegación en una persona singular —el secretario general, el Papa, etcétera— que puede actuar como persona moral, es decir, como sustituto del grupo. En todos estos casos, y según la ecuación establecida por los canonistas —la Iglesia es el Papa—, según las apariencias el grupo hace al

En efecto, un individuo determinado puede interactuar con otros en nombre propio, sobre bases idiosincrásicas, o también en cuanto miembro o representante de uno de sus grupos de pertenencia. "La identidad colectiva —dice Pizzorno— es la que me permite conferir significado a una determinada acción en cuanto realizada por un francés, un árabe, un pentecostal, un socialista, un fanático del Liverpool, un fan de Madonna, un miembro del clan de los Corleone, un ecologista, un kwakintl, u otros. Un socialista puede ser también cartero o hijo de un amigo mío, pero algunas de sus acciones sólo las puedo comprender porque es socialista".[42]

Con excepción de los rasgos propiamente psicológicos o de personalidad atribuibles exclusivamente al sujeto-persona, los elementos centrales de la identidad (capacidad de distinguirse y ser distinguido de otros grupos, definir los propios límites, generar símbolos y representaciones sociales específicos y distintivos, configurar y reconfigurar el pasado del grupo como una memoria colectiva compartida por sus miembros, paralela a la memoria biográfica constitutiva de las identidades individuales); e incluso de reconocer ciertos atributos como propios y característicos, también pueden aplicarse perfectamente al sujeto-grupo o, si se prefiere, al sujeto-actor colectivo.

Por lo demás, conviene resaltar la relación dialéctica existente entre identidad personal e identidad colectiva. En general, la identidad colectiva debe concebirse como una zona de la identidad personal, si es verdad que ésta se define en primer lugar por las relaciones de pertenencia a múltiples colectivos ya dotados de identidad propia en virtud de un núcleo distintivo de representaciones sociales, como serían, por ejemplo, la ideología y el programa de un partido político determinado. No dice otra cosa Carlos Barbé en el siguiente texto: "Las representaciones sociales referentes a las identidades de clase, por ejemplo, se dan dentro de la psique de cada individuo. Tal es la lógica de las representaciones y, por lo tanto, de las identidades por ellas formadas".[43]

No está por demás, finalmente, enumerar algunas proposiciones axiomáticas en torno a las identidades colectivas, con el objeto de prevenir malentendidos.

---

hombre que habla en su lugar, en su nombre (así se piensa en términos de delegación), mientras que en realidad es igualmente verdadero decir que el portavoz hace al grupo..." (p. 49).

[42] Alessandro Pizzorno, "Spiegazione come reidentificazione", en *Rassegna Italiana di Sociologia*, núm. 2, año XXX, 1989, pp. 161-183.

[43] Carlos Barbé, "L'identità —'individuale' e 'collettiva'— come dimenzione soggettiva dell'azione sociale", en Laura Balbo *et alii, Complessità sociale e identità*, Franco Angeli, Milán, 1985, pp. 261-276.

1) Sus condiciones sociales de posibilidad corresponden a las que condicionan la formación de todo grupo social: la proximidad de los agentes individuales en el espacio social.[44]

2) La formación de las identidades colectivas no implica en absoluto que éstas se hallen vinculadas a la existencia de un grupo organizado.

3) Existe una "distinción inadecuada" entre agentes colectivos e identidades colectivas, en la medida en que éstas sólo constituyen la dimensión subjetiva de los primeros y no su expresión exhaustiva. Por lo tanto, la identidad colectiva no es sinónimo de actor social.

4) No todos los actores de una acción colectiva comparten unívocamente y en el mismo grado las representaciones sociales que definen subjetivamente la identidad colectiva de su grupo de pertenencia.[45]

5) Frecuentemente las identidades colectivas constituyen uno de los prerrequisitos de la acción colectiva. Pero de aquí no se infiere que toda identidad colectiva genere siempre una acción colectiva ni que ésta tenga siempre por fuente obligada una identidad colectiva.[46]

6) Las identidades colectivas no tienen necesariamente por efecto la despersonalización y la uniformización de los comportamientos individuales (salvo en el caso de las llamadas "instituciones totales", como un monasterio o una institución carcelaria).[47]

[44] "Si bien la probabilidad de reunir real o nominalmente —por la virtud del delegado— a un conjunto de agentes es tanto mayor cuanto más próximos se encuentran éstos en el espacio social y cuanto más restringida y, por lo tanto, más homogénea es la clase construida a la que pertenecen, la reunión entre los más próximos nunca es necesaria y fatal [...], así como también la reunión entre los más alejados nunca es imposible" (Bourdieu, 1984, pp. 3-4).

[45] "Incluso las identidades más fuertes de la historia (identidades nacionales, religiosas y de clase) no corresponden nunca a una serie unívoca de representaciones en todos los sujetos que la comparten" (Barbé, 1985, p. 270).

[46] "Una verbena pluricategorial o una huelga pueden resultar muy bien de una coincidencia de intereses y hasta de eventuales y momentáneas identificaciones, pero no de una identidad" (Barbé, 1985, p. 271).

[47] Por lo tanto, no parece que deba admitirse el modelo del *continuum* de comportamientos propuesto por Tajfel (1972), entre un polo exclusivamente personal que no implique referencia alguna a los grupos de pertenencia, y un polo colectivo y despersonalizante, donde los comportamientos estarían totalmente determinados por diversos grupos o categorías de pertenencia. Este modelo está impregnado por la idea de una oposición irreconciliable entre una realidad social coactiva e inhibidora, y un yo personal en búsqueda permanente de libertad y autorrealización autónoma.

La identidad como persistencia en el tiempo

Otra característica fundamental de la identidad, personal o colectiva, es su capacidad para perdurar, aunque sea imaginariamente, en el tiempo y en el espacio. Es decir, la identidad implica la percepción de ser idéntico a sí mismo a través del tiempo, del espacio, y la diversidad de situaciones. Si anteriormente la identidad se nos aparecía como distinguibilidad y diferencia, ahora se nos presenta (tautológicamente) como igualdad o coincidencia consigo mismo. De aquí derivan la relativa estabilidad y consistencia que suelen asociarse con la identidad, así como también la atribución de responsibilidad a los actores sociales y la relativa previsibilidad de los comportamientos.[48]

También esta dimensión de la identidad remite a un contexto de interacción. En efecto, "también los otros esperan de nosotros que seamos estables y constantes en la identidad que manifestamos; que nos mantengamos conformes a la imagen que proyectamos habitualmente de nosotros mismos (de aquí el valor peyorativo asociado a calificativos tales como inconstante, versátil, cambiadizo, inconsistente, 'camaleón', etcétera); y los otros están siempre listos para 'llamarnos al orden', para comprometernos a respetar nuestra identidad".[49]

Pero más que de permanencia, habría que hablar de continuidad en el cambio, en el sentido de que la identidad a la que nos referimos es la que corresponde a un proceso evolutivo,[50] y no a una constancia sustancial. Hemos de decir entonces que es más bien la dialéctica entre permanencia y cambio, entre continuidad y discontinuidad, la que caracteriza por igual a las identidades personales y a las colectivas. Éstas se mantienen y duran adaptándose al entorno y recomponiéndose incesantemente, sin dejar de ser las mismas. Se trata de un proceso siempre abierto y, por ende, nunca definitivo ni acabado.

Debe situarse en esta perspectiva la tesis de Fredrik Barth, según la cual la identidad se define primariamente por la continuidad de sus límites, es decir, por sus diferencias, y no tanto por el contenido cultural que en un momento determinado marca simbólicamente dichos límites o diferencias. Por lo tanto, pueden

[48] Desde esta perspectiva constituye una *contradictio in terminis* la idea de una identidad caleidoscópica, fragmentada y efímera que sería propia de la "sociedad posmoderna", según el discurso especulativo de ciertos filósofos y ensayistas.

[49] Lipiansky, *op. cit.*, p. 43.

[50] Incluso esta expresión resulta todavía inexacta. Habría que hablar más bien de proceso dinámico, ya que nuestra biografía, por ejemplo, es más bien un proceso cíclico, no según un modelo evolutivo y lineal sino conforme con una dialéctica de recomposiciones y rupturas.

transformarse con el tiempo las características culturales de un grupo sin alterar su identidad. O, dicho en términos de George de Vos, pueden variar los "emblemas de contraste" de un grupo sin alterar su identidad.[51]

Esta tesis impide extraer conclusiones apresuradas de la observación de ciertos procesos de cambio cultural "por modernización" en las zonas fronterizas o en las áreas urbanas. Así, por ejemplo, los fenómenos de "aculturación" o de "transculturación" no implican automáticamente una "pérdida de identidad" sino sólo su recomposición adaptativa.[52] Incluso pueden provocar la reactivación de la identidad mediante procesos de exaltación regenerativa.

Pero lo dicho hasta aquí no permite dar cuenta de la percepción de transformaciones más profundas que parecen implicar una alteración cualitativa de la identidad, tanto en el plano individual como en el colectivo. Para afrontar estos casos se requiere reajustar el concepto de cambio, tomando en cuenta, por un lado, su amplitud y su grado de profundidad y, por otro, sus diferentes modalidades.

En efecto, si asumimos como criterio su amplitud y grado de profundidad, podemos concebir el cambio como un concepto genérico que comprende dos formas más específicas: la transformación y la mutación.[53] La transformación sería un proceso adaptativo y gradual que se da en la continuidad, sin afectar significativamente la estructura de un sistema, cualquiera que ésta sea. La mutación, en cambio, supondría una alteración cualitativa del sistema, es decir, el paso de una estructura a otra.

En el ámbito de la identidad personal, podrían caracterizarse como mutación los casos de "conversión" en los que una persona adquiere la convicción —al menos subjetiva— de haber cambiado profundamente, de haber experimentado una verdadera ruptura en su vida, en fin, de haberse despojado del "hombre viejo" para nacer a una nueva identidad.[54]

En cuanto a las identidades colectivas, se pueden distinguir dos modalidades básicas de alteración de una unidad identitaria: la mutación por asimilación y la mutación por diferenciación. Según Horowitz, la asimilación comporta, a su vez, dos figuras básicas: la amalgama (dos o más grupos se unen para formar un nue-

[51] George de Vos y Lola Romanuci Ross, *Ethnic Identity*, University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. XII.

[52] Para una discusión pormenorizada de esta problemática, ver, Giménez, 1994, pp. 171-174.

[53] Georges Ribeil, *Tensions et mutations sociales*, Presses Universitaires de France, París, 1974, p. 142 y ss.

[54] Ver una discusión de este tópico, en Giménez, 1993, p. 44 y ss.

vo grupo con una nueva identidad), y la incorporación (un grupo asume la identidad de otro).[55] La diferenciación, por su parte, también asume dos figuras: la división (un grupo se escinde en dos o más de sus componentes) y la proliferación (uno o más grupos generan grupos adicionales diferenciados).

La fusión de diferentes grupos étnicos africanos en la época de la esclavitud para formar una sola y nueva etnia, la de los "negros"; la plena "americanización" de algunas minorías étnicas en los Estados Unidos; la división de la antigua Yugoslavia en sus componentes étnico-religiosos originarios; y la proliferación de las sectas religiosas a partir de una o más "iglesias madres", podrían ejemplificar estas diferentes modalidades de mutación identitaria.

La identidad como valor

La mayor parte de los autores destaca otro elemento característico de la identidad: el valor (positivo o negativo) atribuido invariablemente a la misma. En efecto, "existe una difusa convergencia entre los estudiosos en la constatación de que el hecho de reconocerse una identidad étnica, por ejemplo, comporta para el sujeto la formulación de un juicio de valor, la afirmación de lo más o de lo menos, de la inferioridad o de la superioridad entre él mismo y el *partner* respecto del cual se reconoce como portador de una identidad distintiva".[56]

Digamos, entonces, que la identidad se halla siempre dotada de cierto valor para el sujeto, generalmente distinto del que confiere a los demás sujetos que constituyen su contraparte en el proceso de interacción social. Y ello es así, en primer lugar, porque "aún inconscientemente, la identidad es el valor central en torno al cual cada individuo organiza su relación con el mundo y con los demás sujetos (en este sentido, el 'sí mismo' es necesariamente 'egocéntrico'"). Y en segundo lugar, "porque las mismas nociones de diferenciación, de comparación y de distinción, inherentes [...], al concepto de identidad, implican lógicamente como corolario la búsqueda de una valorización de sí mismo respecto de los demás. La valorización puede aparecer incluso como uno de los resortes fundamentales de la vida social, aspecto que E. Goffman ha puesto en claro a través de la noción de *face*".[57]

[55] D.L. Horowitz, "Ethnic Identity", en N. Glazer y D.P. Moynihan (eds.), *Ethnic Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, 1975, p. 115 y ss.

[56] Amalia Signorelli, "Identità etnica e cultura di massa dei lavoratori migranti", en Angelo di Carlo (ed.) *I luoghi dell'identità*, Franco Angeli, Milán, 1985, pp. 44-60.

[57] Lipiansky, *op. cit.*, p. 41.

Concluyamos entonces: los actores sociales individuales o colectivos tienden, en primera instancia, a valorar positivamente su identidad, lo que tiene por consecuencia estimular la autoestima, la creatividad, el orgullo de pertenencia, la solidaridad grupal, la voluntad de autonomía y la capacidad de resistencia contra la penetración excesiva de elementos exteriores.[58]

Pero en muchos otros casos se puede tener también una representación negativa de la propia identidad, sea porque ésta ha dejado de proporcionar el mínimo de ventajas y gratificaciones para poder expresarse con éxito moderado en un determinado contexto social,[59] o porque el actor social ha introyectado los estereotipos y estigmas que le atribuyen, en el curso de las "luchas simbólicas" por las clasificaciones sociales, los actores (individuos o grupos) que ocupan la posición dominante en la correlación de fuerzas materiales y simbólicas, y que, por lo mismo, se arrogan el derecho de imponer la definición "legítima" de la identidad y la "forma legítima" de las clasificaciones sociales.[60] En estos casos, la percepción negativa de la propia identidad genera frustración, desmoralización, complejo de inferioridad, insatisfacción y crisis.

La identidad y su contexto social más amplio

En cuanto construcción interactiva o realidad intersubjetiva, las identidades sociales requieren, en primera instancia y como condición de posibilidad, de contextos de interacción estables constituidos en forma de "mundos familiares" de la vida ordinaria, conocidos desde dentro por los actores sociales no como objetos de interés teórico sino con fines prácticos. Se trata del mundo de la vida en el sentido de los fenomenólogos y de los etnometodólogos, es decir, "el mundo conocido en común y dado por descontado" (*the world known in common and taken for granted*), juntamente con su transfondo de representaciones sociales compartidas, es decir, de tradiciones culturales, expectativas recíprocas, saberes compartidos y esquemas comunes (de percepción, interpretación y evaluación).[61]

[58] Como ya lo había señalado Max Weber, "toda diferencia de 'costumbres' puede alimentar en sus portadores un sentimiento específico de honor y dignidad" (Weber, 1944, p. 317).

[59] Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976, p. 29.

[60] Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Fayard, París, 1982, p. 136 y ss.

[61] Alberto Izzo, "Il concetto di 'mondo vitale'", en L. Balbo *et alii*, *op. cit.*, p. 132 y ss.

En efecto, es este contexto endógenamente organizado el que permite a los sujetos administrar su identidad y sus diferencias, mantener entre sí relaciones interpersonales reguladas por un orden legítimo, interpelarse mutuamente y responder "en primera persona", es decir, siendo 'el mismo' y no alguien diferente, de sus palabras y de sus actos. Y todo esto es posible porque dichos "mundos" proporcionan a los actores sociales un marco a la vez cognitivo y normativo capaz de orientar y organizar interactivamente sus actividades ordinarias.[62]

Debe postularse, por lo tanto, una relación de determinación recíproca entre la estabilidad relativa de los "contextos de interacción", también llamados "mundos de la vida", y la identidad de los actores que inscriben en ellos sus acciones concertadas.

¿Cuáles son los límites de estos "contextos de interacción" que sirven de entorno o "ambiente" a las identidades sociales? Son variables según la escala considerada y se tornan visibles cuando dichos contextos implican también procedimientos formales de inclusión-identificación, lo que es el caso cuando se trata de instituciones como un grupo doméstico, un centro de investigación, una empresa, una administración, una comunidad local, un Estado-Nación, etcétera. Pero en otros casos, la visibilidad de los límites constituye un problema, como cuando nos referimos a una "red" de relaciones sociales, aglomeración urbana o región.

Según el análisis fenomenológico, una de las características centrales de las sociedades llamadas "modernas" sería precisamente la pluralización de los mundos de la vida en el sentido antes definido, por oposición a la unidad y al carácter englobante de los mismos en las sociedades premodernas culturalmente integradas por un universo simbólico unitario (v. gr., una religión universalmente compartida). Tal pluralización no podría menos que acarrear consecuencias para la configuración de las identidades sociales. Por ejemplo, cuando el individuo se confronta desde la primera infancia con "mundos" de significados y definiciones de la realidad no sólo diferentes sino también contradictorios, la subjetividad ya no dispone de una base coherente y unitaria donde arraigarse y, en consecuencia, la identidad individual ya no se percibe como dato o destino sino como opción y construcción del sujeto. Por eso "la dinámica de la identidad mo-

[62] Wanda Dressler-Halohan, Françoise Morin y Louis Quere, *L'identité de "pays" à l'épreuve de la modernité*, Centre d'Études des Mouvements Sociaux-EHESS, París, 1986, pp. 35-58.

derna es cada vez más abierta, proclive a la conversión, exasperadamente reflexiva, múltiple y diferenciada".[63]

Hasta aquí hemos postulado como contexto social inmediato de las identidades el "mundo de la vida" de los grupos sociales, es decir, la sociedad concebida desde la perspectiva endógena de los agentes que participan en ella.

Pero esta perspectiva es limitada y no agota todas las dimensiones posibles de la sociedad. Por eso hay que añadir de inmediato que la organización endógena de los mundos compartidos con base en las interacciones prácticas de la gente en su vida ordinaria se halla recubierta, sobre todo en las sociedades modernas, por una organización exógena que confía a instituciones especializadas (derecho, ciencia, arte, política, *mass media*, etcétera) la producción y el mantenimiento de contextos de interacción estables. Es decir, la sociedad es también sistema, estructura o espacio social constituido por "campos" diferenciados, en el sentido de Bourdieu.[64] Y precisamente son tales "campos" los que constituyen el contexto social exógeno y mediato de las identidades sociales.

Efectivamente, las interacciones sociales no se producen en el vacío —lo que sería una especie de abstracción psicológica— sino que se hallan "empacadas", por así decirlo, en la estructura de relaciones objetivas entre posiciones en los diferentes campos sociales.[65] Esta estructura determina las formas que pueden revestir las interacciones simbólicas entre agentes y la representación que éstos pueden tener de la misma.[66]

Desde esta perspectiva, se puede decir que la identidad no es más que la representación de los agentes (individuos o grupos) de su posición (distintiva) en el espacio social, y de su relación con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio. Por eso el conjunto de representaciones definitorias de la identidad de un determinado agente a través de las relaciones de pertenencia, nunca desborda o transgrede los límites de compatibilidad definidos por el lugar que ocupa en el espacio social. Así, por ejemplo, la identidad de un grupo campesino tradicional siempre

[63] Loredana Sciolla, *Identità*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1983, p. 48.

[64] Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Les Éditions de Minuit, París, 1987, p. 147 y ss.

[65] Según Bourdieu, "la verdad de la interacción nunca se encuentra por entero en la interacción, tal como ésta se manifiesta a la observación" (1987, p. 151). Y en otra parte afirma que las interacciones sociales no son más que "la actualización coyuntural de la relación objetiva" (1990, p. 34).

[66] Pierre Bourdieu, "Une interprétation de la théorie de la religion de Max Weber", en *Archives Européennes de Sociologie*, pp. 2-21.

será congruente con su posición subalterna en el campo de las clases sociales, y sus miembros se regirán por reglas implícitas como "no creerse más de lo que uno es", "no ser pretencioso", "darse su lugar", "no ser iguales ni igualados", "conservar su distancia", etcétera. Es lo que Goffman denomina *sense of one's place* que, según nosotros, deriva de la "función locativa" de la identidad.

Se puede decir, por consiguiente, que en la vida social las posiciones y las diferencias de posiciones (fundadoras de identidad), existen bajo dos formas: una forma objetiva, es decir, independiente de todo lo que los agentes puedan pensar de ellas, y una forma simbólica y subjetiva, esto es, bajo la forma de la representación que los agentes se forjan de las mismas. De hecho, las pertenencias sociales (familiares, profesionales, etcétera) y muchos de los atributos que definen una identidad revelan propiedades de posición.[67] Y la voluntad de distinción de los actores, que refleja precisamente la necesidad de poseer una identidad social, traduce en última instancia la distinción de posiciones en el espacio social.

Utilidad teórica y empírica del concepto de identidad

Llegados a este punto podríamos plantear la siguiente pregunta: ¿cuál es la utilidad teórica y empírica del concepto de identidad en sociología y, por extensión, en antropología?

No faltan autores que le atribuyen una función meramente descriptiva, útil para definir, en todo caso, un nuevo objeto de investigación sobre el fondo de la diversidad fluctuante de nuestra experiencia, pero no una función explicativa que torne más inteligible dicho objeto permitiendo formular hipótesis acerca de los problemas que se plantean a propósito del mismo. J.W. Lapierre escribía hace tiempo: "El concepto de identidad no explica nada. Más bien define un objeto, un conjunto de fenómenos sobre los cuales antropólogos y sociólogos se plantean cuestiones del tipo 'cómo explicar y comprender qué...'"[68]

Sin embargo, basta echar una ojeada a la abundante literatura generada en torno al tópico para percatarse de que el concepto en cuestión también ha sido utilizado como instrumento de explicación.

[67] Alain Accardo, *Initiation à la sociologie de l'illusionisme social*, Le Mascaret, Burdeos, 1983, pp. 56-57.

[68] J.W. Lapierre, *op. cit.*, pp. 195-206.

Digamos, de entrada, que la teoría de la identidad por lo menos permite entender mejor la acción y la interacción social. En efecto, esta teoría puede considerarse como una prolongación (o profundización) de la teoría de la acción, en la medida en que es la identidad la que permite a los actores ordenar sus preferencias y escoger, en consecuencia, ciertas alternativas de acción. Es lo que Loredana Sciolla denomina función selectiva de la identidad.[69] Situándose en esta misma perspectiva, A. Melucci define la identidad como "la capacidad de un actor de reconocer los efectos de su acción como propios y, por lo tanto, de atribuírselos".[70]

En lo tocante a la interacción, hemos dicho que es el "medium" donde se forma, se mantiene y se modifica la identidad. Pero una vez constituida ésta influye, a su vez, sobre la misma, conformando expectativas y motivando comportamientos. Además, la identidad, por lo menos la identidad de rol, se actualiza o se representa en la misma interacción.[71]

La "acción comunicativa" es un caso particular de interacción.[72] Pues bien, la identidad es a la vez un prerrequisito y un componente obligado de la misma: "Comunicarse con otro implica una definición, a la vez relativa y recíproca, de la identidad de los interlocutores: se requiere ser y saberse alguien para el otro, como también nos forjamos una representación de lo que el otro es en sí mismo y para nosotros".[73]

Pero el concepto de identidad no sólo permite comprender, dar sentido y reconocer una acción sino también explicarla. Para A. Pizzorno, comprender una acción significa identificar su sujeto y prever su posible curso, "porque la práctica del actuar en sociedad nos dice, más o menos claramente, que a identidades (I1) corresponde una acción que sigue reglas (R1)".[74] Explicar una acción, en cambio, implicaría reidentificar a su sujeto mediante el experimento mental de hacer variar sus posibles fines y reconstruir, incluso históricamente, su contexto cultural pertinente ("ricolocazione culturale"), todo ello a partir de una situación de incertidumbre que dificulta la comprensión de la misma ("intoppo").[75]

[69] Loredana Sciolla, *Identità*, *op. cit.*, p. 22.

[70] A. Melucci, *L'invenzione del presente*, Il Mulino, Bolonia, 1982, p. 66.

[71] Michael L. Hecht, Mary Jane Collier y Sidney A. Ribeau, *African American Communication. Ethnic Identity and Cultural Interpretation*, Sage Publications, Londres, 1993, pp. 46-52.

[72] Habermas, *op. cit.*, vol. II, p. 122 y ss.

[73] Lipiansky, *op. cit.*, p. 122.

[74] Alessandro Pizzorno, "Spiegazione come...", *op. cit.*, p. 177.

[75] Véase una aplicación de estos procedimientos al análisis político, en el mismo Pizzorno, 1994, particularmente pp. 11-13.

Pero hay más: el concepto de identidad también se ha revelado útil para la comprensión y explicación de los conflictos sociales, bajo la hipótesis de que en el fondo de todo conflicto se esconde siempre un conflicto de identidad. "En todo conflicto por recursos escasos siempre está presente un conflicto de identidad: los polos de la identidad (auto y heteroidentificación) se separan, y la lucha es una manera de afirmar la unidad, de restablecer el equilibrio de su relación, y la posibilidad del intercambio con el otro fundado en el reconocimiento".[76]

Situándose en esta perspectiva, Alfonso Pérez-Agote[77] ha formulado una distinción útil entre conflictos de identidad e identidades en conflicto: "Por conflicto de identidad entiendo aquel conflicto social que se origina y desarrolla con motivo de la existencia de dos formas —al menos— de definir la pertenencia de una serie de individuos a un grupo[78] [...]. Por identidades en conflicto o conflicto entre identidades entiendo aquellos conflictos sociales entre colectivos que no implican una disputa sobre la identidad sino que más bien la suponen, en el sentido de que el conflicto es un reconocimiento por parte de cada colectivo de su propia identidad y de la identidad del otro; un ejemplo prototípico lo constituyen los conflictos étnicos y raciales en un espacio social concreto, como puede ser una ciudad estadunidense".

En un plano más empírico, el análisis en términos de identidad ha permitido descubrir la existencia de actores sociales por largo tiempo ocultos bajo categorías o segmentos sociales más amplios.[79] También ha permitido entender mejor los obstáculos que enturbian las relaciones interétnicas entre la población negra y de los americanos-europeos en los Estados Unidos, poniendo al descubierto los mecanismos de la discriminación racial y explicitando las condiciones psicosociales para una mejor relación intra e interétnica.[80]

En fin, también parecen indudables las virtudes heurísticas del concepto. El punto de vista de la identidad ha permitido plantear bajo un ángulo nuevo, por

[76] Melucci, *op. cit.*, p. 70.

[77] Pérez-Agote, *op. cit.*

[78] El autor está pensando en los "nacionalismos periféricos" de España, como el de los vascos, por ejemplo.

[79] Tal ha sido el caso de los rancheros de la sierra "jamilchiana" (límite sur entre Jalisco y Michoacán), categorizados genéricamente como "campesinos" y "descubiertos" como actores sociales con identidad propia por Esteban Barragán López, en un sugestivo estudio publicado en la revista *Relaciones* (1990, pp. 75-106), de El Colegio de Michoacán.

[80] Hecht, *op.* cit.

ejemplo, los estudios regionales (Bassand,[81] Gubert,[82]) y los de género (Di Cristofaro Longo,[83] 1993; Balbo,[84] Collins[85]), así como también los relativos a los movimientos sociales (Melucci[86]), partidos políticos (Pizzorno[87]), conflictos raciales e interétnicos (Hecht,[88] Bartolomé[89]), a la situación de los estados nacionales entre la globalización y la resurgencia de los particularismos étnicos (Featherstone[90]), a la fluidez cultural de las franjas fronterizas y a la configuración transnacional de las migraciones (Kearney[91]), por mencionar sólo algunos de los campos de estudio revitalizados por el paradigma de la identidad.

BIBLIOGRAFÍA

ABRIC, Jean-Claude, *Pratiques sociales et représentations*, Presses Universitaires de France, París, 1994.

ACCARDO, Alain, *Initiation à la sociologie de l'illusionisme social*, Le Mascaret, Burdeos, 1983.

ANDERSON, B., *Imagined Communities*, Verso Editions and NLB, Londres, 1983.

BALBO, L, "Lettura parallela", en Laura Balbo *et alii*, *Complessità sociale e identità*, Franco Angeli, Milán, 1985.

[81] Michel Bassand y François Hainard, *Dynamique socio-culturelle régionale*, Presses Politechniques Romandes, Lausana.

[82] R. Gubert, *L'appartenenza territoriale tra ecologia e cultura*, Reverdito Edizioni, Trento, 1992.

[83] Gioia di Cristofaro Longo, *Identità e cultura*, Edizioni Studium, Roma.

[84] "La identidad es un nudo teórico fundamental del 'saber femenino'. La formación de identidades colectivas e individuales de las mujeres constituye un dato emergente, problemático y disruptivo de nuestro tiempo. Al discutir sobre la identidad, no podemos menos que plantear la cuestión de las relaciones entre las contribuciones del feminismo y las de otros enfoques y tradiciones de estudio" (Balbo, 1983).

[85] P.H. Collins, "The Social Construction of Black Feminist Thouhgt", en M. Malson *et alii* (eds.), *Black Women in America*, University of Chicago Press, Chicago, 1990, pp. 297-326.

[86] Melucci, *L' invenzione..., op. cit.*; *Nomads of the Present*, Temple University Press, Filadelfia, 1989.

[87] A. Pizzorno, *Le radici della politica assoluta*, Feltrinelli, Milán, 1994.

[88] Hecht, *ibid.*

[89] Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Mabel Barrabás, *La pluralidad en peligro*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional Indigenista, México, 1996.

[90] Mike Featherstone (ed.), *Global Culture*, Sage Publications, Londres, 1992.

[91] Michael Kearney, "Borders and Boundaries of State and Self at the End of the Empire", en *Journal of Historical Sociology*, pp. 52-54.

BARBE, Carlos, "L'identità 'individuale' e 'collettiva' come dimensione soggettiva dell'azione sociale", en Laura Balbo *et alii, Complessità sociale e identità*, Franco Angeli, Milán, 1985.

BARTH, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, y Alicia Mabel Barrabás, *La pluralidad en peligro*, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto Nacional Indigenista. México, 1996.

BASSAND, Michel, y François Hainard, *Dynamique socio-culturelle régionale*, Presses Polytechniques Romandes, Lausana, 1985.

BERGER, Peter L., "La identidad como problema en la sociología del conocimiento", en Günter W. Remmling (ed.), *Hacia la sociología del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

BOURDIEU, Pierre, "Une interprétation de la théorie de la religion de Max Weber", en *Archives Européennes de Sociologie*, XII, 1971.

——, "Les trois états du capital culturel", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 30, 1979.

——, *Ce que parler veut dire*, Fayard, París, 1982.

——, "La délégation et le fétichisme politique", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* núms. 52-53, 1984.

——, "L'illusion biographique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* núms. 62/63, 1986.

——, *Choses dites*, Les Éditions de Minuit, París, 1987.

——, "Un contrat sous contrainte", *en Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1990, núms. 81-82.

BREHM, Sharon S., "Les relations intimes", en Serge Moscovici (ed.), *Psychologie sociale,* Presses Universitaires de France, París, 1984.

COLLINS, P.H., "The Social Construction of Black Feminist Thought", en M. Malson *et alii* (eds.) *Black Women in America*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

DE VOS, George y Lola Romanucci Ross, *Ethnic Identity*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

DI CRISTOFARO Longo, Gioia, *Identità e cultura*, Edizioni Studium, Roma, 1993.
Dressler-Halohan, Wanda, Françoise Morin y Louis Quere, *L'identité de "pays" à l'épreuve de la modernité*, Centre d'Études des Mouvements Sociaux-EHESS, París, 1986.

FEATHERSTONE, Mike (ed.), *Global Culture*, Sage Publications, Londres 1992.

GALLISSOT, René, "Sous l'identité, le procès d'identification", en *L'Homme et la Société*, núm. 83, Nouvelle Série, 1987.

GIMÉNEZ, Gilberto, "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en Guillermo Bonfil Batalla, *Nuevas identidades culturales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA), , México, 1993.

——, "Comunidades primordiales y modernización en México", en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas H. (eds.), *Modernización e identidades sociales*, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales/Instituto Francés de América Latina (IFAL), México, 1994.

——, *La identidad social o el retorno del sujeto en sociología*, en III Coloquio Paul Kirchhoff, "Identidad", UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas. México, 1996.

GOFFMAN, Erving, *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1986.

GUBERT, R., *et alii*, *L'appartenenza territoriale tra ecologia e cultura*, Reverdito Edizioni, Trento, 1992.

GUIDICINI, Paolo (ed.), *Dimensione Comunità*, Franco Angeli, Milán, 1985.

HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, vols. I y II, Taurus, Madrid, 1987.

HECHT, Michael L., Mary Jane Collier y Sidney A. Ribeau, *African-American Communication. Ethnic Identity and Cultural Interpretation*, Sage Publications, Londres, 1993.

HOROWITZ, D.L., "Ethnic Identity", en N. Glazer y D.P. Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, 1975.

Izzo, Alberto, "Il concetto di *mondo vitale*", en L. Balbo *et alii*, *Complessità sociale e identità*, Franco Angeli, Milán, 1985.

JODELET, Denise, *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France, París, 1989.

KEARNEY, Michael, "Borders and Boundaries of State and Self at the End of the Empire", en *Journal of Historical Sociology*, vol. 4, núm. 1, 1991.

LAPIERRE, J.W., "L'identité collective, object paradoxal: d'où nous vient-il?", en *Recherches Sociologiques*, vol. XV, núms. 2/3, 1984.

LÉVI-STRAUSS, Claude (ed.), *L'Identité*, Grasset, París, 1977.

LIPIANSKY, Edmond Marc, *Identité et communication*, Presses Universitaires de France, París, 1992.

LORENZI-CIOLDI, Fabio, *Individus dominants et groupes dominés*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1988.

MELUCCI, Alberto, *L'invenzione del presente*, Il Mulino, Bolonia, 1982.

——, "Identità e azione colletiva", en L. Balbo *et alii*, *Complessità sociale e identità*, Franco Angeli, Milán, 1985.

——, *Nomads of the Present*, Temple University Press, Filadelfia, 1989.

——, *Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale*, Feltrinelli, Milán, 1991.

MERTON, Robert K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Librairie Plon, París, 1965.

MUGNY, G., y F. Carugati, *L'intelligence au pluriel: les représentations sociales de l'intelligence et de son développement*, DelVal, Cousset, 1985.

PAICHELER, Henri, *L'épistémologie du sens commun*, en Serge Moscovici (ed.), *Psychologie Sociale*, Presses Universitaires de France, París, 1984.

PÉREZ-AGOTE, Alfonso, "La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la sociología", en *Revista de Occidente*, núm. 56, 1986.

PIZZORNO, Alessandro, "Identità e sapere inutile", en *Rassegna Italiana di Sociologia*, año XXX, núm. 3, 1989.

——, "Spiegazione come reidentificazione", en *Rassegna Italiana di Sociologia*, año XXX, núm. 2, 1989.

——, *Le radici della politica assoluta*, Feltrinelli, Milán, 1994.

POLLINI, Gabriele, *Appartenenza e identità*, Franco Angeli, Milán, 1987,

——, "Appartenenza socio-territoriale e mutamento culturale", en Vincenzo Cesareo (ed.), *La cultura dell'Italia contemporanea*, Fondazione Giovanni Agnelli, Turín, 1990.

RIBEIL, Georges, *Tensions et mutations sociales*, Presses Universitaires de France, París, 1974.

SCIOLLA, Loredana, *Identità*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1983.

SIGNORELLI, Amalia, *Identità etnica e cultura di massa dei lavoratori migranti*, en Angelo Di Carlo (ed.), *I luoghi dell'identità*, Franco Angeli, Milán, 1985.

TAJFEL, H., *La catégorisation sociale*, en Serge Moscovici (ed.), *Introduction à la psychologie sociale*, Vol. I, Larousse, París, 1972.

TAP, P., *Identités collectives et changements sociaux*, Privat, Toulouse, 1980.

WEBER, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

IDENTIDADES ASESINAS*

1

Mi vida de escritor me ha enseñado a desconfiar de las palabras. Las que parecen más claras suelen ser las más traicioneras. Uno de esos falsos amigos es precisamente "identidad". Todos creemos saber el significado de esta palabra y seguimos fiándonos de ella incluso cuando, insidiosamente, empieza a significar lo contrario.

Lejos de mí la idea de redefinir una y otra vez el concepto de identidad. Es el problema esencial de la filosofía desde el "conócete a ti mismo" de Sócrates hasta Freud, pasando por tantos otros maestros; para abordarlo de nuevo se necesitaría hoy mucha más competencia de la que yo tengo, y mucha más temeridad. La tarea que me he impuesto es infinitamente más modesta: tratar de comprender por qué tanta gente comete hoy crímenes en nombre de su identidad religiosa, étnica, nacional o de otra naturaleza. ¿Ha sido así desde los albores de la historia o, por el contrario, hay realidades que son específicas de nuestra época? Es posible que algunas de mis palabras le parezcan al lector demasiado elementales. Pero es porque he tratado de reflexionar con la máxima serenidad, paciencia y lealtad que me han sido posibles, sin recurrir a ningún tipo de jerga ni a ninguna engañosa simplificación.

En lo que se ha dado en llamar "documento de identidad" figuran nombre y apellidos, fecha y lugar de nacimiento, una fotografía, determinados rasgos físicos, la firma y, a veces, la huella dactilar: toda una serie de indicaciones que demuestran, sin posibilidad de error, que el titular de ese documento es fulano y que no hay, entre los miles de millones de seres humanos, ningún otro que pueda confundirse con él, ni siquiera su Sosia o su hermano gemelo.

Mi identidad es lo que hace que yo no sea idéntico a ninguna otra persona.

Así definido, el término "identidad" denota un concepto relativamente preciso que no debería prestarse a confusión. ¿Realmente hace falta una larga argumentación para establecer que no puede haber dos personas idénticas? Aun en el caso de que el día de mañana, como es de temer, se llegara a "clonar" seres humanos, en sentido estricto esos clones sólo serían idénticos en el momento de "nacer"; ya desde sus primeros pasos en el mundo empezarían a ser diferentes.

* Amin Maalouf, *Identidades asesinas*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 27-50, traducido del francés por Fernando Villaverde.

La identidad de una persona está constituida por infinidad de elementos que evidentemente no se limitan a los que figuran en los registros oficiales. La gran mayoría de la gente, desde luego, pertenece a una tradición religiosa, a una nación, y en ocasiones a dos; a un grupo étnico o lingüístico, a una familia más o menos extensa, a una profesión, a una institución, a un determinado ámbito social. Y la lista no acaba ahí, prácticamente podría no tener fin: podemos sentirnos pertenecientes, con más o menos fuerza, a una provincia, pueblo, barrio, clan, un equipo deportivo o profesional, una pandilla de amigos, un sindicato, una empresa, un partido, una asociación, una parroquia, una comunidad de personas con las mismas pasiones, preferencias sexuales o minusvalías físicas, o que se enfrentan a los mismos problemas ambientales.

No todas esas pertenencias tienen, claro está, la misma importancia, o al menos no la tienen simultáneamente. Pero ninguna de ellas carece por completo de valor. Son los elementos constitutivos de la personalidad, casi diríamos los "genes del alma", siempre que precisemos que en su mayoría no son innatos.

Aunque cada uno de esos elementos está presente en gran número de individuos, nunca se da la misma combinación en dos personas distintas, y es justamente ahí donde reside la riqueza de cada uno, su valor personal, lo que hace que todo ser humano sea singular y potencialmente insustituible.

Puede que un accidente, feliz o infortunado, o incluso un encuentro fortuito, pesen más en nuestro sentimiento de identidad que el hecho de tener detrás un legado milenario. Imaginemos el caso del encuentro entre un serbio y una musulmana que se conocieron hace veinte años en un café de Sarajevo, que se enamoraron y se casaron. Ya nunca podrán percibir su identidad del mismo modo que una pareja cuyos dos integrantes sean serbios o musulmanes. Cada uno de ellos llevará siempre consigo las pertenencias que recibieron de sus padres al nacer, pero ya no las percibirá de la misma manera ni les concederá el mismo valor.

Sigamos en Sarajevo. Hagamos allí, mentalmente, una encuesta imaginaria. Vemos, en la calle, a un hombre de cincuenta y tantos años. Hacia 1980, ese hombre habría proclamado con orgullo y sin reservas: "¡soy yugoslavo!" Interrogado poco después, habría concretado que vivía en la República Federal de Bosnia-Herzegovina, procedente, por cierto, de una familia de tradición musulmana.

Si lo hubiéramos vuelto a ver doce años después, en plena guerra, habría contestado de manera espontánea y enérgica: "¡soy musulmán!" Es posible que se hubiera dejado crecer la barba reglamentaria. Habría añadido enseguida que era bosnio, y no habría puesto buena cara si le hubiésemos recordado que no hacía mucho afirmaba orgulloso ser yugoslavo.

Hoy, cuestionado en la calle, nos diría en primer lugar que es bosnio, y después musulmán. Justo en ese momento iba a la mezquita, añade, y también quiere decir que su país forma parte de Europa, y espera que algún día se integre a la Unión Europea.

¿Cómo querrá definirse nuestro personaje cuando lo volvamos a ver en ese mismo sitio dentro de veinte años?¿Cuál de sus pertenencias pondrá en primer lugar? ¿Será europeo, musulmán, bosnio? ¿Otra cosa? ¿Balcánico tal vez?

No me atrevo a hacer un pronóstico. Todos esos elementos forman parte efectivamente de su identidad. Nació en una familia de tradición musulmana; por su lengua pertenece a los eslavos meridionales, no hace mucho agrupados en un mismo Estado, y hoy nuevamente separados; vive en una tierra, en un tiempo otomana y en otro austriaca, y que participó en las grandes tragedias de la historia europea. Según las épocas, una u otra de sus pertenencias se "hinchó", si es que puede decirse así, hasta ocultar todas las demás y confundirse con su identidad entera. A lo largo de su vida le habrán contado todo tipo de patrañas. Que era proletario y nada más. Yugoslavo y nada más. Y, más recientemente, musulmán y nada más; hasta es posible que le hayan hecho creer, durante unos difíciles meses, ¡que tenía más cosas en común con los habitantes de Kabul que con los de Trieste!

En todas las épocas hubo gente que nos hace pensar que había entonces una sola pertenencia primordial, tan superior a las demás en todas las circunstancias, que estaba justificado denominarla "identidad". La religión para unos, la nación o la clase social para otros. En la actualidad, sin embargo, basta con echar una mirada a los diferentes conflictos que se están produciendo en el mundo para advertir que no hay una única pertenencia que se imponga de manera absoluta sobre las demás. Allí donde la gente se siente amenazada en su fe, es la pertenencia a una religión la que parece resumir toda su identidad. Pero si lo que está amenazado es la lengua materna o el grupo étnico, entonces se producen feroces enfrentamientos entre correligionarios. Los turcos y los kurdos comparten la misma religión, la musulmana, pero tienen lenguas distintas; ¿es por ello menos sangriento el conflicto que los enfrenta? Tanto los hutus como los tutsis son católicos y hablan la misma lengua, pero ¿acaso ello les ha impedido matarse entre sí? También son católicos los checos y los eslovacos, pero ¿ha favorecido su convivencia esa fe común?

Con todos estos ejemplos quiero insistir: si bien en todo momento hay entre los componentes de la identidad de una persona, una determinada jerarquía, ésta no es inmutable sino cambia con el tiempo y modifica profundamente los comportamientos.

Además, las pertenencias que importan en la vida de cada cual no son siempre las que cabría considerar fundamentales: la lengua, el color de la piel, la nacionalidad, clase social o religión. Pensemos en un homosexual italiano en la época del fascismo. Ese aspecto específico de su personalidad tenía para él su importancia, es de suponer, pero no más que su actividad profesional, sus preferencias políticas o sus creencias religiosas. Y de repente se abate sobre él la represión oficial, siente la amenaza de la humillación, la deportación, la muerte (al elegir este ejemplo echo mano obviamente de ciertos recuerdos literarios y cinematográficos). Así, ese hombre, patriota y quizás nacionalista años antes, ya no es capaz de disfrutar ahora con el desfile de las tropas italianas, e incluso llega a desear su derrota, sin duda. Al verse perseguido, sus preferencias sexuales se imponen sobre las demás, eclipsando incluso el hecho de pertenecer a la nación italiana que, sin embargo, alcanza en esa época su paroxismo. Habrá que esperar a la posguerra para que, en una Italia más tolerante, nuestro hombre se sienta de nuevo plenamente italiano.

Muchas veces la identidad que se proclama está calcada —en negativo— de la del adversario. Un irlandés católico se diferencia de los ingleses ante todo en la religión, pero también se considerará, contra la monarquía, republicano, y si no conoce lo bastante el gaélico al menos hablará el inglés a su manera; un dirigente católico que se expresara con el acento de Oxford parecería casi un renegado.

Esa complejidad, a veces amable, a menudo trágica, de los mecanismos de la identidad puede ilustrarse con decenas de ejemplos. Citaré algunos en las páginas siguientes, unos de manera sucinta, otros con más detalle, sobre todo los que se refieren a la región de donde procedo: Oriente Próximo, el Mediterráneo, el mundo árabe y, en primer lugar, Líbano, un país donde la gente tiene que preguntarse constantemente por sus pertenencias, sus orígenes, sus relaciones con los demás, y el lugar, al sol o a la sombra, que puede ocupar en él.

2

Igual que otros hacen examen de conciencia, yo a veces me veo haciendo lo que podríamos llamar "examen de identidad". No trato con ello —ya se habrá adivinado— de encontrar en mí una pertenencia "esencial" en donde pudiera reconocerme, así que adopto la actitud contraria: rebusco en mi memoria para que aflore el mayor número posible de componentes de mi identidad, los agrupo y hago la lista, sin renegar de ninguno de ellos.

Vengo de una familia originaria del sur de Arabia que se estableció hace siglos en la montaña libanesa, y se fue dispersando después, en sucesivas migraciones, por varios rincones del planeta, desde Egipto hasta Brasil, desde Cuba hasta Australia. Tiene el orgullo de haber sido siempre, a la vez, árabe y cristiana, probablemente desde el siglo II o III, es decir, mucho antes de que apareciera el Islam y antes, incluso de la conversión de Occidente al cristianismo.

El hecho de ser cristiano y de tener por lengua materna el árabe, lengua sagrada del Islam, es una de las paradojas fundamentales que han forjado mi identidad. Hablar el árabe teje unos lazos que me unen a todos quienes la utilizan a diario en sus oraciones, a muchas personas que en su gran mayoría la conocen peor que yo. Si alguien en Asia central se encuentra con un viejo erudito a la puerta de una madrasa timurí, le basta con dirigirse a él en árabe para sentirse en una tierra amiga y para que él le hable con el corazón, como no se atrevería a hacerlo jamás en ruso o en inglés.

La lengua árabe nos es común a él, a mí y a más de mil millones de personas. Por otra parte, mi pertenencia al cristianismo —da lo mismo que sea profundamente religiosa o sólo sociológica— me une también de manera significativa a todos los cristianos del mundo, unos dos mil millones. Muchas cosas me separan de cada cristiano, como de cada árabe y de cada musulmán, pero al mismo tiempo tengo con todos ellos un parentesco innegable, en el primer caso religioso e intelectual, en el segundo lingüístico y cultural.

Dicho esto, el hecho de ser a la vez árabe y cristiano es una condición muy específica, muy minoritaria, y no siempre fácil de asumir; marca a la persona de manera profunda y duradera; en mi caso, no puedo negar que ha sido determinante en la mayoría de las decisiones que he tenido que tomar a lo largo de mi vida, incluida la de escribir este libro.

Así, al contemplar por separado esos dos elementos de mi identidad, me siento cercano, por la lengua o religión, a más de la mitad de la humanidad; y al tomarlos juntos, simultáneamente, me veo enfrentado a mi especificidad.

Lo mismo podría decir de otras de mis pertenencias: el hecho de ser francés lo comparto con unos sesenta millones de personas; el de ser libanés, con entre ocho y diez millones, si cuento la diáspora; pero el hecho de ser ambas cosas, francés y libanés, ¿con cuántos lo comparto? Con unos miles, cuando mucho.

Cada una de mis pertenencias me vincula con muchas personas; sin embargo, cuanto más numerosas son las pertenencias que tengo en cuenta, tanto más específica se revela mi identidad.

Aunque me extienda un poco más sobre mis orígenes, debería precisar que nací en el seno de la comunidad denominada católica-griega o melquita, la cual reconoce la autoridad del Papa, si bien sigue siendo fiel a algunos ritos bizantinos. A primera vista, eso no es más que un detalle, una curiosidad, pero pensándolo mejor resulta un aspecto determinante de mi identidad: en un país como Líbano, donde las comunidades más fuertes han luchado durante mucho tiempo por su territorio y por su parcela de poder, los miembros de las comunidades muy minoritarias como la mía, raras veces han tomado las armas y han sido los primeros en exiliarse. Personalmente, yo siempre me negué a involucrarme en una guerra que me parecía absurda y suicida; pero esa forma de ver las cosas, esa mirada distante, esa negativa a tomar las armas no deja de tener relación con mi pertenencia a una comunidad marginada.

Así que soy melquita. Sin embargo, si alguien se entretuviera un día en buscar mi nombre en el registro civil —que en Líbano, como cabe imaginar, está organizado en función de las confesiones religiosas—, no me encontraría entre los melquitas sino en la sección de los protestantes. ¿Por qué? Sería demasiado largo de explicar. Me limitaré a contar que en nuestra familia había dos tradiciones religiosas enfrentadas, y que durante toda mi infancia fui testigo de esa rivalidad; testigo, y en ocasiones objeto de ella: si me matricularon en la escuela francesa, la de los jesuitas, fue porque mi madre, decididamente católica, quería sustraerme a la influencia protestante que dominaba entonces en la familia de mi padre, en la cual era tradicional enviar a los hijos a los colegios americanos o ingleses. Y es por ese conflicto que soy francófono, y es por ello también que, durante la guerra de Líbano, me fui a vivir a París y no a Nueva York, Vancouver o Londres, y por lo que comencé a escribir en francés.

¿Más detalles todavía de mi identidad? Podría hablar de mi abuela turca, de su esposo, maronita de Egipto, y de mi otro abuelo, muerto mucho antes de que yo naciera, de quien me han contado que fue poeta, librepensador, masón tal vez y, en cualquier caso, violentamente anticlerical. Podría remontarme hasta un tío tatarabuelo, el primer traductor de Molière al árabe, y que lo llevó, en 1848, a las tablas de un teatro otomano.

Pero no lo haré, pues basta con esto, y pasaré a una pregunta: ¿cuántos de mis semejantes comparten conmigo esos elementos dispares que han configurado mi identidad y esbozado, en líneas generales, mi itinerario personal? Muy pocos. A lo mejor ninguno. Y es en esto en lo que quiero insistir: gracias a cada una de mis pertenencias, tomadas por separado, estoy unido por un cierto parentesco a muchos de mis semejantes; gracias a esos mismos criterios,

pero tomados todos juntos, tengo mi identidad propia, que no se confunde con ninguna otra.

Extrapolaré un poco y diré que tengo en común con cada ser humano algunas pertenencias, pero no hay en el mundo nadie que las comparta todas, ni siquiera muchas de ellas. De las posibles decenas de criterios que podría enumerar, bastaría con unos cuantos para establecer con claridad mi identidad específica, distinta a la de cualquier otra persona, incluso de mi propio hijo o de mi padre.

Dudé mucho antes de ponerme a escribir las páginas precedentes. ¿Debía extenderme así, desde el principio del libro, sobre mi caso personal? Por un lado, y sirviéndome del ejemplo que mejor conozco, quería decir de qué manera una persona puede afirmar a un tiempo, en función de algunos criterios de pertenencia, los lazos que la unen a sus semejantes y aquello que la hace singular. Por otro, no ignoraba que cuanto más nos adentramos en el análisis de un caso particular, más riesgo corremos de que se nos replique que se trata precisamente de eso, de un caso particular.

Al final me tiré al ruedo, convencido de que todo el que trate con buena fe de hacer también su "examen de identidad", no tardará en descubrir que su caso es tan particular como el mío. La humanidad entera se compone sólo de casos particulares, pues la vida crea diferencias, y si hay "reproducción", nunca es con resultados idénticos. Todos los seres humanos, sin excepción, poseemos una identidad compuesta; basta con hacernos algunas preguntas para que afloren olvidadas fracturas e insospechadas ramificaciones, para descubrirnos como seres complejos, únicos, irremplazables.

Es exactamente eso lo que caracteriza la identidad de cada cual: compleja, única, irremplazable, imposible de confundirse con ninguna otra. Lo que me hace insistir en este punto es ese hábito mental, tan extendido hoy y a mi juicio sumamente pernicioso, según el cual para que una persona exprese su identidad le basta con decir "soy árabe", "francés", "negro", "serbio", "musulmán" o "judío". A quien como yo, que acabo de enumerar sus múltiples pertenencias, se le acusa al instante de querer "disolver" su identidad en un batiburrillo informe, donde todos los colores quedarían difuminados. Sin embargo, lo que trato de decir es lo contrario. No que todos los hombres sean parecidos sino que cada uno es distinto de los demás. Un serbio es sin duda distinto de un croata, pero también cada serbio es distinto de todos los demás serbios, y cada croata distinto de todos los demás croatas. Y si un cristiano libanés es diferente de un musulmán libanés, no conozco tampoco a dos cristianos libaneses idénticos, ni a dos musulmanes, del mismo modo que no hay en el mundo dos franceses, dos africanos, dos árabes o dos judíos idénticos.

Las personas no son intercambiables y es frecuente observar en el seno de la misma familia ruandesa, irlandesa, libanesa, argelina o bosnia, y entre dos hermanos que han vivido en el mismo entorno, diferencias en apariencia mínimas que, sin embargo, los harían reaccionar en materia de política, de religión o de su vida cotidiana, de dos maneras totalmente opuestas: incluso podrían determinar que uno de ellos mate y otro prefiera el diálogo y la conciliación.

A pocos se les ocurriría discutir explícitamente todo lo que acabo de decir. Pero nos comportamos como si no fuera así. Por comodidad englobamos bajo el mismo término a la gente más distinta, y por comodidad también les atribuimos crímenes, acciones colectivas, opiniones colectivas: "los serbios han hecho una matanza", "los ingleses han saqueado", "los judíos han confiscado", "los negros han incendiado, "los árabes se niegan". Sin mayores problemas formulamos juicios: tal o cual pueblo es "trabajador", "hábil" o "vago", "desconfiado" o "hipócrita", "orgulloso" o "terco", y a veces terminan convirtiéndose en convicciones profundas.

Sé que no es realista esperar que todos nuestros contemporáneos modifiquen de la noche a la mañana sus expresiones habituales. Pero me parece importante que todos cobremos conciencia de que esas frases no son inocentes y contribuyen a perpetuar unos prejuicios que han demostrado, a lo largo de toda la historia, su capacidad de perversión y muerte.

Pues es nuestra mirada la que muchas veces encierra a los demás en sus pertenencias más limitadas, y es también nuestra mirada la que puede liberarlos.

3

La identidad no se nos da de una vez por todas. Se va construyendo y transformando a lo largo de toda nuestra existencia. Ya se ha dicho en muchos libros y explicado con detalle, pero no está de más subrayarlo nuevamente: los elementos de nuestra identidad, presentes en nosotros cuando nacemos, no son muchos: algunas características físicas, sexo, color... Y además ni siquiera entonces todo es innato. No es que el entorno social determine el sexo, desde luego, pero sí determina el sentido de esa condición. Nacer mujer no significa lo mismo en Kabul que en Oslo, la feminidad no se vive de igual manera en uno u otro sitio, como tampoco ningún otro elemento de la identidad.

Podrían hacerse observaciones parecidas en el caso del color. Nacer negro no significa lo mismo en Nueva York, Lagos, Pretoria o Luanda; casi diríamos que no es el mismo color para efectos de identidad. Para un niño que viene al mun-

do en Nigeria, el elemento más determinante de su identidad no es ser negro y no blanco, sino, por ejemplo, yoruba y no hausa. En Sudáfrica, ser negro o blanco, sigue siendo un elemento significativo de la identidad, pero no lo es menos la etnia —zulú, xhosa— a la que se pertenece. En Estados Unidos, descender de un antepasado yoruba en vez de hausa, es por completo indiferente. Es, sobre todo entre los blancos, donde el origen étnico —italiano, inglés, irlandés u otro— resulta determinante para la identidad. Además, una persona que tuviera entre sus antepasados tanto a blancos como a negros, sería considerada "negra" en Estados Unidos, y en cambio "mestiza" en Sudáfrica o Angola.

¿Por qué el concepto de mestizaje se tiene en cuenta en unos países y no en otros? ¿Por qué la pertenencia a una etnia es determinante en unas sociedades y no en otras? Para cada caso podrían proponerse diversas explicaciones más o menos convincentes. Pero no es eso lo que me preocupa en este momento. He citado esos ejemplos únicamente para insistir en que ni siquiera el color y el sexo son elementos "absolutos" de la identidad. Con mayor razón, todos los demás son todavía más relativos.

Para calibrar lo verdaderamente innato entre los elementos de la identidad, podemos plantear un juego mental muy revelador: imaginemos a un recién nacido a quien se saca de su entorno nada más venir al mundo, y se le sitúa en otro distinto: se comparan entonces las "identidades" que podría adquirir, los combates por librar y los que se ahorraría... ¿Hace falta decir que no tendría recuerdo alguno de "su" religión de origen ni de "su" nación o "su" lengua, y que lo podríamos ver después luchando encarnizadamente contra quienes deberían haber sido los suyos?

De esta manera, lo que determina la pertenencia de una persona a un grupo es, esencialmente, la influencia de los demás; de los seres cercanos —familiares, compatriotas, correligionarios— que quieren apropiarse de ella, y la influencia de los contrarios que tratan de excluirla. Todo ser humano ha de optar personalmente entre caminos hacia donde se le empuja, y entre otros que le están vedados o sembrados de trampas. No es él desde el principio, no se limita a "tomar conciencia" de lo que es sino se hace lo que es; no se limita a "tomar conciencia" de su identidad sino que la va adquiriendo paso a paso.

El aprendizaje se inicia muy pronto, ya en la primera infancia. Voluntariamente o no, los suyos lo modelan, lo conforman, le inculcan creencias de la familia, ritos, actitudes, convenciones, la lengua materna, claro está, y además temores, aspiraciones, prejuicios, rencores, junto a sentimientos, tanto de pertenencia como de no pertenencia.

Y enseguida también, en casa, en el colegio o en la calle de al lado, se producen las primeras heridas en el amor propio. Los demás le hacen sentir, con sus palabras o sus miradas, que es pobre, cojo, bajo, "patilargo", moreno de tez o demasiado rubio, circunciso o no circunciso, huérfano. Son las innumerables diferencias, mínimas o mayores, que trazan los contornos de cada personalidad, que forjan los comportamientos, opiniones, temores y ambiciones, a menudo eminentemente edificantes, pero que a veces producen heridas que no se curan nunca.

Son esas heridas las que determinan, en cada fase de la vida, la actitud de los seres humanos respecto de sus pertenencias y la jerarquía de éstas. Cuando alguien ha sufrido vejaciones por su religión, cuando ha sido víctima de humillaciones y burlas por el color de su piel o por su acento, o por vestir harapos, no lo olvida nunca. Hasta ahora he venido insistiendo continuamente en que la identidad está formada por múltiples pertenencias; pero es imprescindible insistir otro tanto en el hecho de que es única y la vivimos como un todo. La identidad de una persona no es una yuxtaposición de pertenencias autónomas, no es un mosaico: es un dibujo sobre una piel tirante; basta con tocar una sola de esas pertenencias para que vibre la persona entera.

Por otra parte, la gente suele tender a reconocerse en la pertenencia más atacada; a veces, cuando no se sienten con fuerzas para defenderla, la disimulan, y entonces se queda en el fondo de la persona, agazapada en la sombra, esperando el momento de la revancha; pero asumida u oculta, proclamada con discreción o con estrépito se identifica con ella. Esa pertenencia, a una raza, religión, lengua, clase, invade entonces la identidad entera. Quienes la comparten se sienten solidarios, se agrupan, se movilizan, se dan ánimos entre sí, arremeten contra "los de enfrente". Para ellos, "afirmar su identidad" pasa a ser inevitablemente un acto de valor, un acto liberador.

En el seno de cada comunidad herida aparecen evidentemente cabecillas. Airados o calculadores, manejan expresiones extremas que son un bálsamo para las heridas. Dicen que no hay que mendigar el respeto de los demás, un respeto que se les debe, sino que hay que imponérselo. Prometen victoria o venganza, inflaman los ánimos y a veces recurren a métodos extremos con los que quizás pudieron soñar en secreto algunos de sus afligidos hermanos. A partir de ese momento, con el escenario ya dispuesto, puede empezar la guerra. Pase lo que pase, "los otros" se lo habrán merecido, y "nosotros" recordaremos con precisión "todo lo que hemos tenido que soportar" desde el comienzo de los tiempos. Todos los crímenes, todos los abusos, todas las humillaciones, todos los miedos, los nombres, las fechas, las cifras.

Por haber vivido en un país en guerra, en un barrio bombardeado desde el barrio contiguo, por haber pasado una o dos noches en un sótano transformado en refugio, con mi joven esposa embarazada y con mi hijo de corta edad —afuera el ruido de las explosiones, adentro mil rumores sobre la inminencia de un ataque, y mil habladurías sobre familias pasadas a cuchillo—, sé perfectamente que el miedo puede llevar al crimen a cualquiera. Si en vez de rumores nunca confirmados hubiera vivido en mi barrio una matanza de verdad, ¿cuánto tiempo habría conservado la sangre fría? Si en vez de dos días hubiera tenido que pasar un mes en aquel refugio, ¿me hubiera negado a empuñar el arma puesta en las manos?

Prefiero no hacerme esas preguntas con demasiada insistencia. Tuve la suerte de no pasar por pruebas muy duras, de salir enseguida de la hoguera con los míos indemnes, tuve la suerte de mantener limpias las manos y clara la conciencia. Y digo "suerte", sí, porque las cosas habrían podido ser distintas si, cuando comenzó la guerra de Líbano, yo hubiera tenido dieciséis años en lugar de veintiséis, si hubiera perdido a un ser querido, si hubiera pertenecido a otro ámbito social, a otra comunidad.

Después de cada matanza étnica nos preguntamos, con razón, cómo es posible que seres humanos lleguen a cometer tales atrocidades. Algunas de esas conductas sin freno nos parecen incomprensibles, indescifrable su lógica. Hablamos entonces de locura asesina, de locura sanguinaria, ancestral, hereditaria. En cierto sentido es locura, efectivamente. Es locura cuando un hombre por lo demás sano de espíritu se transforma de la noche a la mañana en alguien que mata. Pero cuando son miles o millones quienes matan, cuando el fenómeno se repite en un país tras otro, en el seno de culturas diferentes, tanto entre los seguidores de todas las religiones como entre quienes no profesan fe alguna, decir "locura" no basta. Lo que por comodidad llamamos "locura asesina" es esa propensión de nuestros semejantes a transformarse en asesinos cuando sienten que su "tribu" está amenazada. El sentimiento de miedo o de inseguridad no siempre obedece a consideraciones racionales, pues hay veces en que se exagera o adquiere incluso un carácter paranoico; pero a partir del momento en que una población tiene miedo, lo que hemos de tener en cuenta es más la realidad del miedo que de la amenaza.

No creo que la pertenencia a tal o cual etnia, religión, nación u otra cosa predisponga a matar. Basta con repasar los hechos sucedidos en los últimos años para constatar que toda comunidad humana, a poco que su existencia se sienta humillada o amenazada, tiende a producir personas que matarán, que cometerán las peores atrocidades convencidas de que están en su derecho, de que así se ganan

el cielo y la admiración de los suyos. Hay un Mr. Hyde en cada uno de nosotros; lo importante es impedir que se den las condiciones necesarias para que ese monstruo salga a la superficie.

No me atrevo a dar una explicación universal para todas las matanzas, y aún menos a proponer un remedio milagroso. Creo tan poco en las soluciones simplistas como en las identidades simplistas. El mundo es una máquina compleja que no se desmonta con un destornillador. Pero no por ello hemos de dejar de observar, de tratar de comprender, de especular, de discutir, de sugerir en ocasiones tal o cual vía de reflexión.

La que recorre como una filigrana todo este libro podría formularse así: si los hombres de todos los países, de todas las condiciones, de todas las creencias, se transforman con tanta facilidad en asesinos, si es igualmente tan fácil que los fanáticos de toda laya se impongan como defensores de la identidad, es porque la concepción "tribal" de la identidad que sigue dominando en el mundo entero favorece esa desviación; es una concepción heredada de los conflictos del pasado, que muchos rechazaríamos sólo con pensarlo un poco más, pero que seguimos suscribiendo por costumbre, por falta de imaginación o por resignación, contribuyendo así, sin quererlo, a producir las tragedias que el día de mañana nos harán sentirnos sinceramente conmovidos.

4

Desde el comienzo de este libro vengo hablando de identidades asesinas, expresión no excesiva, me parece, por cuanto la concepción que denuncio, aquella que reduce la identidad a la pertenencia a una sola cosa, instala a los hombres en una actitud parcial, sectaria, intolerante, dominadora, a veces suicida, y los transforma a menudo en gente que mata o en partidarios de quienes lo hacen. Su visión del mundo está por ello sesgada, distorsionada. Los que pertenecen a la misma comunidad son "los nuestros"; queremos ser solidarios con su destino, pero también podemos ser tiránicos con ellos: si los consideramos "timoratos", los denunciamos, los aterrorizamos, los castigamos por "traidores" y "renegados". En cuanto a los otros, a quienes están del otro lado de la línea, jamás intentamos ponernos en su lugar, nos cuidamos mucho de preguntarnos por la posibilidad de que, en tal o cual cuestión, no estén completamente equivocados, procuramos que no nos ablanden sus lamentos, sus sufrimientos, las injusticias de que han sido víctimas. Sólo cuenta el punto de vista de "los nuestros", que suele ser el de los más aguerridos de la comunidad, los más demagogos, los más airados.

A la inversa, desde el momento en que concebimos nuestra identidad como integrada por múltiples pertenencias, unas ligadas a una historia étnica y otras no, unas ligadas a una tradición religiosa y otras no, desde el momento en que vemos en nosotros mismos, en nuestros orígenes y en nuestra trayectoria, diversos elementos confluentes, diversas aportaciones, diversos mestizajes, diversas influencias sutiles y contradictorias, se establece una relación distinta con los demás, y también con los de nuestra propia "tribu". Ya no se trata simplemente de "nosotros" y "ellos", como dos ejércitos en orden de batalla que se preparan para el siguiente enfrentamiento, para la siguiente revancha. Ahora, en "nuestro" lado hay personas con quienes en definitiva tengo muy pocas cosas en común, y en el lado de "ellos" hay otras de quienes puedo sentirme muy cerca.

Pero, volviendo a la actitud anterior, es fácil imaginar de qué manera puede empujar a los seres humanos a las conductas más extremas: cuando sienten que "los otros" constituyen una amenaza para su etnia, su religión o su nación, todo lo que pueden hacer para alejar esa amenaza les parece perfectamente lícito; incluso cuando llegan a la matanza, están convencidos de que se trata de una medida necesaria para preservar la vida de los suyos. Y como todos quienes los rodean comparten ese convencimiento, los autores de la matanza suelen tener buena conciencia, y se extrañan de que los llamen criminales. No pueden serlo, juran, pues sólo tratan de proteger a sus ancianas madres, a sus hermanos y hermanas, a sus hijos.

Ese sentimiento de que actúan por la supervivencia de los suyos, de que son empujados por sus oraciones, de que, si no de manera inmediata sí al menos a largo plazo, lo hacen en legítima defensa, es una característica común a todos los que en estos últimos años, en varios rincones del planeta, desde Ruanda hasta la antigua Yugoslavia, han cometido los crímenes más abominables.

Y no se trata de unos cuantos casos aislados, pues el mundo está lleno de comunidades heridas que aún hoy sufren persecuciones o guardan el recuerdo de antiguos padecimientos y sueñan con obtener venganza. No podemos seguir insensibles a su calvario; no podemos, por lo menos, dejar de apoyarlas en su deseo de hablar en libertad su lengua, de practicar sin temor su religión o de conservar sus tradiciones. Pero de esa comprensión derivamos a veces hacia la indulgencia. A quienes han sufrido la arrogancia colonial, el racismo, la xenofobia, les perdonamos los excesos de su propia arrogancia nacionalista, de su propio racismo y de su propia xenofobia, y precisamente por eso nos olvidamos de la suerte de sus víctimas, al menos hasta que corren ríos de sangre.

¡Es que nunca se sabe dónde acaba la legítima afirmación de la identidad y dónde se empieza a invadir los derechos de los demás! ¿No decíamos antes que el término "identidad" era un "falso amigo"? Empieza reflejando una aspiración legítima, y de súbito se convierte en un instrumento de guerra. El deslizamiento de un sentido al otro es imperceptible, natural, y todos caemos en él alguna vez. Denunciamos una injusticia, defendemos los derechos de una población que sufre y al día siguiente nos encontramos con que somos cómplices de varias muertes.

Todas las matanzas producidas en los últimos años, así como la mayoría de los conflictos sangrientos, tienen que ver con complejos y antiquísimos "contenciosos" de identidad; unas veces, las víctimas son sin remedio las mismas, desde siempre; otras, la relación se invierte: los verdugos de ayer son hoy las víctimas, y viceversa. Pero esos términos no tienen sentido en sí mismos más que para los observadores externos; para quienes están directamente implicados en esos conflictos de identidad, para quienes han sufrido, para quienes han sentido el miedo, sólo están el "nosotros" y el "ellos", la ofensa y la reparación, ¡nada más! "Nosotros" somos necesariamente, por definición, víctimas inocentes, y "ellos" son necesariamente culpables, culpables desde hace mucho tiempo y al margen de lo que hoy puedan estar padeciendo.

Y cuando nuestra mirada —la de los observadores externos— entra en ese juego perverso, cuando asignamos a una comunidad el papel de cordero y a otra el de lobo, lo que estamos haciendo, aun sin saberlo, es conceder por anticipado la impunidad a los crímenes de una de las partes. En conflictos recientes hemos llegado a ver cómo algunas facciones cometían atrocidades contra su propia población porque sabían que la opinión internacional acusaría espontáneamente a sus adversarios.

A esta forma de indulgencia se añade otra no menos desafortunada. La de los eternos escépticos, quienes ante cada nueva matanza por razones de identidad, se apresuran a declarar que siempre ha sido así desde los albores de la historia, y sería iluso e ingenuo esperar que las cosas fueran a cambiar. En ocasiones, las matanzas étnicas se ven, de manera consciente o no, como crímenes pasionales colectivos, lamentables, sin duda, pero comprensibles y en todo caso inevitables, pues son "inherentes a la naturaleza humana..."

Esta actitud, "dejar que maten", ha causado ya muchos estragos, y el realismo en que pretende basarse me parece un realismo usurpado. Que la concepción "tribal" de la identidad siga prevaleciendo hoy en todo el mundo, y no sólo entre los fanáticos, es por desgracia la pura verdad. Pero hay muchas concepciones,

vigentes durante muchos siglos, hoy ya no aceptables, por ejemplo, la supremacía "natural" del hombre, respecto de la mujer, la jerarquía entre las razas o incluso, en fechas más recientes, el *apartheid* y otros sistemas de segregación. Antaño también se consideraba la tortura como práctica "normal" en la administración de justicia, y la esclavitud fue durante mucho tiempo una realidad cotidiana que grandes personalidades del pasado se guardaron mucho de poner en entredicho.

Después se impusieron poco a poco ideas nuevas: todo ser humano tenía unos derechos por definir y respetar; que las mujeres debían tener los mismos derechos que los hombres; que también la naturaleza merecía ser preservada; que hay unos intereses comunes a todos los seres humanos en ámbitos cada vez más numerosos —el medio ambiente, la paz, los intercambios internacionales, la lucha contra los grandes azotes de la humanidad—; que se podía e incluso se debía intervenir en los asuntos internos de los países cuando no se respetaban en ellos los derechos humanos fundamentales.

Así, pues, las ideas vigentes a lo largo de toda la historia no tienen por qué seguir estándolo en las próximas décadas. Cuando aparecen realidades nuevas, hemos de reconsiderar nuestras actitudes, nuestros hábitos; a veces, cuando esas realidades se presentan con gran rapidez, nuestra mentalidad queda rezagada, y resulta así que tratamos de extinguir los incendios rociándolos con productos inflamables.

En la época de la mundialización, con ese proceso acelerado, vertiginoso, de amalgama, de mezcla, que nos envuelve a todos, es necesario, ¡y urgente!, elaborar una nueva concepción de la identidad. No podemos limitarnos a obligar a miles de millones de personas desconcertadas a elegir entre afirmar a ultranza su identidad y perderla por completo, entre el integrismo y la desintegración. Sin embargo, eso es lo que se deriva de la concepción, aún dominante en este ámbito. Si a nuestros contemporáneos no se les incita a que asuman sus múltiples pertenencias, si no pueden conciliar su necesidad de tener una identidad con una actitud abierta, con franqueza y sin complejos ante las demás culturas, si se sienten obligados a elegir entre negarse a sí mismos y negar a los otros, estaremos formando legiones de locos sanguinarios, legiones de seres extraviados.

Me gustaría, no obstante, volver brevemente sobre los ejemplos expuestos al comienzo del libro: si consigue asumir su doble pertenencia, el hombre de madre serbia y padre croata no participará jamás en ninguna matanza étnica, en ninguna "depuración"; si se siente capaz de asumir los dos "elementos confluentes" que lo han traído al mundo, el hombre de madre hutu y padre tutsi no interven-

drá nunca en matanzas ni genocidios; y el joven francoargelino al que antes me refería, igual que el otro germanoturco, no estarán jamás del lado de los fanáticos si logran vivir serenamente su identidad compuesta.

También aquí sería un error ver en estos ejemplos únicamente casos extremos. En todos los lugares donde hoy viven en vecindad grupos humanos de diferente religión, color, lengua, etnia o nacionalidad; en todos los lugares donde existen tensiones más o menos antiguas, más o menos violentas entre inmigrados y población local, o entre blancos y negros, católicos y protestantes, judíos y árabes, hindúes y sijs, lituanos y rusos, serbios y albaneses, griegos y turcos, anglófonos y quebequenses, flamencos y valones, chinos y malayos; sí, en todas partes, en todas las sociedades divididas hay un cierto número de hombres y mujeres que llevan en su interior pertenencias contradictorias, que viven en la frontera entre dos comunidades enfrentadas, seres humanos por los que de algún modo pasan las líneas de fractura étnicas, religiosas o de otro tipo.

No nos estamos refiriendo a un puñado de marginados, pues se cuentan por miles, por millones, y serán cada vez más. "Fronterizos" de nacimiento, o por las vicisitudes de su trayectoria, o incluso porque quieren serlo deliberadamente, pueden influir en los acontecimientos e inclinar la balanza hacia uno u otro lado. Los "fronterizos" capaces de asumir plenamente su diversidad servirán de "enlace" entre las diversas comunidades y culturas y, en cierto modo, serán el "aglutinante" de las sociedades donde viven. Por el contrario, quienes no logren asumir esa diversidad propia, figurarán a veces entre los más virulentos de quienes matan por la identidad, y se ensañarán con quienes representan esa parte de sí mismos que querrían hacer olvidar. Es el "odio a uno mismo", del que tantos ejemplos tenemos en todas las épocas de la historia...

Las razones de la etnicidad entre la globalización y el eclipse de la política*

La presente contribución se propone presentar una definición de grupo étnico y un análisis de sus características esenciales. Trata de someter a prueba las razones que determinan la adopción del paradigma étnico dentro del discurso político. La tesis que pretendo argumentar es que la identidad étnica no puede ser considerada como una simple sobrevivencia residual destinada a ser marginada de los procesos de modernización, por el contrario, representa una de las repuestas posibles a la creciente dificultad que experimentan las sociedades contemporáneas para lograr la integración y el desarrollo. En la época de la globalización existen procesos económicos, sociales y políticos —de las migraciones masivas a la competencia exasperada, del fin del desarrollo a la crisis de la política y de las grandes narraciones— que impulsan a redefinir la pertenencia política en términos exclusivos y particularistas, tornando actual y practicable la adopción del paradigma étnico.

Identidad étnica y vínculo de sangre: el problema de la frontera

En las disciplinas que por diferentes motivos se ocupan del fenómeno de la etnicidad (de la antropología cultural a la sociología y la ciencia política), la definición de grupo étnico es todavía una cuestión abierta. A la divergencia de posiciones en torno a la naturaleza objetiva o subjetiva de la frontera social del grupo étnico,[1] se añade la gran variedad de los elementos objetivos asumidos de tanto en tanto como indicadores de la naturaleza étnica de un grupo humano: descendencia común, características bioantropológicas, lengua, cultura, religión, prácticas sociales, memorias o narraciones compartidas.[2]

* Dimitri D'Andrea, "Le ragioni dell'etnicità tra globalizzazione e declino della politica", en Furio Cerutti y Dimitri *D'Andrea, Identità e conflitti*, Franco Angeli, Milán, pp. 83-91.

[1] H.R. Isaacs, *Idols of the Tribe. Group Identity and Political Change*, Harper and Row, Nueva York, 1975; F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, Little Brown and Co, Boston, 1969; P. van den Berghe, "Does Race Matter?", en *Nations and Nationalism*, núm. 3, 1995, pp. 359-368.

[2] U. Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Nuova Italia Scientifica, Roma, 1996; J. Krejci-V. Velimsky, Ethnic and Political Nations, Croom Helm, Londres, 1981; A. Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, Il Mulino, Bolonia, ed. original, *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell Publishers, Oxford, 1986.

Habitualmente, sin embargo, la definición de grupo étnico se aplica a todos los grupos sociales —sean o no de base territorial— que asocian el hecho de compartir elementos objetivos (características físicas, lengua, cultura, "instituciones") al reconocimiento subjetivo de la pertenencia, esto es, a la autoidentificación como grupo social autónomo.[3]

A mi modo de ver, la limitación principal de esta clasificación radica en su excesiva inclusividad, es decir, en que abarca formas de agregación social y tipologías identitarias extremadamente diversas e inspiradoras de dinámicas conflictivas irreductibles entre sí. Incluir en una misma categoría a grupos humanos identificados en términos lingüístico-culturales como los francófonos de Quebec o los occitanos, y las etnias de la ex Yugoslavia o de la ex Unión Soviética, en donde los límites del grupo social se definen esencialmente por la consanguinidad y la descendencia común, me parece una excesiva reducción de la complejidad y diversidad de los fenómenos. Una acepción tan amplia de grupo étnico no permite captar su especificidad, es decir, el elemento que permite distinguir entre un grupo étnico y una secta religiosa, entre una minoría lingüística y cultural y un grupo de interés, y así por el estilo.

Sancionar una pertenencia significa al mismo tiempo delimitar una diversidad: reconocer y circunscribir un espacio compartido, trazar una frontera, definir un "afuera". Muchas de las características más significativas de una identidad de grupo, y gran parte de los conflictos que ésta puede generar, se deciden a partir de la naturaleza y modalidad de construcción de esa frontera. Por lo tanto, definir qué es la identidad étnica significa interrogarse sobre la naturaleza específica y el fundamento particular de la frontera social de ese grupo humano que llamamos étnico. La atención sobre la forma y el fundamento de la frontera permite, además, evaluar las prestaciones que cierto tipo de identidad puede ofrecer, o su mayor o menor adecuación a los desafíos que los individuos deben de afrontar.

Propongo definir el grupo étnico como aquel grupo humano en el que la pertenencia se funda, en última instancia, en la representación subjetiva de un vínculo de parentesco.[4] El grupo étnico es aquel que, a partir de las semejanzas

[3] A. Melucci-M. Diani, *Nazioni senza stato. I movimienti etnico-nazionali in Occidente*, Feltrinelli, Milán, 1992; A. Smith, *op. cit.*; C. Enloe, "Religion and Ethnicity", en *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, edición a cargo de P. Sugar, ABC-Clio, Santa Bárbara 1980.

[4] Max Weber, *Economia e società*, Comunità, vol. 11, Milán, 1980, ed. original *Wirtschaft und Gessellschaft*, edición a cargo de J. Winckelmann, Tubinga, 1956; T. Parsons, *Comunità societaria*

más variadas entre los miembros del grupo mismo, cree en la descendencia de antepasados comunes y se delimita respecto de los demás grupos en virtud de la representación de un vínculo de sangre. El léxico de la etnicidad refleja la gramática de la familia porque el cemento aglutinador del grupo étnico está constituido por la convicción de un origen común.[5]

Esta caracterización del grupo étnico con base en la consanguinidad, comporta una restricción evidente del número de grupos humanos que pueden ser definidos como étnicos. La naturaleza étnica de un grupo se reduce, entonces, a una característica específica que puede ser reconstruida empíricamente analizando los fundamentos con base en los cuales los individuos deciden sobre la pertenencia o no pertenencia:[6] nos encontramos frente a un grupo étnico en todos los casos en donde las modalidades —individuales y colectivas, públicas y privadas— de delimitación del grupo social remiten al elemento puramente "objetivo-natural" del nacimiento.

La consaguinidad, que representa el corazón de la etnicidad, constituye una creencia, una convicción subjetiva. Su eficacia como aglutinante del grupo social no depende de su valor de verdad.[7] El parentesco que legitima la pertenencia al grupo constituye una opinión no demostrada y no demostrable, una convicción no irracional sino a-racional, porque está desvinculada de toda verificación empírica. Esta independencia no implica, sin embargo, que la pertenencia étnica sea necesariamente una forma consciente de autoengaño o una manipulación consciente operada por un líder o por una élite intelectual o política; sólo indica que la capacidad cohesiva de la creencia en un origen común no está vinculada a la verdad de un hecho.

La identidad étnica posee, de este modo, una especie de inconsistencia de segundo grado. La naturaleza "creída" de la consanguinidad se sobrepondrá a la naturaleza arbitraria de cualquier tipo de identidad. La identidad no es una propiedad de los objetos, no es una verdad ligada a la naturaleza de las cosas. Es más

---

e pluralismo. Ledifferenze etniche e religiose nel complesso della cittadinanza, Franco Angeli, Milán, 1994; J.G. Kellas, *Nazionalismi et etnie*, Il Mulino, Bolonia, 1993, ed. orig., *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, Macmillan, Londres, 1991.

[5] P. Pistoi, "Identità etnica e mobilizzazione politica", en *Rasegna Italiana di Sociologia*, núm. 1, XXIV, 1983.

[6] Bergnach Radin, *op. cit.*

[7] W. Connor, *Etnonazionalismo. Quando e perché emergono le nazioni*, Princeton University Press, Princeton, 1995.

bien la adopción de una frontera —motivada pero indemostrable— cuyas razones no radican en la naturaleza de los objetos sino en las exigencias de definición y de autolimitación del sujeto. La identidad es la inserción de una diferencia en el *continuum* de lo semejante, en virtud de la cual se establece la distinción entre nosotros y los otros: la introducción de un nosotros artificial en la infinidad privada de sentido de la singularidad. Por consiguiente, no sólo el nosotros del parentesco constituye una simple opinión sino que ni siquiera existen fundamentos racionales para la preferencia del nosotros del parentesco respecto de otros nosotros.

Si bien es cierto que la consanguinidad no requiere de una demostración, necesita, sin embargo, argumentos, y éstos se basan en todas las semejanzas que parecen atestiguar un pasado compartido: rasgos somáticos, lengua, cultura y tradiciones comunes, religión, mitos y memorias, usos y costumbres. El carácter superfluo de la demostración empírica de un vínculo de sangre no exonera la búsqueda de rasgos comunes capaces de argumentar indirectamente a favor de la pertenencia a una misma estirpe. Por consiguiente, los diversos elementos que de tanto en tanto han sido identificados por los estudiosos como fundamentos del grupo étnico, deben de interpretarse más bien como argumentos de una creencia.

Las semejanzas capaces de apoyar la creencia en la identidad étnica son de una gran diversidad desde el punto de vista cualitativo, y de consistencia muy variable desde el punto de vista cuantitativo. Las creencias en el origen común de un grupo de individuos se apoyan en fundamentos muy diversos a pesar de las muchas semejanzas con otros grupos humanos.[8] Por tanto, no es posible establecer un umbral de semejanza que comporte por necesidad la emergencia de la representación de un vínculo de estirpe. Para apoyar una pertenencia basada en la consanguinidad no existen pruebas, sólo argumentos y, entre éstos, no hay ninguno indispensable.

La imposibilidad de fijar en un nivel mínimo de elementos compartidos la *conditio sine qua non* para la emergencia de una identidad étnica[9] no significa, sin embargo, afirmar la total ausencia de condiciones. Significa más bien identificar las condiciones de éxito del paradigma étnico en cuanto a su capacidad de proporcionar respuestas adecuadas a las demandas materiales y simbólicas que en un

[8] E. Balibar-I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe. Le'identità ambigue*, Edizioni Associate, 1990, ed. orig., *Race, nation, classe. Les identités ambigües*, Éditions La Découverte, París, 1998.
[9] P. Pistoi, *op. cit.*

momento determinado se ciernen sobre los individuos. Esto quiere decir que la credibilidad de una pertenencia étnica no depende de condiciones objetivas de semejanza sino de su mayor "eficiencia" respecto de otras propuestas identitarias concurrentes.

Si bien la creencia en un vínculo parental puede extraer argumentos del hecho de compartir una misma cultura, lengua, religión, etcétera, el grupo étnico no constituye precisamente un grupo cultural, lingüístico o religioso. Existe una distancia insalvable entre un grupo étnico, cuya lengua o religión son argumentos, y un conjunto de individuos que simplemente comparten el mismo idioma o confesión religiosa. A través de la percepción de un parentesco entra en escena algo más: algo que excede la suma de las partes. Este algo más está ligado a la naturaleza específica de la frontera que, en virtud de la representación de una consanguinidad, ha sido trazada entre quienes están fuera y quienes están dentro del grupo social. El simple hecho de compartir algunos elementos genéricamente culturales identifica a un grupo con características completamente diferentes de aquéllas que son propias de un grupo social, el cual deriva de este mismo hecho argumentos suficientes para apoyar la creencia en la consanguinidad.

La importancia de los criterios que definen la pertenencia se funda en su capacidad para definir la naturaleza del vínculo comunitario y la percepción de la alteridad. La relevancia política de la naturaleza étnica de un grupo social no radica, sin embargo, en la mayor destructividad del conflicto o en la mayor dificultad de su resolución respecto de otros tipos de conflictos también con una base identitaria. En efecto, a pesar de sus características parece difícil atribuir a la identidad étnica una capacidad polemógena superior a la de otros tipos de identidad.[10] La historia moderna, particularmente del siglo XX, por desgracia demuestra sobradamente que también las identidades completamente diferentes de aquellas con un fundamento étnico, poseen la capacidad para activar conflictos de altísima intensidad y con un enorme potencial de barbarie. Poner el énfasis en las diferencias, incluso profundas entre diversos tipos de identidad, no debe comportar la ilusión de que exista una identidad política absolutamente inclusiva. El conflicto es coextensivo a la identidad como delimitación de una alteridad, y la negación de la identidad siempre genera un conflicto radical.

[10] J. Fishman, *Social Theory and Ethnography*, en P. Sugar, *op. cit.*

Rigidez de frontera y naturalidad del fundamento

En el caso de la etnicidad, el carácter subjetivo y no fundado, propio de toda identidad, se transfigura en la percepción de un fundamento natural y objetivo de la pertenencia. La especificidad de la pertenencia étnica radica, en primer término, en la negación de su carácter arbitrario. Como cualquier identidad de grupo, también la identidad étnica es una identidad artificial y construida, pero su especificad radica precisamente en la desmemoria de esa característica de origen,[11] en creerse un dato natural. La identidad étnica propone la "paradoja" de la elección de una "identidad natural": es la invención subjetiva de un fundamento cuya característica es la de ser, para los actores implicados, algo objetivo. En el caso de la etnicidad, el carácter artificial de toda frontera social coexiste con la convicción subjetiva de los actores de identificarse con base en un dato natural. El actor elige, de hecho, una definición étnica de la propia identidad, pero esta elección no cancela el hecho de que de este modo está decidiendo a favor de una pertenencia garantizada por un fundamento objetivo. El actor puede optar por caracterizar integralmente la propia identidad a través de la referencia étnica, es decir, puede descubrir su propia pertenencia étnica, pero esto no cancela automáticamente el hecho de adoptar, de este modo, una forma naturalmente garantizada y objetivamente fundada de la definición de sí mismo y del nosotros.

Una segunda peculiaridad de la identidad étnica está constituida por su inmodificabilidad.[12] La etnicidad tiene por base un modo de "ser" no sujeto a cambio: la pertenencia a una estirpe puede ser descubierta o escondida, reivindicada o acallada, pero no se puede perder ni conquistar. El nacimiento determina por definición lo único e inmutable. Se trata de una pertenencia que se da de una vez por todas y perpetuamente disponible como recurso objetivo de definición de la propia identidad. La naturaleza adscriptiva de la identidad étnica no implica la inutilidad de la toma de conciencia del actor sino referirse a un "hecho", a un "dato" natural respecto del cual se puede elegir el tipo de relación que se quiere mantener, pero sin poder modificarlo de ningún modo.

Otro rasgo distintivo de la identidad étnica consiste, en tercer lugar, en su preminencia. La identidad étnica posee, respecto de la multiplicidad de las iden-

[11] A.M. Jacono, "Razza, nazione, popolo: facce nascoste dell'universalismo", en *Democrazia e Diritto*, núms. 2-3, XXXIV, 1994, pp. 111-127.

[12] P. Pistoi, *ibid.*

tidades funcionales (como las vinculadas con los roles sociales en general), una continuidad temporal incomparablemente superior: puede cambiar la posición económico-social, profesional, económica y geográfica del individuo, pero no la pertenencia étnica. En efecto, la consanguinidad implica una definición del "ser" en su diferencia específica respecto del "hacer" y el "saber".[13]

La identidad étnica define el núcleo de estabilidad que acompaña al individuo en sus peregrinaciones biográficas, y permanece completamente indiferente a las mismas. Ocupa una posición más elevada respecto de otros tipos de identidad porque es totalmente independiente del talento individual, de los méritos, de los destinos: en suma, de las contingencias que definen la vida.

En cuarto lugar, el grupo definido en términos de parentesco posee fronteras más rígidas e infranqueables que las de otros tipos de grupo social. La referencia al origen —a un hecho natural y objetivo— determina la naturaleza cerrada del grupo social,[14] porque acaba excluyendo de modo definitivo una posibilidad generalizada de ingreso. El nosotros, definido en forma naturalista, presenta una clausura impenetrable respecto de la alteridad, porque la pertenencia se decide, en última instancia, con base en factores rigurosamente no electivos y por principio no universalizables. La identidad étnica posee la capacidad de confinar al otro a una condición de extranjería de la cual no puede liberarse de ningún modo.

Ningún otro fundamento tiene la posibilidad de determinar una rigidez y un encerramiento del grupo social comparables con los que proporciona la consanguinidad. La comunidad lingüística, por ejemplo, posee ciertamente mayor permeabilidad.[15] Una lengua se puede aprender y, por difícil que sea su aprendizaje, la asimilación lingüística se logra enteramente en la generación sucesiva. La apertura del grupo social es directamente proporcional al carácter electivo de su fundamento: incluso sin ser electiva en sentido propio, la comunidad lingüística posee límites más flexibles y permeables que la étnica.

Ni siquiera la identidad religiosa posee una fijeza y una capacidad excluyente comparables con las de la identidad étnica. A diferencia de esta última, la comunidad religiosa aspira a hacerse universal: se presenta como custodio y promotora de verdades y valores con un destino y validez en principio universales. La comunidad religiosa es tendencialmente inclusiva, e incluso en sus formas

[13] T. Parsons, *op. cit.*

[14] M. Diner, "Memoria e democrazia", en *Micromega*, núm. 5; B. Parekh, "Etnocentricity of the Nationalist Discourse" en *Nations and Nationalism*, vol. III, núm. 1, pp. 25-52.

[15] E. Balibar-I. Wallerstein, *op. cit.*

extremas de conflictualidad con otras confesiones, auspicia y prevé institucionalmente la inclusión del otro,[16] aunque sea bajo la forma ambigua de la conversión. Por último, la identidad religiosa es formalmente electiva y en principio siempre reversible.

En quinto lugar, la identidad étnica se caracteriza por la particular amplitud de su horizonte temporal. La etnicidad define una continuidad temporal que trasciende la vida individual y el horizonte de una sola generación.[17] La estabilidad de la identidad étnica se manifiesta no sólo en el plano temporal sino también en el histórico, ya que se mueve entre las generaciones y establece un lazo entre pasado y futuro:[18] "Al atribuirse un origen común y distante en el tiempo, los individuos de la colectividad que reivindican una identidad étnica propia experimentan una sensación de continuidad y un sentido de permanencia más allá del tiempo y de la muerte".[19]

La identidad étnica proporciona la garantía de que la vida individual forma parte de una historia con una continuidad y un sentido,[20] ofrece la posibilidad de insertar la vida individual en un horizonte que la trasciende y posee una garantía objetiva.

La identidad étnica permite, en sexto lugar, la biologización de la tradición y, junto con ella, la del sentido de la acción individual:[21] lo que los individuos singulares son y hacen se encuentra en absoluta continuidad con lo que los individuos de ese grupo siempre han sido y han hecho. La estirpe se convierte en garantía histórica y en fundamento objetivo de la validez de los valores de la tradición: "Miles y miles antes de él han vivido y enseñado del mismo modo".[22]

El vínculo entre etnia y tradición pone a esta última al reparo de cualquier interrogación y duda: los contenidos de la tradición están anclados en la naturaleza de un pueblo y de este modo adquieren un fundamento que los sustrae a cualquier contingencia. A través de la biologización de la tradición, la identidad

[16] E. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1991, ed. orig., *Nation and Nationalism Since 1780*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

[17] T. Parsons, *op. cit.*

[18] J. Fishman, *ibid.*

[19] P. Pistoi, *idem*, p. 84.

[20] W. Connor, *op. cit.*

[21] M. Nash, *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1989.

[22] J. Roth, *Giobbe*, en J. Roth (ed.), *Opere. 1916-1930*, Bompiani, Milán, 1987, pp. 11-85.

étnica asegura una forma particularmente eficaz de legitimación y de estabilización de sus contenidos de sentido.

Finalmente, de la creencia en la consanguinidad deriva la naturaleza particular de la solidaridad entre los miembros del grupo. La etnia es una colectividad con solidaridad "difusa y perdurable",[23] un grupo social caracterizado por la reproposición en escala ampliada de una forma de cohesión y solidaridad comparable con la familia. La solidaridad entre los miembros del grupo étnico se modela sobre la del parentesco: posee la misma intensidad e incondicionalidad propias de las relaciones entre consanguíneos. Está ligada con algo irreversible y pone a disposición los miembros del grupo la percepción de un vínculo solidario más fuerte y estable que el ofrecido por asociaciones de carácter electivo. Efectivamente, la raíz común coloca al individuo al reparo de los fenómenos de exclusión típicos en los grupos sociales que presentan rasgos fuertes de apertura o de pertenencia condicionada.

La especificidad del grupo étnico y de las formas de conflictualidad que puede inspirar derivan, por consiguiente, de su *principium individuationis*: esto es, del carácter natural y objetivo del fundamento de la pertenencia, y no de una presunta mayor profundidad del vínculo psicológico.[24] Esta especificidad se resume en la rigidez y definitividad de la exclusión, en la estabilidad y fijación de los contenidos identitarios, en la tranquilizadora indiferencia a la contingencia y al tiempo, y en la incondicionada aunque "viscosa" solidaridad asociada con un vínculo natural. Viceversa, la dedicación total al grupo, la capacidad de sacrificio por la colectividad y la total homologación de los individuos, no me parecen características exclusivas de la identidad étnica sino rasgos comunes de todas las formas monolíticas y fuertemente centradas de identidad.

[...]

[23] T. Parsons, *op. cit.*

[24] W. Connor, *op. cit.*; Ch. F. Keyes, "Toward a New Formulation of the Concept of Ethnic Group", en *Ethnicity*, vol. III, núm. 3, pp. 202-213.

BIBLIOGRAFÍA

BALIBAR-I, E. Wallerstein *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma, 1990; ed. orig., *Race nation classe. Les identités ambigües*, Éditions La Découverte, París, 1988.

——, *Ethnic Groups and Boundaries*, edición a cargo de F. Barth, Little, Brown & Co. Boston, 1969.

CONNOR, W., *Etnonazionalismo. Quando e perché emergono le nazioni*, Dedalo Bari, 1995, ed. orig., *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*, Princeton University Press, Princeton.

DE FIORES, C., "Secessione e forma di Stato", en C. De Fiores-D. Petrosino, *Secessione*, Ediesse, Roma, 1996.

ENLOE, C., "Religion and Ethnicity", en *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, edición a cargo de P. Sugar, ABC-Clio, Santa Bárbara, 1980.

FABIETTI, U., *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Nuova Italia Scientifica, Roma, 1996.

FISHMAN, J., "Social Theory and Ethnography", en *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, edición a cargo de P. Sugar, ABC-Clio, Santa Bárbara, 1980.

HOBSBAWM, E *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1991, ed. orig., *Nation and Nationalism Since 1780*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

H.R. Isaacs, *Idols of the Tribe. Group Identity and Political Change*, Harper & Row, Nueva York, 1975.

JACONO, A.M., "Razza, nazione, popolo: facce nascoste dell'universalismo", en *Democrazia e Diritto*, 1994, núms. 2-3, XXXIV, pp. 111-127.

KELLAS, J.G., *Nazionalismi ed etnie*, Il Mulino, Bolonia, 1993, ed. orig., *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, Macmillan, Londres, 1991.

KREJCI-V. G., Velimsky, *Ethnic and Political Nations*, Croom Helm, Londres, 1981.

MELUCCI-M. Diani, *Nazioni senza Stato. I movimenti etnico-nazionali in Occidente*, Feltrinelli, Milán, 1992.

NASH, M., *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1989.

PARSONS, T., *Comunità societaria e pluralismo. Le differenze etniche e religiose nel complesso della cittadinanza*, Franco Angeli, Milán, 1994.

PISTOI, P., "Identità etnica e mobilizzazione politica", en *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1983, núm. 1, XXIV.

ROTH J., *Giobbe*, en J. Roth (ed.), *Opere. 1916-1930*, Bompiani, Milán, 1987.

SMITH, *Le origini etniche delle nazioni*, Il Mulino, Bolonia, 1998, ed. orig., *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell Publishers, Oxford, 1986.

VAN DEN, P. Berghe, *Does Race Matter?*, en *Nations and Nationalism*, 1995, núms. 1-3, pp. 359-368.

WEBER, M., *Economia e società*, vol. 11, *Comunità*, Milán, 1980, ed. orig. *Wirtschaft und Gesellschaft*, edición a cargo de J. Winckelmann, Tubinga, 1956.

IDENTIDAD REGIONAL*[1]

La complejidad de los procesos de identidad

La identidad es una creación colectiva, cultural, en continuo devenir. La identidad es creatividad permanente, exploración incansable. En este proceso, "el yo y el otro se proyectan en un porvenir común. El yo no conoce una existencia distinta al evitar al otro sino estableciendo una relación con él. [...]. El problema no está, pues, en evitar al otro sino en entrar en relación con él permaneciendo fiel a sí mismo".[2]

De este modo, son las relaciones interpersonales e intergrupos las que forjan la identidad de los actores; la transformación de estas relaciones hace que las identidades se vuelvan caducas y obsoletas, y requiere la elaboración de nuevas identidades.

En nuestra época la identidad ya no puede estar basada exclusivamente en la búsqueda y culto a sus propias raíces y tradiciones. Esta tendencia traería consigo gérmenes de asfixia. Por consiguiente, la identidad no tiene sentido si no se enfrenta y se asocia con las diferencias del presente y del porvenir.

Estas pocas ideas sirven tanto para las regiones como para cualquier otro grupo. En la confrontación con otras regiones y grupos, una región construye su identidad según múltiples modalidades.

Incluso cuando una región no tiene una gran especificidad cultural, se construye una identidad que se vuelve un elemento muy significativo de su desarrollo. Habitualmente, los actores regionales utilizan otros términos distintos al de identidad: imagen de marca, emblema, símbolo, etcétera. Cada uno de estos términos tiene evidentemente su especificidad; para simplificar no utilizaremos más que el término identidad regional.

La identidad regional es la imagen que los individuos y los grupos de una región moldean en sus relaciones con otras regiones. Esta imagen de uno mismo puede ser más o menos compleja y basarse, ya sea en un patrimonio cultural pasado o presente, en un entorno natural, en la historia, en un proyecto de futuro,

* Michel Bassand, *Cultura y regiones de Europa*, vol. I, Oikos-Taurus Ediciones/Diputación de Barcelona, Barcelona, 1992, pp. 213-223.

[1] Este capítulo se deriva, entre otros, de los trabajos del Coloquio de Interlaken, *cf.* Rossel; Bassand.

[2] V.A., *Le complexe de Léonard*, J.C. Lattés, París, 1984, p. 226.

en una actividad económica específica o, finalmente, en una combinación de estos variados factores. Si bien la identidad cultural es un proceso cultural, no sólo tiene fundamentos culturales. Finalmente, subrayemos también que esta representación es más o menos negociada con actores exteriores a la región.

A menudo, esta identidad regional es estimulante para sus habitantes, suscita orgullo y adhesión, una fuente de cohesión regional, una voluntad de actuar a favor de su región. Sin duda esta identidad es raramente unánime: lo que es emblema para unos es estigma para otros. Además la identidad regional es a menudo criticada porque, según algunos, contiene el riesgo de que la región se repliegue en sí misma, cuando el horizonte de todos se mundializa. Por lo tanto, es mucho mejor construir actitudes cosmopolitas. Este debate resurge en contextos muy distintos y, sin embargo, no hay incompatibilidad entre identidad regional y apertura al mundo, sino al contrario: cuanto más amplia y generosa es la apertura, más fuerte y compartida debe ser la identidad regional. Una región será tanto mejor socio dinámico y auténtico de las otras regiones de Europa y del resto del mundo, cuanto más llena de vida esté su identidad. Dicho esto, la identidad regional no es la panacea universal y no sería bueno que lo fuera, pero es un aspecto importante del desarrollo regional.

Para decirlo así, todas las políticas culturales desembocan en la idea de la construcción, defensa, revitalización y promoción de una identidad regional, en el marco nacional o en las escenas europea y mundial. En todas las regiones estudiadas, las siguientes políticas culturales también tienen finalidades de identidad: organización de uno o varios festivales de música, teatro, cine, etcétera; realización de exposiciones de arte o de historia en relación con los museos regionales y locales; creación y estímulo de grupos de artistas que no sólo brillan en la región sino en todo el país y en el extranjero; rehabilitación del patrimonio arquitectónico urbano y rural; protección de los emplazamientos naturales; publicación y promoción de obras literarias, artísticas y científicas regionales o cosmopolitas.

Aun cuando estas manifestaciones tengan un tono cosmopolita, vanguardista o elitista, y por ello criticadas por los habitantes de su región, aun en este caso (y puede que sobre todo en este caso), contribuyen a dar a conocer la región, a que sea reconocida, a realzar su prestigio y renombre, a reforzar su identidad.

Es por estas razones que las autoridades de las regiones reivindican más o menos exclusividad en materia de política cultural. Conocen mejor que nadie la realidad cultural y, por tanto, pueden estimularla, contribuir a su enriquecimiento y hacerla progresar. A menudo, este punto de vista es contestado por las autoridades nacionales, dado que, por un lado, la política cultural también es importan-

te para un Estado-Nación en sus relaciones internacionales y, por otro, sólo una cultura nacional, dicen, puede ser de vanguardia y realmente innovadora.

Finalmente, notemos que cada vez con mayor frecuencia los poderes locales y regionales emprenden acciones voluntaristas para crear o defender una identidad. Generalmente, estas acciones no utilizan el término identidad sino denominaciones más sofisticadas, por ejemplo "estrategias de comunicación en marketing municipal y regional".[3]

Estas acciones ilustran la importancia de la identidad en el desarrollo regional. Volveremos a esta idea en la página 218.

Precisemos todavía más el concepto de identidad. Pensamos, en función de numerosas investigaciones sociológicas y psicosociológicas, que cada grupo y por consiguiente cada región, no existe más que si tiene una identidad. Esta afirmación no quiere decir que todos los grupos, y por tanto todas las regiones, tengan una identidad. Algunos manifiestan una imagen de sí mismos muy fuerte, para otros, la identidad puede estar cerca del nivel cero. Dicho esto, una región sin identidad "está conducida por otros" y hay una alta probabilidad de que esté dominada. Inversamente, la existencia de una identidad regional incitará a los habitantes a comportarse en función de esta representación, incluso a transformarla. Por otra parte, la ausencia de identidad regional no significa que sus habitantes no tengan identidad: la identidad de un individuo puede ser local, social, funcional y no necesariamente regional. Igualmente, todos los habitantes de una misma región no se identifican necesariamente con su región, aunque esta última tenga una fuerte identidad.

Precisemos también que existen varios tipos de identidad. Junto a P. Centlivres, distinguimos por lo menos tres:

- Identidad histórica y patrimonial: está construida sobre acontecimientos pasados importantes para una colectividad, o sobre un patrimonio sociocultural, natural y socioeconómico.
- Identidad proyectiva: está, al contrario, basada en un proyecto regional. En otras palabras, esta identidad es una representación más o menos elaborada del futuro de la región, habida cuenta de su pasado.
- Identidad vivida: es el reflejo de la vida cotidiana y del modo de vida actual en la región. Se pueden encontrar, combinados, elementos históricos, proyectivos y patrimoniales.

[3] J.M. Benoît y Ph. Benoît, *Décentralisation à l'affiche*, Nathan, París, 1989.

Regularmente, estos tres tipos se entrelazan para definir y constituir la identidad regional; a veces, por el contrario, pueden recuperarse aisladamente por los actores regionales. Dicho esto, la identidad, sea cual fuere su tipo, puede ser positiva o negativa. En el primer caso, al igual que P. Bourdieu y P. Centlivres, hablamos de emblema, es decir, de signos o de símbolos escogidos por los miembros de la colectividad entre los múltiples elementos de su tejido sociocultural regional para presentarse al prójimo y distinguirse de él. Es por medio de los emblemas regionales que se efectúa la distinción regional.

A la identidad negativa se le conoce como estereotipo o estigma.[4] Implica la negación y desvalorización de la región y de sus miembros. La mayoría de las veces, el estereotipo o el estigma está construido por actores exteriores a la región, y a menudo es inherente a una relación de dominación. Muy frecuentemente, el objetivo de las luchas regionales es abolir el estigma. Con ello se quebrantan la dominación socioeconómica y sociopolítica provocada por el estigma y permiten la elaboración de un emblema.

Precisemos también que la identidad regional es un proceso:

> No puede dejar de serlo sin correr el riesgo de paralizarse en una historia anticuada o en un territorio abstracto. La identidad colectiva debe producir constantemente nuevas formas so pena de confundirse con una construcción folclórica o una imagen sectaria. En este reajuste de la identidad y de la toma de conciencia en relación a otras colectividades, es necesario destacar el importante papel, pero poco destacado, de los que viven fuera de su región de origen: los emigrantes temporales, los miembros de la diáspora. Son ellos los que poseen la distancia crítica que permite elaborar una imagen de uno mismo, son ellos los que están situados en el centro de la confrontación entre dos tipos de vida. Si la emigración puede ser el momento de un conflicto de identidad, permite volver a poner en duda la identidad cultural autóctona en lo que tiene de paralizante, y rellenarla de rol crítico".[5]

Hemos visto la importancia de esta diáspora en las Azores (*cf.* capítulo 2). En resumen, la identidad, sea cual fuere su naturaleza, se encuentra en el origen de prácticas y actitudes que pueden ser ofensivas o defensivas.

[4] E. Goffmann, *Stigmate*, Les Éditions de Minuit, París, 1975.

[5] P. Centlivres, *Identité régionale. Approche ethnologique, Suisse Romande et Tessine*, informe de síntesis. Documentación ciclostilada, Instituto de Etnología, Neuchâtel, 1981, p. 52.

Las variaciones de la identidad regional

Bajo las definiciones propuestas más arriba y al considerar los resultados de investigaciones efectuadas recientemente, así como de experiencias observadas en el marco del Proyecto Cultura y Región, podemos intentar construir una tipología de actores regionales y de su identidad.

Esta tipología no es más que una hipótesis de investigación y acción, por ello no emitimos ningún juicio de valor acerca de los individuos, los grupos y su región.

Los apáticos y los resignados se caracterizan por el hecho de no identificarse ni con su municipio ni con su región. Para ellos, explícitamente, uno y otra no existen. Su identidad y proyectos personales son vagos, incluso ausentes; participan poco o no participan en absoluto en las redes locales y regionales y se adaptan más bien mal a las circunstancias. Son consumidores solitarios y no críticos de la cultura de masas. Este tipo frecuentemente engloba a mujeres, inmigrantes, individuos sin actividad profesional, asalariados poco cualificados y tercera edad.

Los emigrantes potenciales tampoco se identifican con la región en donde tienen domicilio. En cambio, cuentan con un proyecto y una identidad personales irrealizables en su domicilio actual. El espacio al cual pertenecen actualmente tiene poca significación para ellos; están al acecho del momento oportuno para emigrar. Pertenecientes más bien a las capas medias, son críticos y están llenos de desprecio hacia la vida social, cultural y política de la región en donde tienen domicilio, de la cual no ven más que los estigmas. A menudo, una vez realizada la emigración, estos actores desarrollan sentimientos nostálgicos en relación con su región, y elaboran representaciones de ella a veces idílicas.

Los modernizadores están bien integrados social, económica y políticamente. Son adictos a la modernidad bajo todas sus formas y actúan para introducirla tan sistemática y rápidamente como sea posible: modernización de los equipamientos colectivos, de las empresas, del hábitat y los enseres domésticos, etcétera. Son abiertos y favorables a todas las novedades, sin espíritu crítico. Aunque fuertemente integrados en la región, no se identifican con su historia y su patrimonio, que para ellos significan tradiciones obsoletas, mentalidad pueblerina, retraso. Los modernizadores son poco numerosos pero influyentes; se reclutan en todos los grupos sociales, sus "relaciones exteriores" son múltiples y positivas. Por lo general asumen roles regionales oficiales de tipo económico, político, social y cultural. Su estilo es frecuentemente tecnocrático.

Los tradicionalistas tienen una identidad histórica, patrimonial y emblemática muy fuerte, así como un proyecto regional que consiste en parar la región en su estadio de desarrollo actual o, todavía mejor, en reconstruirla de acuerdo con un modelo antiguo y mítico. Rehúsan activamente cualquier cambio y militan en acciones de naturaleza conservadora.

Los regionalistas tienen por principal preocupación el desarrollo de su región, pero no a cualquier precio ni de cualquier manera, tal como preconizan y hacen los actores modernizantes. Las especificidades naturales, históricas y culturales representan para los regionalistas valores positivos de los cuales se sienten orgullosos. Constituyen emblemas. Los toman en cuenta para elaborar un proyecto regional. Por otra parte, los regionalistas están abiertos a la modernidad, pero a condición de respetar su proyecto regional. Este tipo de actor es minoritario, mal organizado o simplemente, por principio, sin organizarse. Se trata frecuentemente de jóvenes, pero no exclusivamente. A menudo participan en los nuevos movimientos sociales de la sociedad programada.

Acerca de esta tipología se hacen necesarias tres observaciones: 1) los individuos o grupos que pertenecen a uno u otro de estos tres tipos no lo son de una vez para siempre. Es frecuente el paso de un tipo a otro; 2) los poderes y las alianzas de los actores regionales varían considerablemente según la posición de cada región en la escala centro-periferia. La problemática de la identidad es, sobre todo, el tema de regiones periféricas; 3) la identidad regional (pero lo mismo ocurre con la identidad local y nacional), es plural o comparable a un caleidoscopio. En una misma región coexiste un *stock* de identidades, algunas positivas, otras negativas, patrimoniales, etcétera. Según el poder de los actores dirigentes predominará una configuración de identidad; variará según las coyunturas y no impedirá a los otros actores afirmar su propia identidad. Esta fluidez no quita ninguna importancia a los procesos de identidad, es uno de los retos del desarrollo regional.

Precisiones sobre el concepto de identidad regional

LA MEMORIA COLECTIVA

Acabamos de ver cómo una de las facetas de la identidad regional reside en el hecho de asentarse en la historia y en el patrimonio de la región. Los capítulos precedentes suministran numerosas ilustraciones en este sentido. ¿De qué manera la herencia histórica y patrimonial puede generar la identidad de una región?

El concepto de memoria colectiva permite hacer la unión entre herencia e identidad. Remontémonos a M. Halbwachs, creador del concepto de memoria colectiva. Si la historia quiere ser objetiva y acentúa las discontinuidades temporales, al contrario, la memoria colectiva "es el grupo visto desde dentro". Presenta un cuadro o un sistema de imágenes para persuadir a los miembros del grupo de que continúa siendo el mismo, a pesar de los cambios ocurridos. La memoria colectiva actúa de tal manera que los cambios se resuelven en semejanzas que constituyen los rasgos fundamentales del grupo.[6] Así, la memoria colectiva es una imagen del pasado construida por la colectividad. La ubicación en el espacio tiende a fijar la memoria colectiva de un grupo:

> Cuando un grupo está localizado en una parte del espacio la transforma a su imagen, pero al mismo tiempo se dobla y se adapta ante cosas materiales que se le resisten. Se encierra en el marco que ha construido. La imagen del medio exterior y de las relaciones estables que mantiene con él, pasa al primer plano de la idea que se hace de sí mismo. Penetra en todos los elementos de su conciencia, modera y regula su evolución. La imagen de las cosas participa en la inercia de éstas.[7]

Así, el concepto de memoria colectiva permite comprender cómo la historia y el patrimonio intervienen en la dinámica social: hay memoria colectiva cuando hay apropiación del patrimonio y de la historia por parte del grupo. Es necesario añadir a estas observaciones que esta apropiación no se hace "naturalmente" por la colectividad. Estos procesos tienen lugar mediante el juego de sus actores; la memoria colectiva se transforma de la misma manera. Una investigación reciente nos ha permitido verificar estas ideas.[8]

De estas palabras se deduce que el patrimonio arquitectónico, su restauración, así como los museos que lo prolongan, son montajes con los que una colectividad territorial se da a conocer entre sus miembros y entre los extranjeros. Frecuentemente ocurre lo mismo con las fiestas: son la oportunidad que tiene una comunidad para mimar una cierta fase de su historia, más o menos mítica, y con ello poner de relieve su identidad. Subrayemos que estos procesos no son

[6] M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, París, 1950, pp. 78-79.

[7] Halbwachs, *op. cit.*, p. 132.

[8] P. Amphoux, G. Daghini, A. Ducret, D. Joye, M. Bassand, *Mémoire collective et urbanisation*, IREC-CREPU, Lausana, 1988.

nunca mecánicos: la identidad de las regiones y localidades no determina automáticamente a los demás sectores de la vida social.

Los fabricantes de identidad

Los procesos de identidad referidos hasta ahora, son el hecho de una multitud de actores. Con la aparición de nuevas técnicas de comunicación e información, bajo el nombre de marketing público, se constituye una categoría de profesionales especializados en la elaboración de imágenes de marca no sólo para productos y empresas sino también para colectividades públicas: municipios, provincias, regiones, estados. El libro *Décentralisation à l'affiche*[9] da una buena idea de lo que son los fabricantes de identidad. Las funciones de esta forma de comunicación son por lo menos de tres tipos:

- Informar a los habitantes de una colectividad territorial sobre los múltiples servicios a su disposición;
- Informar a los ciudadanos acerca de las acciones desarrolladas por autoridades;
- "Dar forma, precisar, incluso crear un discurso global sobre la colectividad",[10] en otras palabras, se trata de moldear la identidad de una colectividad.

Tomemos el ejemplo de la región norte del Pas de Calais. Ésta tiene un problema de imagen traducido en la expresión "El Infierno del Norte". Esta imagen negativa constituye un freno para el desarrollo regional compartido con todas las regiones con un antiguo pasado industrial:

> Hasta mediados del siglo XIX, la imagen de las localidades que constituían el norte del Pas de Calais era fuerte, atractiva, contrastada, diversificada. A partir de la gran época industrial se redujo al terreno económico e industrial. En los años sesenta esta reducción se agravó con una connotación de regresión y declive. El estereotipo, en su forma dura y reciente, es el resultado de una cristalización de varios ingredientes (trabajo/producción+caseríos de mineros/adoquines+clima) que ocurrió inesperadamente en el momento en que la evolución de las mentalidades afirmaba los valores del ocio y del sol. Los mismos habitantes de la región han integrado esta imagen negativa y el estereotipo se ha reforzado. Para cambiar era necesario que sus habitantes mirasen su región con otros ojos.[11]

[9] Benoît y Benoît, *op. cit.*
[10] *Ibid.*, p. 29.
[11] *Idem*, p. 137.

Con base en esta constatación, las autoridades de la región, en 1982 empiezan un programa de estudio sobre la imagen regional y el establecimiento de un programa de comunicación. Estos trabajos muestran claramente que el estigma regional impide el establecimiento tanto de empresas como de técnicos y mandos en la región.

Se lanza entonces una campaña que cuenta con cinco temas: la formación de la juventud, los ejes de comunicación con Europa, la vida cultural, la calidad de vida y el entorno natural. El principio de esta campaña se inscribe en un concepto de la región: es una multitud de formas de vida cultural, natural, social y económica. "Imposible reducir la imagen de una región a una única cara. De entre todas las realidades, se deben escoger las más convincentes en función del objetivo escogido y del objetivo de la comunicación".[12]

Los profesionales de la comunicación, además, ponen de manifiesto que el Nord Pas de Calais participa en la civilización del norte de Europa. A partir de este análisis, se destacan palabras clave para marcar claramente la identidad nórdica del Pas de Calais: "orgullosos como los vikingos", "tenaces como los flamencos", "conquistadores como los holandeses", "cultivados como los ingleses", "rigurosos como los alemanes".

Desarrollo 10: un ejemplo de actor regionalista y su identidad

El movimiento Militantes Franco-Montañeses (MFM), es un actor de una gran eficacia. Sin entrar en detalles digamos que su rol ha sido particularmente decisivo en la lucha contra el establecimiento en la región de una plaza de armas y contra ciertas formas de turismo. Muy animado en los años sesenta y setenta, está latente desde hace unos años. No obstante, es el prototipo de actor regionalista. En pocas palabras, ¿de quién se trata?

Desde los años sesenta, los MFM desarrollan luchas políticas, económicas y sociales: mantener a toda costa la vocación agrícola de las montañas francas y evitar el dominio del país por promotores y especuladores.

Estas luchas también son culturales ya que implican una resistencia contra equipamientos que amenazan con "desnaturalizar" la región.

Los Militantes Franco-Montañeses también han realizado acciones simbólicas, tanto para sensibilizar a la opinión francomontañesa y suiza, como para hacer fracasar grandes operaciones desnaturalizadoras. Su oposición a determinadas formas de turismo es una clase de lucha presente en todas partes de Europa:

[12] *Id.*, p. 140.

La afluencia temporal de turistas no provoca problemas en sí misma. Que diez o cincuenta basilenses estén aquí durante el fin de semana es poco molesto. No es su llegada la que da problemas sino el hecho de que acaparan terrenos y casas. El proceso es comparable con una especie de gangrena: cada metro cuadrado que se compra puede darse por perdido, ya no vive, se vuelve improductivo, no sirve para nada [...]. Y encima, no del todo satisfechos con cercar sus propiedades con barreras y prohibir acercarse, algunos propietarios del exterior especulan con las fincas que compran.

Por añadidura, no aportan absolutamente nada a la región, dado que estos "residentes" no pagan más que una modesta tasa de residencia. La inversión para la viabilidad del terreno, el agua, las alcantarillas y las vías de comunicación van a cargo del Ayuntamiento. Hasta las tiendas de comestibles del lugar no sacan ningún beneficio, pues quienes ocupan las segundas residencias normalmente traen consigo las provisiones. [...]. Y eso cuando vienen. De hecho, no se les ve más que rara vez, y su casa queda la mayoría de las veces con las persianas cerradas. Algunos de estos "residentes" no vienen más que tres o cuatro veces al año. Puesto que ocupan una buena parte del pueblo, contribuyen al alza de los precios de alquiler. A veces, la proporción de residentes secundarios se hace tan importante que el déficit demográfico se vuelve insalvable [...]. Además se creen verdaderos reyes, se pasean a caballo por cualquier parte, lo que ha requerido el montaje de pistas señalizadas, y la mayoría de las veces muestran desprecio hacia los habitantes del lugar [...]. En efecto, tienen sobre nosotros la superioridad del dinero. Representan la potencia real, la del capital, y saben explotarla. En este terreno no podemos competir con ellos. Si están en un negocio en el que un francomontañés también intenta cerrar un trato, este último está perdido antes de empezar.

En resumen, no nos oponemos a cualquier forma de turismo, y entendemos bastante bien que los ciudadanos quieran probar el aire de las montañas francas. Pero criticamos toda forma acaparadora de turismo [...]. De hecho, estamos abiertos a cualquier forma de turismo, siempre que respete la región y sus habitantes, lo que no es pedir demasiado. Admitimos que se ponga el pie en las montañas francas, pero no que se compre el terreno para instalarse egoístamente.[13]

¿Quiénes son los Militantes Francomontañeses? No es un movimiento que defienda una identidad retrógrada de la región. Son conscientes de que las prácti-

[13] Citas extraídas de una entrevista a un MFM en la revista *Zomar*, en 1976 (*cf.* Gonseth y Schulthess). A veces estas palabras están superadas o son exageradas, pero fueron muy significativas de las luchas desarrolladas en los años setenta.

cas derivadas ello podrían ser nefastas y perversas, ya que amenazarían con el repliegue y, por consiguiente, con el ahogo y la capacidad de supervivencia.

Los MFM no se contentan con proteger un paisaje o un edificio, con mantener obstinadamente un modo de vida. Formulan proyectos, y entonces la alternativa es: cambiar según el modelo dependiente o cambiar a nuestra manera, según nuestras propias aspiraciones y de forma tan autónoma como sea posible:

> Lo que nos parece vital es que el poder de decisión quede en las montañas francas. Queremos una industria y un turismo a la medida de la región, e insistimos en que las decisiones puedan tomarse *in situ*, de modo que no estemos a merced de las grandes empresas que nos rodean. [...]. En todas las acciones debemos trabajar con la población. Es con ella con la que dirigimos nuestro combate. [...]. Ahora tenemos representantes en las instituciones políticas, en la Cámara Agraria, en el centro de recreo. Nuestra lucha pasa por momentos de actividad intensa, y otros en los que las acciones concretas son más escasas [...]. En resumen, nuestro principal adversario es el dinero, la especulación. Es un poder real sobre el cual la población tiene poca influencia, ya que vivimos en un sistema económico que da todo el poder al dinero. [...]. No depende de nosotros quedarnos en las montañas francas, en la medida en que dependemos, a veces de manera muy directa, de las posibilidades de empleo en las sucursales de empresas localizadas lejos de aquí. Este es el caso de más o menos toda la población. Hasta la agricultura depende de las subvenciones que recibe de otras partes con ciertas dificultades. [...]. En el sistema actual, teniendo en cuenta las relaciones de poder existentes, tenemos pocas posibilidades de conseguir los objetivos que nos hemos fijado. No estamos faltos de ideas, pero tropezamos con los principios, con la legalidad, con el poder económico.[14]

BIBLIOGRAFÍA

BARBICHON, G., "Migration et conscience d'identité régionale. L'ailleurs, l'autre et le soi", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 75, 1983, pp. 321-342.

BASSAND, M., *Identité culturelle et développement régional*, Éd. Lang, Berna (en prensa).

BASSAND, M., Hainard F., *Dynamique socioculturelle régionale*, Presses Polytechniques Romandes, Lausana, 1986.

[14] *Idem.*

BASSAND, M., Hainard F., Pedrazzini Y., Perrinjaquet R., *Innovation et changement social*, Presses Polytechniques Romandes, Lausana 1986.

BENOÎT, J.M., Benoît Ph., *Décentralisation à l'affiche*, Nathan, París, 1989.

BOURDIEU, P., *Questions de sociologie*, Les Éditions de Minuit, París, 1980.

CAUSSAT, P., *Identité culturelle*, Desclée de Brouwer, París, 1989.

CENTLIVRES, P., *Identité régionale. Approche ethnologique, Suisse Romande et Tessin*, Informe de síntesis. Documentación ciclostilada, Instituto de Etnología, Neuchâtel, 1981, p. 52.

FURTER, P., *Les espaces de la formation*, Presses Polytechniques Romandes, Lausana, 1983.

GOFFMANN, E., *Stigmate*, Les Éditions de Minuit, París, 1975.

GONSETH, M.O., Schulthess D., "Interview de deux Militants Francs Montagnards", en *Zomar*, núm. 4, 1976.

GUINDANI, S., Bassand M., *Maldéveloppement régional et identité*, Presses Polytechniques Romandes, Lausana, 1982.

HALBWACHS, M., *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, París, 1950.

MEIER-DALLACH, H.P., Hohermuth S., Nef R., Anliker R., *Zwischen Zentren und Hinterland*, Rüegger Verlag, Diessenhofen, 1982.

QUÉRÉ, L., *Des mirroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne*, Aubier-Montaigne, París, 1982.

PELLEGRINO, P., *Espaces et culture*, Éd. Georgi, St. Saphorin, 1983.

PETRELLA, R., *La renaissance des cultures régionales en Europe*, Éd. Ententes, París, 1978.

ROSSEL, P., *Identité culturelle et développement régional*, Consejo de Europa, Estrasburgo, 1990.

ROSSEL, P., Hainard F., Bassand M., *Cultures et réseaux en périphérie* (en prensa).

TOURAINE, A., *Le retour de l'acteur*, Fayard, París, 1984.

V.A., *Le complexe de Léonard*, en J.C. Lattés, París, 1984.

WALTHER-BUSCH, E., *Schweizer Regionalspiegel*, Argovia, Sauerlander Verlag, 1978.

La identidad nacional como identidad mítico-real*

El gran ser de tercer tipo: el Estado-Nación[1]

El Estado en los grandes imperios podía estar a la cabeza de un cuerpo enorme, pero frágil. Los imperios heterogéneos estaban desgarrados por los conflictos internos y dislocados por las agresiones externas. Estos dinosaurios mueren, después de haber aplastado las grandes civilizaciones de las pequeñas ciudades. Pero los estados sabrían tejer pacientemente una sociedad fuertemente integrada y cohesiva: la nación. Han sido necesarias largas gestaciones históricas para llevar a cabo, no sólo mediante procedimientos coactivos y administrativos, sino también mediante intercambios y simbiosis, la integración de particularismos locales e identidades provinciales en un pueblo unificado por la lengua y la cultura, que se reconoce en solidaridad orgánica y se identifica en un Estado nacional.

La nación, a pesar de las servidumbres, divisiones y conflictos de clase que le son intrínsecos, termina por constituir una comunidad mítico-real. De hecho, es considerable la diversidad genética, no sólo entre individuos, sino entre etnias constitutivas de la nación. Pero es la nación misma la que se concreta en *genos* mítico, al aparecer como un ser de sustancia a la vez maternal (nutricia, amante, a quien hay que amar) y paternal (encarnando la justa autoridad a respetar) ante sus súbditos que se sienten "hijos" de su "madre-patria", fraternalmente consagrados a su defensa y gloria.

Así, la entidad de tercer tipo, bajo el rostro de la nación, se convierte en ser, individuo y sujeto que se autotrasciende ante los ojos de sus miembros. Éstos no dejan de ser individuos-sujetos, pero llevan profundamente en su identidad subjetiva su identidad nacional. Nutren con su sabia subjetiva al sujeto que los sujeta y a su vez les devuelve su savia nutricia.

*Edgar Morín. Fragmento tomado de *La méthode*, 2, *La vie de la vie*, Éditions du Seuil, París, 1980, pp. 248-250. Traducción de Gilberto Giménez.

[1] Pido se me disculpe por esbozar tan sumariamente en las líneas siguientes el problema de la nación, cuando se trata, en realidad, de la mayor mancha y ceguera del pensamiento sociológico (que habla siempre de sociedad pero nunca de nación); del pensamiento histórico (que constata la nación pero no inquiere su principio); del pensamiento político (que reconoce la nación sin conocerla) y del pensamiento marxista (que primero desconoce pero luego reconoce la nación sin conocerla). Volveré necesariamente a este problema en el momento de tratar directamente el problema antroposocial, y no en el movimiento en espiral de esta reflexión sobre el tercer tipo de ser viviente.

Ciertamente, como veremos, la integración en estos nuevos grandes seres de tercer tipo es muy imperfecta. Se está todavía muy lejos tanto del organismo como del hormiguero. Los conflictos políticos y sociales son endémicos y pueden llegar a la guerra civil e incluso a llamar a una potencia extranjera. Causa estragos la lucha entre individuos, facciones y grupos por apropiarse del gobierno y el control del Estado; la autoridad del Estado siempre parasitada por ambiciones e intereses particulares, no es reconocida por todos como la autoridad del todo. Un formidable hervidero de contiendas, competencias, explotaciones y desórdenes constituye el tejido mismo de la vida social, análoga en esto a la vida ecológica. Las naciones más acabadas están inacabadas, mal acabadas, sometidas a fuerzas eruptivas y dislocadoras. Sin embargo, como lo hemos visto a propósito de los soles, el ser y la organización pueden existir en medio del furor del fuego, de las erupciones y explosiones. Lo hemos visto en los ecosistemas: una entidad viviente puede constituir su unidad en, por y a pesar de una ebullición de desórdenes, conflictos y antagonismos. Y vamos a ver que el componente eco-organizativo es fundamental en nuestras sociedades históricas. Por lo tanto, el desorden social, las luchas y divisiones sociales, la ecología social, no deben ocultarnos lo que se manifestó en su fascinante evidencia a los filósofos e historiadores del siglo XIX: la entidad Estado-Nación se considere bajo el aspecto de Estado o bajo el aspecto de Nación, es un ser viviente.

> Michelet había concebido a Francia, muy concreta y profundamente, como una persona: ciertamente, se trata de una metáfora si nos referimos al modelo de la persona humana; pero el término persona cobra sentido si quiere expresar que la nación constituye un individuo-sujeto, no del tipo animal o humano, sino de un tipo original y específico: el tipo societario o tercer tipo.

Renán decía: "Una nación es un alma y un principio espiritual". Esta es una visión mítica si concebimos el alma y el espíritu como entidades autónomas y superiores. Pero expresa una verdad si concebimos a la nación como un ser-máquina-cerebro, cuyo tejido está constituido por las interacciones entre individuos dotados de espíritu-cerebro, y de este modo constituye una gigantesca entidad dotada de la dimensión síquica. De hecho, una nación se manifiesta a nosotros, sus ciudadanos, bajo la forma de símbolos, representaciones y mitos, es decir, de modo espiritual. Pero este espíritu tiene realidad porque, precisamente, la nación es una realidad hecha de espíritu.

El mito de la nación expresa su ser. Se trata de un mito sincretista pan-tribal y pan-familiar en donde las ideas concretas del territorio, de la tribu y de la fraternidad consanguínea se han extendido a un amplio espacio y a millones de desconocidos, mientras que el arcaico antepasado-totem es sustituido por la *imago* de la madre-patria, en donde se funden consustancialmente la autoridad paterna y el amor materno. Observamos de qué modo los constituyentes fundamentales de la identidad egoaltruista, de la inclusión comunitaria y de la afectividad infantil son movilizados para cimentar, concretar y dar cuerpo y vida trascendente a la nación en el espíritu del individuo. Así, ciertamente, y por el hecho de estar formada por nuestras propias sustancias psíquicas, la madre-patria, como todo mito profundo, es más real que la realidad.

El mito de la madre-patria puede desembocar lógicamente, pero no necesariamente, en la idea de la "sangre común", en el horror ante la mezcla con la "sangre extranjera", y así la nación se constituye en seudoidentidad genética.

La nación es un ser al mismo tiempo antropomorfo, teomorfo y cosmomorfo.

La nación es un ser antropomorfo no por la fisiología, sino por el hecho de expresarse en lenguaje humano; resiente las ofensas, conoce el honor y anhela el poder y la gloria. Al mismo tiempo es teomorfa por el culto y la religión que se le dedican. Inmanente en cada uno, posee todas las cualidades humanas. Experimentada como trascendente en cada uno, posee todas las cualidades divinas. Además, tiene en sí algo de cosmomorfa, ya que la nación contiene en sí misma su territorio, sus ciudades, campos, montañas y mares.

Por último, no hay nada sobre la tierra que disponga de una soberanía superior a la nación. Los dioses salvíficos del individuo humano se le han sometido, y sus sacerdotes bendicen los ejércitos nacionales. Las naciones no son solamente seres-sujetos. Se han constituido en sujetos de la historia humana y, como los titanes de los tiempos uránicos, las naciones dominan, con sus terribles enfrentamientos, la escena del mundo.

La nación aparece no sólo como la culminación de un proceso histórico-social, sino también como la culminación metabiológica de un proceso biológico de cientos de millones de años por el que la entidad de tercer grado, en gestación en el universo de los vertebrados, alcanza un fulgurante desarrollo a partir de las sociedades homínidas (nacimiento de la cultura) para llegar a su plenitud en las sociedades históricas La nación constituye una auto-(geno-feno)-organización que dispone de su propio *genos* (la cultura, las leyes de Estado) y un ser

auto-socio-céntrico dotado de un aparato central que ocupa el lugar del "cómputo". El Estado-Nación está dotado soberanamente de la individualidad y la calidad de sujeto.

El Ser-Nación es un sujeto amasado con nuestra propia sustancia subjetiva. Es inmanente a cada uno de nosotros, ya que, como los dioses, existe solamente por y en nuestras interacciones comunitarias. Al mismo tiempo, parece dotado, como los dioses, de una existencia trascendente. Hemos proyectado en él nuestros sentimientos filiales de amor y respeto por el padre y la madre, y estamos en una condición de obediencia infantil respecto de la "madre-patria". En el peligro, se nos conmina a entregarle nuestra vida.

Pero al mismo tiempo algo en nosotros escapa (y resiste), de manera más o menos radical según los individuos y las épocas, a la subordinación. Oscilamos entre la condición del vasallo totalmente devoto y la del rebelde. En medio de ambos, la condición de ciudadano establece un *modus vivendi* entre el ser societal de tercer tipo y el ciudadano reconocido en sus derechos, pero que supera su egocentrismo en el ejercicio de sus deberes cívicos.

[...]

COMUNIDADES IMAGINADAS*

[...]

Desde la Segunda Guerra Mundial, toda revolución exitosa se ha definido a sí misma en términos nacionales —la República Popular de China, la República Socialista de Vietnam, etcétera— y de esta manera se ha cimentado firmemente en un espacio territorial y social heredado del pasado prerrevolucionario. A la inversa, el hecho de que la Unión Soviética comparta con el Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda del Norte la rara distinción de eludir la nacionalidad en su propia denominación, sugiere que esto puede ser tanto el legado del Estado dinástico prenacional del siglo XIX como el signo precursor del orden internacional del siglo XXI.[1]

Eric Hobsbawm está en lo cierto cuando declara: "Los movimientos y estados marxistas han tendido a convertirse en nacionales, no sólo en cuanto a la forma sino también en cuanto a la sustancia, es decir, en nacionalistas. No hay nada que indique que esta tendencia no vaya a continuar".[2]

Esta tendencia tampoco se limita al mundo socialista. Casi cada año las Naciones Unidas admiten nuevos miembros. Y muchas "viejas naciones", ya totalmente consolidadas, se encuentran amenazadas dentro de sus propias fronteras por subnacionalismos que, naturalmente, sueñan con desprenderse algún día feliz de ese "sub". La realidad es bastante simple: el "fin de la era del nacionalismo" por tanto tiempo profetizado, no está ni remotamente a la vista. En efecto, la nacionalidad (*nation-ness*) es el valor más universalmente legitimado en la vida política de nuestros días.

Pero si bien los hechos están claros, su explicación todavía sigue siendo objeto de una larga disputa. Nación, nacionalidad, nacionalismo: todos se han mostrado como conceptos difíciles de definir y, más aún, de analizar. En contraste con la inmensa influencia ejercida por el nacionalismo en el mundo moderno, es

* Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso Editions and NLB, Londres, 1983, pp. 12-16, en la décima edición de 2000, pp. 2-7. Traducción de Gilberto Giménez.

[1] Quienquiera tenga dudas sobre la afirmación de esta semejanza del Reino Unido con la URSS bajo este aspecto, debería preguntarse a qué nacionalidad remite el término Reino Unido: ¿a la nacionalidad brito-irlandesa?

[2] Eric Hobsbawn, "Some Reflections on 'The Breakup of Britain'", en *New Left Review*, núm. 94, septiembre-octubre de 1977, p. 13.

evidente que no existe una teoría suficientemente plausible acerca del mismo. Hugh Seton-Watson, autor del mejor y más completo texto escrito en inglés sobre el nacionalismo, y heredero de una vasta tradición de historiografía y ciencia social liberal, observa tristemente: "De esta manera he llegado a la conclusión de que no se puede divisar ninguna "definición científica" de nación; sin embargo, el fenómeno ha existido y existe".[3]

Tom Nairn, autor de *The Breakup of Britain* (*La desintegración de Gran Bretaña*), y heredero de la seguramente menos vasta tradición de la historiografía y ciencia social marxista, observa cándidamente: "La teoría del nacionalismo representa el gran fracaso histórico del marxismo".[4]

Pero incluso esta confesión es de alguna manera engañosa, en la medida en que puede interpretarse como si diera a entender el lamentable resultado de una larga y concienzuda búsqueda de claridad teórica. Sería más exacto afirmar que el nacionalismo ha resultado ser una incómoda anomalía para la teoría marxista y, precisamente por eso, ha sido generalmente eludido más que confrontado. ¿Se puede explicar de otra manera el fracaso del propio Marx en explicar el crucial pronombre posesivo en su memorable formulación de 1848: "Por supuesto, el proletariado de cada país debe ajustar cuentas ante todo con su propia burguesía nacional"?[5]

¿Se puede explicar de otro modo el uso por más de un siglo del concepto "burguesía nacional" sin serios intentos de justificar teóricamente la importancia del adjetivo "nacional"? ¿Por qué es teóricamente significativa esta calificación de la burguesía, siendo así que constituye una clase mundial en cuanto definida en términos de relaciones de producción?

El objetivo de este libro es ofrecer algunas sugerencias tentativas para una interpretación más satisfactoria de la "anomalía" del nacionalismo. Mi idea es que en lo concerniente a este tópico, tanto la teoría marxista como la liberal se han desgastado en un tardío esfuerzo ptolemaico por "salvar las apariencias", y se requiere urgentemente una reorientación de la perspectiva en un sentido, por así

[3] Ver, su *Nations and States*, p. 5.

[4] Ver, su "The Modern Janus" en *New Left Review*., núm. 94, noviembre-diciembre de 1975, p. 3. Este ensayo se encuentra también en *The Breakup of Britain* como capítulo 9 de la obra, pp. 329-363.

[5] Karl Marx y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, en *The Selected Works*, vol. I, p. 45. En cualquier exégesis teórica, las palabras "por supuesto" deberían encender luces rojas para el lector entusiasmado.

decirlo, copernicano. Mi punto de partida es que la nacionalidad o, si se prefiere, en vista de los múltiples significados de esta palabra, la nacion-alidad (*nationess*), lo mismo que el nacionalismo, son artefactos culturales de un tipo particular. Para entender esto adecuadamente, necesitamos considerar cuidadosamente cómo han llegado a la existencia histórica, en qué formas han cambiado sus significados a lo largo del tiempo y por qué provocan en nuestros días tan profunda legitimidad emocional.

Intentaré argumentar que la creación de estos artefactos hacia fines del siglo XVIII[6] fue resultado de la destilación espontánea de un complejo entrecruzamiento de fuerzas históricas discretas, pero que, una vez creados, se tornaron "modulares", es decir, capaces de ser transplantados, con diversos grados de autoconciencia, en una variedad de terrenos sociales para combinarse y ser combinados con una igualmente amplia variedad de constelaciones políticas e ideológicas. También intentaré demostrar por qué estos peculiares artefactos culturales han despertado adhesiones tan profundas.

Conceptos y definiciones

Antes de abordar las preguntas planteadas anteriormente, parece aconsejable considerar brevemente el concepto de "nación" y ofrecer una definición operativa. Los teóricos del nacionalismo se han sentido perplejos, por no decir irritados, frente a estas tres paradojas: 1) la modernidad objetiva de las naciones desde el punto de vista de los historiadores, *versus* su antigüedad subjetiva a los ojos de los nacionalistas; 2) la universalidad formal de la nacionalidad como concepto sociocultural —en el mundo moderno todos pueden, deben o habrán de "tener" una nacionalidad, del mismo modo que todos tienen un sexo— *versus* la irremediable particularidad de sus manifestaciones concretas, de tal modo que la nacionalidad "griega", por ejemplo, es *sui generis* por definición; 3) el poder "político" del nacionalismo *versus* su pobreza filosófica, e incluso su incoherencia. En otras

[6] Como anota Aira Kemiläinen, los "padres fundadores" gemelos de la erudición académica sobre el nacionalismo, Hans Kohn y Carleton Hayes, argumentan persuasivamente a favor de esta fecha. En mi opinión sus conclusiones no han sido seriamente cuestionadas, salvo por algunos ideólogos nacionalistas de ciertos países. Kemiläinen observa también que el término "nacionalismo" no fue empleado en forma generalizada sino hasta fines del siglo XIX. No aparecía, por ejemplo, en muchos diccionarios del siglo XIX. Cuando Adam Smith evoca la riqueza de las "naciones" se refiere con este término sólo a "sociedades" o estados. Aira Kemiläinen, *The Nationalism*, pp. 33 y 18-49

palabras, a diferencia de otros "ismos", el nacionalismo nunca ha generado sus propios grandes pensadores: ningún Hobbes, Tocqueville, Marx o Weber. Este "vacío" da lugar fácilmente a cierta condescendencia entre los intelectuales cosmopolitas y multilingües. Como Gertrude Stein frente a Oakland, se puede concluir rápidamente que no hay "ningún allá, allá". Resulta característico que incluso un estudioso tan simpatizante del nacionalismo como Tom Nairn no pueda menos que escribir lo siguiente: "El 'nacionalismo' es la patología del desarrollo moderno de la historia, tan inevitable como la 'neurosis' en el individuo, que lleva anexa la misma ambigüedad esencial, con una capacidad incorporada similar de convertirse en demencia, arraigada en los dilemas que produce la incapacidad de enfrentarse al mundo (el equivalente del infantilismo para las sociedades) y en gran parte incurable".[7]

Una parte de la dificultad radica en la tendencia a hipostasiar inconscientemente la existencia del Nacionalismo con N mayúscula —como se puede hipostasiar, por ejemplo, Edad con-E-mayúscula en algunas expresiones— para clasificarlo luego como una ideología. (Nótese que si bien todos tienen una edad, Edad es una expresión meramente analítica.) Creo que se facilitarían las cosas si se le tratara como un concepto afín al de "clan" y al de "religión", pero no al de "liberalismo" o "fascismo".

En sentido antropológico, propongo entonces la siguiente definición de nación: es una comunidad política imaginada, e imaginada como intrínsecamente limitada y soberana.

Es imaginada porque incluso los miembros de la nación más pequeña nunca sabrán mayor cosa de la mayoría de sus conciudadanos, no los conocerán y ni siquiera oirán hablar de ellos; sin embargo, en la mente de cada uno de ellos vive la imagen de su comunión.[8] Renán se refirió a esta imaginación con su habitual sutileza cuando escribió: "Ahora bien, pertenece a la esencia de la nación el que todos los individuos tengan muchas cosas en común y también el que todos hayan olvidado muchas cosas".[9] Con cierta ferocidad, Gellner apunta a algo similar

[7] *The Breakup of Britain*, p. 359.

[8] Cf. Setson-Watson, *Nations and States*: "Todo lo que puedo decir es que una nación existe cuando un número significativo de personas en una comunidad se consideran como fundadores de una nación o se comportan como si formaran una nación". Podemos cambiar "se consideran" por "se imaginan" (p. 5).

[9] Ernest Renan, "Qu'est-ce qu'une nation?" en *Œuvres Complètes*,, vol. I, p. 892. Renán añade: "Todo ciudadano francés tuvo que haber olvidado la Saint Barthélemy, las masacres de la región

cuando afirma: "El nacionalismo no es el despertar de las naciones a la autoconciencia: más bien *inventa* naciones allí donde no existen".[10]

El trasfondo de esta formulación, no obstante, es que Gellner está tan ansioso por mostrar que el nacionalismo se disfraza bajo falsas pretensiones, que asimila "invención" a "fabricación" y a "falsedad", en lugar de asimilarla a "imaginación" y "creación". De este modo, supone la existencia de comunidades "verdaderas" contrapuestas ventajosamente a las naciones. De hecho, todas las comunidades mayores que las aldeas primordiales donde se da el contacto cara a cara (y quizás también éstas) son imaginadas. Las comunidades deben distinguirse no según el criterio de su falsedad o de su autenticidad, sino según el estilo en que son imaginadas. Los aldeanos javaneses supieron desde siempre que estaban conectados con gente a la que nunca habían visto, pero alguna vez estos vínculos fueron imaginados en términos particularistas, como redes clánicas y clientelísticas que pueden ensancharse indefinidamente. Hasta hace poco la lengua javanesa no disponía de una palabra para significar la abstracción "sociedad". Hoy en día podemos pensar en la aristocracia francesa del *ancien régime* como una clase, pero seguramente fue imaginada de esta manera muy tardíamente.[11] A la pregunta "¿quién es el conde de x?", la respuesta normal no hubiera sido "es un miembro de la aristocracia", sino "el lord de x", "el tío del barón de y" o "un cliente del duque de z".

La nación es imaginada como limitada porque la mayor de ellas, la que cuenta tal vez con mil millones de habitantes, tiene límites finitos aunque elásticos, más allá de los cuales hay otras naciones. Ninguna nación se imagina a sí misma como coextensiva con la humanidad. Ni siquiera los nacionalistas más mesiánicos sueñan con el día en que todos los miembros de la raza humana vengan a unirse a sus naciones del modo en que era posible en algunas épocas, por ejemplo, que los cristianos soñaran en un planeta totalmente cristiano.

La nación se imagina como soberana porque el concepto surgió en una época donde la Ilustración y la Revolución estaban socavando la legitimidad de los

---

meridional de Francia en el siglo XIII. No hay diez familias en Francia que puedan probar que descienden de los francos..."

[10] Ernest Gellner, *Thought and Change* (el subrayado es nuestro).

[11] Hobsbawm, por ejemplo, la "fija" al señalar que en 1789 estaba constituida aproximadamente por unas 400 mil personas de una población de 23 millones de habitantes (véase su obra *The Age of Revolution*, p. 78). ¿Pero pudo haber sido imaginado este cuadro estadístico de la nobleza bajo el *Ancien Régime*?

reinos dinásticos jerárquicos divinamente regulados. Llegadas a la madurez en una etapa de la historia humana en donde aún los más devotos adherentes de cualquier religión universal tuvieron que confrontarse inevitablemente con el pluralismo viviente de tales religiones y con el alomorfismo entre los reclamos ontológicos de cada fe y su extensión territorial, las naciones sueñan con ser libres y, cuando es bajo la autoridad de Dios, directamente así, sin mediaciones. La garantía y el emblema de esta libertad es el Estado soberano.

Finalmente, es imaginada como una comunidad porque, pese a la actual desigualdad y explotación que pueden prevalecer en cada una de ellas, la nación se concibe siempre, a lo sumo, como una profunda camaradería horizontal. En última instancia es esta fraternidad lo que ha hecho posible en los dos últimos siglos que millones de personas no tanto mataran, sino murieran voluntariamente por estas limitadas imaginaciones.

Tales muertes nos enfrentan abruptamente con el problema central planteado por el nacionalismo: ¿qué es lo que hace que las reducidas imaginaciones de la historia reciente (no más de dos siglos) hayan generado tan colosales sacrificios? Creo que un principio de respuesta se encuentra en las raíces culturales del nacionalismo.

BIBLIOGRAFÍA

GELLNER, Ernest, *Thought and Change*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1964.

HOBSBAWN, Eric, *The Age of Revolution, 1789-1848*, Mentor, Nueva York, 1964.

KEMILÄINEN, Aira, *Nationalism: Problems Concerning the Word, the Concept and Classification*, Kustantajar, Jyväskylä, 1964.

MARX, Karl and F. Engels, *The Communist Manifesto*, vol. I, en *Selected Works*, Foreing Languages Publishing House, Moscú, 1958,

NAIRN, Tom, *The Breakup of Britain*, New Left Books, Londres, 1977.

RENAN, Ernest, "Qu'est-ce qu'une nation?", en *Ouvres complètes*, vol. I, Calmann-Lévy, París, 1947-61, pp. 887-906.

SETSON-WATSON, Hugh, *Nations and States. An Inquiry Into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1977.

LAS IDENTIDADES*

Jij zullen hem niet temmen, den fieren vlaamsen leeuw.
LEMA DE FLANDES

El discurso social común es un documento de identidad, las prácticas y representaciones comunes son signos de reconocimiento y manifiestan una identidad colectiva. El discurso común es "de todos nosotros", es nuestro "Volksgeist",[1] y nos distingue de los otros, de los extranjeros. Pero no crea entre nosotros una unidad sin fisuras. Muy por el contrario, también pone de manifiesto todo el juego de diferencias comúnmente reconocidas entre nosotros y denota el sistema de identidades diferenciales en el seno de nuestra identidad englobante.

Como las necesidades, las identidades son una modalidad del discurso social común. Se trata de una modalidad ya no relacionada con la pareja producción/consumo sino con la pareja estado/clases-estatuto. La identidad común dice algo acerca de la colectividad, más o menos circunscrita por un Estado, dentro de la cual se practica el discurso común; las identidades diferenciales dicen algo acerca de la organización subterránea de las clases-estatuto en el interior de dicha colectividad. Dicen algo, ¿pero qué? Las palabras y las costumbres a través de las cuales cada "pueblo" expresa su ser común son de una variedad extrema y de gran imprecisión porque el discurso común no tiene nada de científico. Tan es así que el "pueblo", la "tribu", la "casta", la "clase" y todos los demás vocablos "identificadores" deben evaluarse con prudencia, partiendo de la idea de que éstos designan a la población reunida en una misma red o a un segmento de esta población. El objetivo no es llegar a comprender el sentido preciso que la población de una sociedad determinada asigna, en una época determinada, a las palabras con que se nombra a sí misma, sino detectar los diversos tipos de identidad, englobante o diferencial, que se suceden o entremezclan en el curso del desarrollo social. En fin, se trata de comprender aquello que los "pueblos" pueden decir de sí mismos conforme "sus" sociedades se transforman.

La identidad común o englobante no es una invención estatal. El discurso de las comunidades pre-estatales establece ya este tipo de identidad. Cada comunidad se distingue de las comunidades vecinas, más o menos similares, y de las tri-

*Robert Fossaert. Tomado de *La société, Les structures idéologiques*, t. 6, Éditions du Seuil, París, 1983, pp. 294-307, 314-317. Traducción de Gilberto Giménez.

[1] Hegel, *La raison dans l'histoire*, UGE, 10/18, 1965, p. 50.

bus "bárbaras" o "salvajes",[2] cuyos usos y costumbres no se parecen a los suyos. El lento trabajo de la estatización parte de esta materia prima comunitaria, ya "consciente de sí misma".

La primera transformación es particularmente larga y discontinua. Comienza como consecuencia directa e indirecta de la aparición de estados que en un primer momento no son más que cacicazgos, y prosigue hasta nuestros días en forma indirecta en los márgenes de estados cada vez más poderosos, o en sus recovecos todavía en abandono: en el corazón de Brasil o de Nueva Guinea, por ejemplo. Esta primera transformación se traduce por una tribalización. Las comunidades de cazadores y pescadores se aglomeran en forma de hordas nómadas, a veces con afán de conquista. Otras veces se tornan sedentarias, constituyendo tribus de vocación agrícola. Las nuevas colectividades así constituidas terminan compartiendo la misma lengua, costumbres y "mitología", y coronando su nueva identidad común con una referencia, a menudo imaginaria, a sus antepasados comunes. De este modo se constituyen en tribus.

Conforme el proceso de tribalización prosigue en sus propios márgenes, los estados, más consistentes que los cacicazgos, siguen entremezclando las poblaciones reunidas en su seno, y redistribuidas por efecto de sus guerras. Siempre que las redes de sociabilidad sigan constituidas por aldeas o "regiones" (*pays*) dispersas, esta mezcolanza será de alcance solamente local. Pero con el tiempo puede profundizarse. Al tornarse sedentarias, las tribus se aferran a su territorio hasta sublimar ese lugar en un mito de autoctonía[3] del que sacan gran partido las ciudades antiguas. Las tribus se convierten entonces en simples "subdivisiones" de un cuerpo político".[4]

En otros sitios, como en el caso del pueblo judío, una "alianza" entre las tribus, sacralizada por la religión, viene a atenuar la identidad de cada una de ellas. En los estados de mayor tamaño, la frecuente proliferación de esclavos, siervos, etcétera, sobrepone a las diferencias tribales una distinción entre hombres libres y no libres, que proporciona nuevos intereses comunes a todos los hombres libres de todas las tribus. En otros sitios, también, el orden administrativo de los estados tributarios impone una larga coexistencia pacífica que hace perder a las tribus su agresividad y, por tanto, su alteridad. Al contrario, las tribus resisten

[2] Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Gonthier, 1968, p. 20

[3] Nicole Loraux, *L'autochtonie: une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique*, AESC, núm. 1, 1979, p. 3 y ss.

[4] Max Weber, *Économie et société*, t. I, Librairie Plon, 1960, p. 422.

mucho más cuando se enfrentan a estados débiles o muy lejanos. Así, por ejemplo, siglos después de la colonización romana y luego de la islámica, Ibn Khaldoun sigue preguntándose sobre la *asabiya* reacia de las tribus de El Magreb, es decir, sobre la identidad de las tribus que sólo ceden a las seducciones del Estado cuando pueden someter a éste a su control.[5]

Estas excepciones confirman la regla: los estados tienden a convertir las tribus en colectividades más vastas, las comunidades étnicas, mezcolanzas de tribus donde tienden a unificarse la lengua, la religión, las costumbres, el territorio y la "reglamentación ritual de la vida cotidiana".[6] La etnia es todavía una materia quebradiza y frágil, salvo en el caso excepcional en que un mismo Estado logra controlarla y servirla en forma duradera, como ocurrió con los que terminaron por poblar casi por completo el actual espacio de China, luego de haber asimilado o reducido a una condición marginal a todas las demás etnias presentes en ese imperio.

Por lo general, las *Völkerwanderungen,*** las guerras y las crisis estatales tienen por resultado una mezcolanza de etnias bajo el control de estados fluctuantes. Sin embargo, esta mezcolanza cambia de significado en las sociedades donde la maduración de los intercambios, la administración y la actividad ideológica permite a la red "agrupar en racimos" las múltiples "regiones" o "patrias chicas" (*pays*) y posteriormente esbozar un "entramado" más denso. En esta nueva estructura de convivencia, las etnias se remodelan hasta llegar a desaparecer por completo. Las religiones predicadas en lengua vulgar, los cultos recuperadores de tradiciones locales —por ejemplo, gracias a los santos que permiten "nacionalizar" a Dios—,[7] las instituciones locales sobrevivientes a las divisiones territoriales e integradas al aparato de Estado, quienquiera sea el príncipe a quien haya que servir —todo ello juntamente con el lento trabajo subterráneo de unificación de la lengua y las costumbres—, terminan generalmente por transformar los elementos étnicos en una nueva amalgama provincial más íntimamente compactada que una etnia por su larga coexistencia en un mismo molde político y en una misma red que entrelaza varias "regiones" pequeñas.

La Francia de los siglos XIV y XVIII ofrece claros ejemplos de esta "provincialización". Los amontonamientos étnicos provocados por las "invasiones" del bajo

[5] Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun*, Maspero, 1966, p. 136.

[6] Max Weber, *op. cit.*, p. 414.

**Migraciones de pueblos (N. del T.)

[7] Bernard Guénée, *L'Occident aux XIVe. et XVe. siècles: les États*, PUF, 1971, p. 121.

Imperio y de la alta Edad Media, debidamente trabajados durante siglos, terminan convirtiéndose en un mosaico de provincias, "cuyos pobladores experimentaban, en diferentes grados, un sentimiento profundo de unidad sustentado en la lengua, en las costumbres, y en el largo hábito de convivir bajo una administración permanente y a veces excelente".[8]

Con excepción de ciertos estados de escasa envergadura —una parte de los principados o de las ciudades "medievales"— la provincialización no afecta con igual ritmo a toda la sociedad: el Estado se presenta como un haz de provincias de madurez desigual. Ello ocurre porque la red permanece fraccionada en tramos más cortos que el Estado. Los intercambios locales son densos, pero las relaciones de una provincia a otra siguen siendo limitadas. "Las lenguas todavía no domesticadas por alguna institución cultural o política, son muy numerosas", observa Guénée refiriéndose al siglo XIV;[9] y Goubert señala que todavía en el siglo XVII la mayoría de los súbditos del rey de Francia no hablaban francés. Existía un discurso social común en Bretaña o en Provenza, etcétera, pero no un discurso común a toda Francia.[10]

No siempre las relaciones interprovinciales son el monopolio de las "élites" administrativas, religiosas o mercantiles. Cuando la economía se enriquece con numerosos artesanos y luego con manufacturas; cuando la instrucción desborda el ámbito de los clérigos y llega al pueblo; y, *a fortiori*, cuando la naturaleza misma de la dominación política establecida incita al Estado a reducir los particularismos locales o a galvanizar al conjunto de la sociedad contra sus antiguos colonizadores o sus nuevos tutores imperialistas, la aspiración nacionalitaria se expande en la red secundaria y llega a repercutir más o menos sobre los ramales todavía dispersos de la red. El Estado "nacionaliza" cuanto puede captar: el estado civil, la justicia, las administraciones anteriormente locales, la Iglesia (cuando ésta es universal), los medios modernos de comunicación masiva (si ya existen), las empresas modernas del capital extranjero, etcétera. En este contexto, se inventa y se difunde una historia común que proporciona a la nación, todavía virtual, sus "mitos fundadores":[11] las genealogías principescas subliman a los ancestros supuestamente comunes de las tribus y de las etnias;[12] se "demuestra" la filiación

[8] Pierre Goubert, *L'Ancien Régime*, t. II, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 6.
[9] Bernard Guénée, *op.cit.*, p. 113.
[10] Pierre Goubert, *op.cit.*, p. 22.
[11] Élise Marienstras, *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, Maspero, 1976.
[12] Bernard Guénée, *Les généalogies entre l'histoire et la politique*, AESC, núm. 3, 1978, p. 450 y ss.

imaginaria con antiguos y poderosos imperios; se considera que las "victorias antimperialistas" resucitan antiguas naciones,[13] etcétera.

Sin embargo, la nación no madura realmente sino a partir del momento en que la población controlada por el Estado queda totalmente irrigada por una red convertida en un buen conductor del discurso estatal y capaz de portar un discurso mucho más integrador que los precedentes. En efecto, en este estadio las masas profundas de los países "despiertan", como dicen Lenin[14] y Gramsci,[15] pensando sobre todo en los campesinos. La administración omnipresente y uniformizada, la conscripción militar y la mezcolanza de la mano de obra operada por la industria, son poderosos "factores de nacionalización". La escuela se torna más poderosa todavía desde el momento en que se convierte en obligatoria, extirpa las "jergas" regionales[16] y extiende por doquier una misma "cultura primaria" por la que el estado-patria recibe el tributo que le es debido. El cine, la radio y la televisión permiten activar, a su vez, el *melting-pot* del lenguaje allí donde sea necesario (en los Estados Unidos, por ejemplo) y nutrir el discurso social común con imágenes e informaciones similares en todas partes.

Pero la nacionalización no es sólo un efecto cuasimecánico de las redes más modernas. La identidad común o englobante que ella produce presenta, en efecto, una nueva cualidad: la nación se ajusta al Estado, mientras que las identidades anteriores flotaban alrededor de éste, la mayor parte de las veces en una escala menor. Dicho más exactamente, las redes cinco y seis, permiten a los estados conectarse directamente con un discurso social común ajustado en lo sucesivo a su propia escala. De este modo, la nación no es de ninguna manera el catálogo de rasgos históricos y culturales codificado por Stalin[17] en una definición nada original. La lengua, los usos y costumbres, los dioses comunes, el territorio ocupado, el hábito de la vida en común, las tradiciones históricas o legendarias de ahí derivadas, y otras diversas características por el estilo, se encuentran, en dosis variables, en la definición de todas las identidades colectivas, desde la comunidad más "primitiva" hasta la más nacionalista de las naciones, porque se trata de rasgos que describen un discurso social común. La originalidad

[13] Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966.

[14] Lenin, *Œuvres choisies*, 2 Vols., Ed. Moscú, 1948, p. 677.

[15] Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, Gallimard, 1978, p. 398.

[16] Michel de Certeau, Julia Dominique y Jacques Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*, Gallimard, 1975.

[17] Stalin, *Le marxisme et la question nationale*, Éditions Sociales, 1949, p. 15.

de la nación no es la de ser tal discurso común sino la de ser un discurso adecuado al Estado, es decir, exactamente proporcionado a lo que el Estado controla.

De ahí la importancia ideológica de la revolución democrático-burguesa activamente realizada. Esta transformación política de tipo del Estado, que precede o acompaña a la maduración del proceso nacionalitario, infunde en el discurso social común una cálida adhesión al Estado, fuente de igualdad y libertad, no menos que de fraternidad. La derrota de un colonizador en una guerra de "liberación nacional" o en una revolución que deriva hacia una forma estatal-socialista, adquiere el mismo valor, mientras que, a la inversa, el retraso de la revolución democrático-burguesa y su realización "pasiva" —o la descolonización otorgada sin lucha ni movilización previas, o también la revolución estatal-socialista importada por la fuerza— privan a la nación de este resorte suplementario. Pues a las naciones les ocurre lo mismo que a las identidades englobantes precedentes: son modalidades históricas del discurso social común que se forjan en el crisol de las mutaciones internas y de las confrontaciones "internacionales" propias de una sociedad.

Conforme los hombres-en-sociedad recorren el itinerario comunidad-nación —en una marcha siempre sinuosa y llena de repliegues que deben ser examinados—, la idea que se hacen los unos de los otros también se modifica. Sus identidades diferenciales se manifiestan igualmente en el discurso social común. Como apunta Bourdieu, estas identidades se señalan por "el conjunto de actos sociales que, aun sin quererlo ni saberlo, traducen o traicionan a los ojos de los demás y, sobre todo de los extranjeros, una posición diferente en la sociedad".[18]

La diferenciación social va creciendo conforme la red se torna más compleja. Dicho de otro modo, los hombres que viven en común dentro de una misma red, se enriquecen con diferencias objetivas, cuyo inventario registran sumariamente los determinantes de la misma: efectos de la división social del trabajo, ampliación del círculo de intercambios, diversificación de los conocimientos, de las informaciones y de las imágenes comúnmente difundidas, mixtura de los hombres más activos, etcétera. (Anexo 1.)***

Pero esta diferenciación objetiva no se traspone mecánicamente en identidades diferenciales, fijadas y valorizadas como tales. Todos los aparatos que influyen contradictoriamente en el discurso social común, se dedican a organizar y a ordenar estas diferencias, con resultados que dependen de la inercia propia de la red.

[18] Pierre Bourdieu, *Condition de classe et position de classe*, Archives Européennes de Sociologie, núm. 2, 1966, p. 214.

***El autor se refiere a uno de los anexos insertados al final de este mismo volumen (N. del T.)

La génesis de las identidades diferenciales es tan oscura como la de las clases y la del Estado. Las comunidades más o menos "primitivas" que los etnólogos pueden conocer presentan, por lo general, además de las diferencias de funciones por sexo y edad, cierta diferenciación de los roles individuales, como los del jefe guerrero o los del chamán. Las diferenciaciones grupales más complejas, por clanes totémicos o según otras divisiones, parecen resultar del relajamiento de los vínculos de parentesco y alianza que acompañan el vacilante surgimiento de las clases y del Estado. Una discontinuidad histórica —que quizás nunca podremos explorar— separa estas diferenciaciones rudimentarias de los sistemas de identidades diferenciales, cuyos rastros se encuentran en las sociedades donde han madurado los primeros tipos de Estado sin las múltiples perturbaciones coloniales, mercantiles y "modernistas" que han acompañado la transformación de las comunidades "primitivas" observadas desde los siglos XVII al XIX. Tan es así que, por ejemplo, la tripartición que Dumezil ha detectado en la mayor parte del área indoeuropea,[19] sigue siendo de origen dudoso. Su sucesión, por el contrario, es abundante y bien conocida. En efecto, cualquiera sea su tipo de Estado, todas las sociedades anteriores al capitalismo industrial se presentan como sociedades explícitamente jerarquizadas en donde a menudo tres categorías principales resumen una estratificación social que siempre puede detallarse en subdivisiones más finas, evidentemente mejor conocidas en el ámbito de las clases superiores, que pesan mucho en la documentación de los historiadores.[20]

Sin embargo, es importante distinguir claramente entre las jerarquías delineadas por las ideologías cultas de los aparatos, y las jerarquías efectivamente reconocidas por el discurso social común. Adalléron de Laon, quien a principios del siglo XI reactualiza o reinventa el viejo esquema tripartita distinguiendo entre *oratores, bellatores et laboratores*,[21]**** procede como clérigo y no como sociólogo. No dice: los campesinos de la región laonesa piensan que la sociedad se compone de clérigos, guerreros y trabajadores, sino diserta sobre aquello que le parece ser el orden social querido por Dios.

De hecho, el juego concreto de las identidades diferenciales es, como el de las necesidades, extremadamente variado de una sociedad a otra. Puede ser objeto

[19] Henri Fugier, "Quarante ans de recherche sur l'idéologie indo-européenne: la méthode de M. Georges Dumezil", en *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1965, p. 358 y ss.

[20] Claude Nicolet, *Les classes dirigeantes romaines sous la République. Ordre sénatorial et ordre équestre*, AESC, núm. 4, 1977, p. 726 y s.

[21] Jacques Le Goff , *Pour un autre Moyen age*, Gallimard, 1978, p. 80.

****Orantes (clérigos), guerreros y trabajadores (N. del T.)

de investigaciones que detallen sus particularidades caso por caso. Pero aquí lo importante es reconocer la forma general del sistema de identidades diferenciales en los diversos tipos de sociedad. Desde este punto de vista, deben retener nuestra atención las sociedades con jerarquización explícita, no para comprender qué provoca esta jerarquización sino para especificar aquello que le da forma. En efecto, no es sorprendente que sociedades divididas en clases-estatuto claramente opuestas entre sí, sean comúnmente concebidas como una jerarquía: lo sorprendente será encontrar más tarde otras sociedades de clases múltiples y opuestas entre sí que tiendan, sin embargo, a ocultar sus diferencias bajo una común igualdad jurídica. En cambio, la forma de las jerarquías merece examen: ¿de dónde vienen las órdenes, castas, estados y demás rangos que expresan, en el discurso común, algo acerca de la articulación de las clases, pero nunca esta articulación en sí misma?

Entre las sociedades dotadas de un Estado que excede el simple cacicazgo, el sistema de identidades más arcaico es el de las castas. Marx relaciona este sistema con la "forma rudimentaria de la división social del trabajo"[22] e imputa su perennidad en la India al largo estancamiento cuasiautárquico de la aldea india. La explicación es insuficiente: no da cuenta de las mediaciones políticas e ideológicas que especifican a las castas, a partir de una situación económica que en muchas otras sociedades no produce castas. Louis Dumont aporta mayor claridad cuando destaca que las castas responden a una concepción religiosa,[23] pero también a una religión que no se confunde con el poder temporal.[24]

Pero más que reflexionar sobre las consecuencias duraderas que pueden tener sobre el discurso social común el déficit de Iglesia y el déficit de Estado, Dumont se limita a las particularidades del ejemplo indio.

El subcontinente indio es sólo el principal ejemplo de la sociedad de castas. Todas las sociedades poco irrigadas por el capital mercantil provienen de una división rudimentaria del trabajo social. Muchas de ellas valoran su identidad colectiva tachando de "impureza" a las tribus o etnias alógenas. Cuando tales elementos "impuros" se anexan y reducen a los trabajos que la etnia preponderante juzga menos dignos, ya se han juntado los elementos para una "castificación". Las "élites" que sirven al poder —particularmente oficiales y sacerdotes—, los hom-

[22] K. Marx y F. Engels, *L'idéologie allemande*, Éditions Sociales, 1953, p. 71.

[23] Louis Dumont, *Homo hierarquicus*, Gallimard, 1966 (citado según la edición de bolsillo Paladin, 1972, p. 105).

[24] *Idem*, p. 111.

bres de la etnia principal y los alógenos condenados a trabajos ingratos, viven yuxtapuestos, pero separados por toda la "ritualización de la vida cotidiana".[25]

Tales castas en formación se observan con frecuencia, por ejemplo, en el Oriente, donde ha madurado el judaísmo antiguo.[26] Éstas son poderosamente reforzadas cuando una religión efectivamente difundida consagra los usos que separan a las castas, favoreciendo al mismo tiempo una cierta homogeneización del discurso común en los diversos segmentos todavía dispersos de una red, y lo que es más, en las diversas sociedades en donde en el curso de los siglos se extravasa una población "encastada".

Sin embargo, para que las castas puedan mantenerse por largos periodos, como en la India, se requiere que el discurso común esté siempre protegido de las corrosiones y pueda fijarse. Una Iglesia centralizada y ligada al Estado tendría que buscar todo el tiempo la "racionalización" de los ritos y de las creencias para adaptar su religión a las transformaciones sociales. Una Iglesia mucho más extendida abandona a la inercia del discurso común la preocupación por adaptarse cueste lo que cueste. En la India, este déficit de Iglesia se encuentra reforzado por un déficit de Estado. Las dinastías que se suceden y se yuxtaponen durante milenios sobre la misma base tributaria y poco mercantil, son mediocres "constructoras de Estado". La organización tributaria y el sistema de castas que "clasifica" cómodamente a los pueblos conquistados, dispensan generalmente de la esclavitud, así como de las guerras y del comercio de aprovisionamiento que éstas requieren. La volatilidad de los estados perjudica a la "racionalización" burocrática, a diferencia de China, que apuntala de este modo su imperio. El comercio "encastado" casi no estimula al Estado y no contribuye, por tanto, a la normalización jurídica de las relaciones sociales.

En ausencia de este conjunto de condiciones, las castas no pueden durar ni tampoco cristalizarse.[27] La jerarquía social se expresa entonces en categorías, en las cuales, bajo una terminología muy variada, se halla en operación una arquitectura diferente. En las redes 1 y 2 el sistema de identidades diferenciales se ordena a partir de uno o dos puntos principales de referencia: siempre los poderosos y, con frecuencia, los no libres. Los poderosos son visibles localmente y extraen su prestigio del servicio al príncipe (incluida su Iglesia) y de sus considerables propiedades. Los no libres proporcionan a la jerarquía su pedestal,

[25] Romila Thapar, *A History of India*, vol. 1 (ver núm. 400), Penguin, 1966, p. 37 y ss.
[26] Max Weber, *Le judaïsme antique*, Librairie Plon, 1970.
[27] Georges Balandier, *Anthropologie politique*, PUF, 1967.

aunque su categoría pueda diferenciarse ulteriormente si la esclavitud o la servidumbre se irisan de transiciones masivas y, por tanto, visibles. Entre estos dos límites, las familias libres, pero no "poderosas", se conciben como pueblo ordinario —eventualmente como "ciudadanos"—, pero con subdivisiones en donde el origen tribal, la actividad, la fortuna y a veces la religión desempeñan un papel. En las sociedades tributarias, este sistema dominante ternario se estrecha, en la medida en que los no libres están ausentes o son escasos.

Varios elementos, todavía ignorados o invisibles en las redes rudimentarias, se tornan activos cuando se produce la interconexión entre "terruños" o "patrias chicas". En efecto, conforme la acción homogeneizadora de la religión se hace sentir con mayor intensidad, se manifiestan en el discurso social común la diferencia entre campesinos y artesanos, la eventual especialización de los comerciantes, la presencia menos rara de los ejércitos y de los agentes del príncipe y, en fin, un conocimiento menos impreciso de las jerarquías internas de los poderosos. El sistema de identidades diferenciales se enriquece necesariamente con matices: el eje ciudad/campo se añade al eje poderosos/no-libres (o pueblo menudo), y se perfilan otros ejes transversales para identificar a las "élites" del Estado, de la propiedad, del capital mercantil y de las actividades intelectuales, o para clasificar las categorías laborales del pueblo. A partir de ahí, como lo observa Finley, se despliega en las sociedades antiguas más complejas el "espectro completo" de las posiciones sociales.[28]

Paralelamente a esta diversificación del sistema de "rangos", ciertos estados, estimulados por una intensa actividad mercantil y por su propia "racionalización" burocrática, practican más que otros la "normalización" jurídica de las relaciones sociales. Desde entonces, una parte creciente de la jerarquía social se enriquece con "privilegios" explícitos: nobiliarios, eclesiásticos, corporativos, etcétera. Pero esta duplicación jurídica de ciertas "condiciones" transformadas en "órdenes" o "estados", no petrifica al sistema de "rangos". En efecto, a diferencia de las castas, los "rangos" se mantienen en constante movilidad porque tienen por soporte un discurso común incesantemente retrabajado por el Estado, la Iglesia y demás aparatos ideológicos. La adaptación puede ser lenta y debe soslayar a menudo las costumbres distintivas (actividades que "derogan", obstáculos al *connubium*, etcétera) y los "privilegios" establecidos, pero pese a todo se opera: la fortuna abre el acceso a la nobleza a través de la adquisición de tierras, cargos o títulos; se abren a la nobleza lucrativas profesiones no "derogatorias"; el "hambre de tierras" no

[28] Moses I. Finley, *L'économie antique*, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 51.

perdona ni a los "burgueses" de las ciudades ni a los campesinos enriquecidos; y, a la inversa, las grandes compañías, la piratería, las aventuras en tierras lejanas, los retiros eclesiásticos y el vagabundaje urbano, reclasifican de hecho a los desamparados de todas las "condiciones". Para quien lo observa a lo largo de varias generaciones, el sistema de "estados" es móvil, sin ninguna rigidez hereditaria semejante a la de las castas.

Cuando las transformaciones sociales —de las cuales estos movimientos son la espuma— adquieren una amplitud suficiente para convertir la red en un entramado cada vez más tupido, el derecho de los "privilegios" es sometido a dura prueba. El derecho, que endurecía las identidades diferenciales, acaba por negarlas de manera más o menos brutal, según la revolución democrático-burguesa se lleve a cabo activa o pasivamente. Allá en el trasfondo de todo esto, la expansión del capitalismo manufacturero, y luego industrial, opera como igualador: los rangos y estados superiores se juzgan cada vez más con base en la fortuna, y las condiciones inferiores se cotizan en el mercado de trabajo. Se afirma por doquier la lógica del valor de cambio. La igualdad de los ciudadanos, propicia a la maduración de la nación, no basta, sin embargo, para borrar el sistema de identidades diferenciales, ya que las diferencias de fortuna, de actividad, de origen, de credo, etcétera, permanecen activas y pueden percibirse claramente en el discurso social común. Pero el fin de los "privilegios" acrece la maleabilidad de este sistema: las "condiciones" varían al ritmo de las transformaciones sociales, ya de por sí aceleradas, sin que ninguna defensa jurídica alcance a retardar este movimiento. La movilidad y la maleabilidad se conjugarían para desplegar indefinidamente la gama de "distinciones" identitarias, si no fuera por la progresiva maduración de las ideologías de clase. Otrora, el discurso religioso del orden divino y el discurso jurídico de los "privilegios" influían sobre el discurso social común. De ahora en adelante otros discursos, emanados de asociaciones políticas y sindicales, penetrarán en el discurso común para revelar —con precisión variable y nunca perfecta— la presencia de las clases bajo las "condiciones".

Una revolución tan activa como la que se inicia en Francia en 1789, es eminentemente favorable a esta transformación. Las asociaciones jacobinas y otras similares hicieron estallar al Tercer Estado —un cuerpo electoral que reunía a las "condiciones" poco o no privilegiadas para la designación de representantes en los estados generales— en clases bien precisas: una "burguesía" cuya genealogía[29]

[29] Robert Fossaert, "La théorie des classes chez Guizot et Thierry", en *La Pensée*, núm. 59, enero-febrero, 1955.

será rastreada por los historiadores a principios del siglo XIX; un campesinado en cuyo seno los acontecimientos revolucionarios provocan un esbozo de toma de conciencia",[30] y un pueblo de *sans culottes*. Pero sea que la revolución burguesa haya sido o no activa, es la concentración industrial de la nueva clase obrera en expansión la que se muestra más propicia a la maduración de nuevas luchas sociales —la huelga recurrente y ya no la revuelta ocasional—,[31] así como también las nuevas asociaciones pretendidamente de clase, y que, con desviaciones y retardos, incitan a otras clases a organizarse más o menos como tales.

"Pertenece a la esencia de toda sociedad precapitalista no dejar nunca que se manifiesten con plena claridad (económica) los intereses de clase", observa Lukács.[32] Sin embargo, es necesario evaluar la innovación que se produce sin confundir las ideologías especializadas ,que las asociaciones "de clase" difunden entre sus públicos, y las nuevas identidades diferenciales que se banalizan efectivamente en el discurso social común y permiten a las clases existir "dos veces: una vez objetivamente, y otra vez en la representación social más o menos explícita que los agentes se hacen de ellas, representación que constituye, a su vez, un motivo de luchas".[33]

Con algunas variantes, las asociaciones "de clase" se dedican, como lo deseaba Marx, a "hacer que la opresión real se torne más dura todavía, añadiéndole la conciencia de la opresión",[34] a menos que, puestas al servicio de otras clases distintas del "proletariado", estas asociaciones tiendan a legitimar "la opresión real" exaltando los beneficios de la libre empresa y del mercado, o batallando también por otros intereses. Alrededor de estas asociaciones se constituyen y confrontan públicos más o menos "conscientes y organizados".

En las luchas sociales abiertas, en los procesos electorales y debates de ideas más diversos, estos públicos vehiculan, con diferente éxito, las doctrinas de sus respectivas asociaciones. También se expanden más o menos, en tanto públicos especializados y, sobre todo, enriquecen poco a poco el discurso común con puntos de referencia y criterios nuevos. Cierta idea de las clases, de sus contornos y relaciones, impregna al sistema de las identidades diferenciales.

[30] Paul Bois, *Paysans de l'Ouest*, Flammarion, 1971, p. 288.

[31] Michelle Perrot, *Les ouvriers en grève-France 1871-1890*, vol. 2, Mouton-De Gruyter, 1974.

[32] Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Les Éditions de Minuit, 1960, p. 78.

[33] Pierre Bourdieu, *La distinction-critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 62.

[34] Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Éd. Costes, 1946, p. 89.

Para simplificar el análisis, los párrafos precedentes han tratado de acortar el camino al máximo reteniendo sólo lo esencial. En realidad, las identidades englobantes y diferenciales no se desarrollan separadamente. Queda por establecer todavía su dialéctica, en la certeza de que, en ninguna sociedad, ni las unas ni las otras pueden seguir la progresión cuasilineal descrita. El itinerario comunidad-nación se presenta en todas partes con abundantes repliegues que dejan también su marca en la maduración de las identidades diferenciales.

[...]

El cuadro que resume los análisis precedentes es necesariamente esquemático, ya que reduce un desarrollo identitario, rico en infinidad de variantes, a sólo algunos puntos de referencia esenciales. Sin embargo, no debe de sorprender a nadie constatar que las ideologías especializadas que duplican las identidades englobantes o diferenciales no hayan sido evocadas aquí. En toda sociedad, el Estado, los aparatos ideológicos o los cuasiaparatos de la red secundaria bordan sus variaciones sobre el tema de las "identidades". Una orden ecuestre puede ensalzar el "orden" nobiliario; una Iglesia o un Estado puede difundir alguna concepción de los tres órdenes, sin plegar por ello la diversidad real de los "estados" a este modelo.[35] Los nacionalismos más diversos pueden asignar a la nación características que son o no las suyas. Las "condiciones" que en las sociedades modernas se ordenan en un sistema de "clases", no se organizan, sin embargo, según los esquemas doctrinarios de los partidos empeñados en tornar "consciente de sí misma" alguna que otra de entre ellas. En síntesis, las identidades que se manifiestan de manera efectiva en el discurso social común, no deben confundirse nunca con los discursos que tienden a influenciarlas.

Esta llamada de atención vale sobre todo para los discursos de inspiración marxista sobre las clases y sus luchas. También pudiera valer para las reflexiones marxistas sobre la nación, pero habrá que esperar el siguiente volumen para juzgar acerca de ello, pues falta examinar las determinaciones que las naciones y las demás identidades colectivas englobantes reciben de los diversos sistemas mundiales, dentro de los cuales los estados se confrontan.

En relación con las clases, la investigación llevada a cabo hasta ahora nos proporciona cuatro puntos de referencia principales: 1) la infraestructura material de la producción, del poder y la ideología, ordena a los hombres en una estructura de "clases-estatuto"; 2) los hombres así clasificados conciben sus posiciones so-

[35] Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Age*, Penguin, 1976, p. 54.

Las identidades

Estado de la Red	Identidades englobantes	Identidades diferenciales	Repliegues y variantes	Otros términos de referencia
Red 1 Aldeas dispersas	Comunidad Tribu	"Rangos" expresados en forma de "estados" o cristalizados en "castas"	Minorías tribales, étnicas y confesionales diferencialmente asociadas al sistema de "rangos" u ordenadas en "subcastas"	FE***** 2/4/6/ Estado 2/3/5/
Red 2 "Pequeñas regiones" ("pays")	Etnia			FE 3/5/7/8/9/14/ Estado 2/4/6/7/8/12
Red 3 Racimo de "regiones" ("pays")	"provincias"		Minorías étnicas de hombres libres. Eventualmente etnias subordinadas como clases inferiores. Eventuales prematuraciones nacionalitarias	
Red 4 Entramado en formación	"nacionalidades"	"condiciones" generalmente ordenadas en un "sistema de clases"		FE 10/16/17 Estado 9/13/14
Red 5 Entramado	Nación		Multinacionalidad combatida u organizada. Clases eventualmente divididas por nacionalidades o por distinciones racistas de los inmigrados, etcétera	FE 10/11/12/16/17 Estado 9/10/11/13/14
Red 6 Doble entramado				FE 11/12/16/17/18 Estado 10/11/13/14

ciales en el discurso social que les es común, mediante un sistema de identidades diferenciales; las identidades expresadas en términos de "clase" constituyen

*****Abreviatura de formación económica. Las cifras remiten a las tipologías históricas que aparecen en los tomos 2 y 5 (N. del T.)

sólo una de las formas, históricamente la más reciente, de dicho sistema; 3) entre los aparatos (aparatos de Estado, aparatos ideológicos, empresas) que contribuyen, de manera deliberada o no, a las modulaciones del discurso social común identitario, están los partidos, los sindicatos y otras asociaciones cuya acción y doctrina tienden, con mayor o menor eficacia, a promover las identidades de "clase" y hacer que correspondan a la estructura efectiva "clases-estatuto"; 4) entre las ideologías eruditas que se proponen explicar la sociedad, hay algunas —sean o no de inspiración marxista— que se dedican a reconocer, a) la estructura de las clases-estatuto, b) el juego de las identidades diferenciales, c) la acción y la doctrina de los aparatos que despliegan una estrategia "de clase", d) o, en fin, la totalidad o una parte de las interrelaciones entre esos diversos niveles de análisis. Estas ideologías eruditas pueden estar ligadas de diferentes modos con las acciones y doctrinas aludidas en c): influencia difusa, interdependencia sistemática, subordinación de d) a c), etcétera.

[...]

Pluralismo cultural y cultura nacional*

El debate sobre la cultura nacional, tan viejo en México como la idea misma de nación, ha tocado siempre las siguientes cuestiones sin alcanzar a resolverlas de manera satisfactoria:

- Cómo crear una cultura nacional. La premisa necesaria es que tal cultura no existe: es un proyecto al que los habitantes del país se acercarán paulatinamente, unos con mayor celeridad que otros.
- Cómo integrar en esa cultura nacional los elementos necesarios que proceden de diversas culturas preexistentes. Dado que no se forja en el vacío, los elementos constitutivos iniciales (los ladrillos para edificar la nueva cultura nacional) deben tomarse de donde estén, en primer término, de las diversas culturas existentes en el país. Como la creación de una cultura no es un proceso natural sino social, esto conlleva la necesidad de decidir, de acuerdo con ciertos criterios, qué tiene valor y qué no lo tiene dentro de los acervos culturales disponibles, con lo cual se llega a un punto más del debate:
- Quién decide acerca de la cultura nacional.

Antes de echar una astilla más en la hoguera de la polémica, bien vale la pena hacer alguna referencia a la realidad tal como se nos muestra.

México nunca ha sido culturalmente unificado. No digamos ya desde su constitución como nación independiente; ni siquiera sólo desde la imposición del régimen colonial español: hasta donde alcanzan los datos y los indicios de la historia más remota, en el territorio que hoy llamamos México nunca ha existido nada semejante a una cultura única o unificada.

Al parecer, los pueblos expansionistas de la época precolonial, forjadores de vastos dominios que controlaron militar y económicamente, nunca pusieron particular empeño en alcanzar la unificación cultural de los pueblos dominados. Más bien actuaron a la inglesa, mediante el empleo de una especie de *indirect rule* que se apoyaba en los señores locales, con quienes a veces —a diferencia de los ingleses— no dudaban en establecer alianzas matrimoniales. Aunque el idioma nahua alcanzó una amplia difusión como lengua franca, útil sobre todo para el comercio, nada indica que se haya intentado imponerla en sustitución de las centenas de lenguas que seguían empleándose cuando la invasión europea.

*Guillermo Bonfil Batalla. Tomado de *La Semana de Bellas Artes*, núm. 104, 28 de octubre de 1981.

El régimen colonial, cualquier régimen colonial, es por definición contrario a la unificación cultural. Está en su propia y más profunda naturaleza el marcar y remarcar la diferencia de cultura que separa a los buenos (es decir, los colonizadores) de los malos (esto es, los colonizados). Ideológicamente la empresa colonial se presenta como impulso redentor y civilizador; el colonizador cumple su destino iluminado al conducir por el buen camino a los colonizados. Y el buen camino es sólo uno: el suyo. De ahí la evangelización, la imposición de nuevas formas de familia, de trabajo, de gobierno. Pero todo con límites, porque si culminara la empresa civilizadora, si el salvaje dejara de serlo y el gentil se convirtiera, la colonización perdería su razón de ser, aquella que la justifica ideológicamente y atenúa los intermitentes atisbos de mala conciencia. De manera que la distinción entre indios y no indios debe seguir, y a la par con las medidas indispensables tendientes a facilitar la comunicación y la expropiación del trabajo y sus productos, se le implantan otras que actúan en sentido contrario: prohibiciones, como la de dedicarse a ciertas ocupaciones o trasladarse a ciertos sitios, o imposiciones como la de vestir de tal o cual manera, caminar solamente a pie y pagar el tributo en ciertas especies y no en otras. De alguna forma hay que seguir siendo indios (esto es, colonizados) y parecerlo; para nuestra materia esto se traduce como tener una cultura diferente.

No podemos detenernos mucho en la historia. El turbulento siglo pasado en el que se estrenó la nación independiente, escasamente tuvo tiempo para preocuparse de estas cuestiones; el problema mayor era sobrevivir como nación y, naturalmente, estar donde se tomaban las decisiones y se gozaban los privilegios vacantes. Pero el mundo, como decía el locutor de algún viejo noticiero, sigue su marcha. Y por encima —o por debajo, si se quiere— de facciones, banderías y rivalidades, ocurrían procesos que vienen al caso para nuestro tema. Por ejemplo, el despojo de tierras comunales que eliminó la base territorial y productiva de muchas ciudades indígenas y lanzó a sus integrantes a demostrar ante los ojos del mundo que el liberalismo económico no era sólo una etapa superior sino también necesaria de la historia. Aunque ellos ni lo creyeran ni lo quisieran y fueran, en cambio, los únicos en pagar los platos rotos. Muchos dejaron, efectivamente, de ser indios; abandonaron su lengua, su indumentaria y su vida en comunidad y fueron a las haciendas o las ciudades, convertidos en flamantes mexicanos. Engrosaron las filas de los mestizos, cuyos orígenes se remontan a los albores de la colonia, modificaron en algo la manera de expresar su antigua visión del mundo y se dedicaron a crear lo que hoy llamamos las culturas regionales y populares.

La revolución los recogió a todos y se propuso, explícitamente, construir la cultura nacional mexicana como una síntesis armónica y prometedora del país que renacía. El proyecto ha implicado, como se mencionó, la creación de una cultura nacional a partir de dos herencias fundamentales: la española y la indígena. Este sería un país mestizo, tanto en lo biológico (la raza cósmica) como en lo cultural. Respondería a un nuevo llamado, a las urgencias de una nueva época; sería continuación, pero fundamentalmente creación. La fusión de culturas era, tan sólo, un paso necesario para dar a luz algo totalmente nuevo.

En términos concretos y en el nivel de la creación artística y la reflexión filosófica, la primera etapa del México surgido de la revolución se manifestó en las corrientes nacionalistas (en música, pintura, literatura, danza y otras expresiones artísticas) y en la reflexión filosófica y política sobre el mexicano y sus esencias. Los logros no son despreciables. Tal vez nunca, como entre los veinte y los cuarenta, haya habido en el campo de las artes y del pensamiento una posibilidad más cercana a un verdadero proyecto de cultura nacional unificada. Pero (y no entremos aquí a discutir causas ni culpas), el esfuerzo abortó. El seudocosmopolitismo de los años cincuenta perdura aún; y el fuego, la pasión que animó a Covarrubias, a Diego, a Chávez y a tantos otros, formó cenizas que —no todas— reposan en la rotonda de los hombres ilustres.

Fuera del arte, fue el indigenismo la acción revolucionaria a la que se encomendó la creación de la cultura nacional. Más de cincuenta años de política gubernamental encaminada a "incorporar" o a "integrar" a los indios y en 1980 hay más hablantes de lenguas indígenas de los que se registraron en 1921. "Los muertos que habéis matado gozan de cabal salud".

El gran recurso, más amplio en escala y en expectativas, fue la educación. Una escuela universal, uniforme para todos los mexicanos, capaz por sí misma de provocar la anhelada unificación cultural. Se ignoró, quizás, que el mensaje educativo, como cualquier otro, produce efectos no sólo en función de quien lo emite sino también de quienes lo reciben. Y que cada quien asimila, interpreta o reinterpreta el mismo mensaje a partir de lo que tiene, es decir, de su propio esquema cultural. De tal manera que a igual mensaje no resulta necesariamente igual efecto. (Dejando de lado, por supuesto, la consideración sobre las diferencias y desniveles entre una escuela de monjas de San Ángel y la escuela de un solo maestro en cualquier localidad perdida en la Sierra Mazateca.)

Agreguemos aquí la desigualdad del desarrollo económico que caracteriza al sistema imperante. No sólo hay avance desigual, sino, ante todo, empobrecimiento de unos muchos y enriquecimiento de otros cuantos. Enriquecimiento mone-

tario, por supuesto, pero también de oportunidades, de experiencias, de la realidad inmediata que de alguna forma determina la visión del mundo que cada quien posee. Y esto no en términos individuales sino en tanto grupos sociales. Muchos vectores apuntaron en contra del impulso revolucionario por construir una cultura nacional.

Pero hay algo más. En una situación como la mexicana, plantear la construcción de una cultura nacional unificada significa, inevitablemente, excluir a la mayoría. Porque esa cultura nacional es proyecto, no realidad presente; porque ese proyecto lo imaginan algunos y lo sostienen otros, pero de ninguna manera recoge la condición cultural de todos, ni siquiera de quienes son más; porque, en tanto proyecto propuesto por algunos implica que todos los demás están fuera, que deben acceder a la cultura nacional porque, como son, no forman parte de ella. Digámoslo así: esta es la cultura nacional, esta nuestra lengua, estos nuestros valores, nuestros anhelos, nuestras maneras de actuar y de sentir, nuestra forma distintiva de entender el mundo y de hacer las cosas. Todo esto, que sólo tienen o en lo que creen sólo quienes decidieron el proyecto de la cultura nacional, está ausente en la inmensa mayoría. Para ser mexicanos, en el cabal sentido cultural del término, deben dejar de ser lo que son y adoptar la cultura nacional. La empresa que se echa a cuestas la nación para construirse a sí misma está fuera de toda proporción porque no se acepta construir con lo que hay, sino a partir de cero. Paradójicamente, pues, la intención de construir una cultura nacional capaz de abarcar a todos los mexicanos, ha resultado en la exclusión de la mayoría; más todavía, esa exclusión se renueva constantemente, al ritmo en que cambia el proyecto y los contenidos concretos que se proponen para definir la cultura nacional: entre las previsiones de Vasconcelos y las exigencias culturales de un México petrolizado, hay tanta distancia como si se tratara de dos culturas diferentes, y las capas, sin duda cuantiosas, que avanzaron por la senda vasconcelista y sus escuelas están hoy tan lejos del nuevo proyecto de cultura nacional como lo estaban al inicio de la escuela rural mexicana: esos grupos sociales cambiaron, pero cambió más el proyecto de cultura nacional y la distancia entre ambos volvió a establecerse.

Como asunto a debate proponemos aquí un punto de partida diferente, que no elimina —por supuesto— los problemas, pero sí permite afrontarlos de otra manera, tal vez más apegada a nuestras necesidades y recursos. La alternativa estaría dada por el reconocimiento del pluralismo cultural, no como un obstáculo a vencer sino como un recurso fundamental e imprescindible para la construcción del México deseado. Al invertir la óptica es necesario reformular el concep-

to mismo de cultura nacional porque la admisión del pluralismo como un componente del proyecto cultural del país impide suponer una cultura nacional que vaya más allá de ciertos elementos comunes capaces de aglutinar a los diversos grupos culturales en el seno del Estado nacional. En esta situación, el concepto de cultura nacional debería ser diferente del usualmente manejado: la cultura nacional no puede ser otra cosa que el espacio para el encuentro y el diálogo entre las diversas culturas que conviven en el país.

Conviene precisar brevemente estos puntos. ¿Por qué la diversidad cultural puede entenderse y gestionarse como un recurso y no como un obstáculo? Pueden aducirse varias razones, pero me concretaré a dos que considero particularmente relevantes. Una cultura es experiencia histórica acumulada; se forja cotidianamente en la solución de los problemas, grandes o pequeños, que afronta una sociedad. La cultura consta de prácticas probadas y del sistema de conocimientos, ideas, símbolos y emociones que le dan coherencia y significado. En este sentido, la existencia de diversas culturas es como un arsenal multiplicado de recursos para la sociedad en su conjunto. La tendencia actual en la formación de una cultura dominante en México (y pongo énfasis al hablar de cultura *dominante* y no de cultura nacional) revela que se trata de una cultura excluyente, no de un proyecto que incorpore la diversidad de experiencias históricas que, por fortuna, todavía están vivas en México. Esto significa, en otros términos, que estamos manejando un proyecto cultural que tiende a empobrecer los recursos culturales del país. Tal vez un ejemplo simple ayude a entender mejor lo que intento señalar: los mayas de Quintana Roo saben manejar los recursos de la selva tropical húmeda como parte de su herencia cultural; en el proyecto de cultura nacional vigente, ese conocimiento no es rescatable: ni se incorpora a la nueva cultura nacional ni se admite que los mayas lo continúen empleando. Esto es, lisa y llanamente, empobrecimiento cultural, y como este caso podrían citarse centenas. Y no se trata de que esas prácticas culturales queden como están (olvidando su congelamiento durante casi cinco siglos de dominación colonial), sino que la construcción de nuestro nuevo manejo de los recursos de la selva tropical húmeda se genera a partir de la experiencia milenaria de los mayas y no, como se ha hecho, mediante un costoso esfuerzo por sustituir estas capacidades por otras que importamos como si estuviéramos —ya lo dije— a partir de cero.

Si vuelvo a un símil burdo diré que para construir el edificio de la cultura mexicana necesitamos ladrillos (es decir, experiencias culturales existentes): ¿los importamos, como es la tendencia actual, o aprovechamos los que ya están aquí, que son diversos, múltiples, adecuados a situaciones y ambientes concretos y

que, finalmente, han probado su eficacia al permitir la sobrevivencia de los pueblos que los han usado? Cultura: capital intangible; pluralidad de culturas: mayor capital disponible.

Un segundo argumento a favor. La construcción del futuro no puede ignorar la situación presente. Seremos, a partir de lo que somos. Y somos un país étnica y culturalmente plural. Queremos un país democrático en donde todos participen; pero actualmente pretendemos que millones de mexicanos participen al margen de su cultura, de su realidad histórica, de su forma de existencia social. Es como decir: "participa, pero antes reniega de ti mismo, muere como experiencia humana; si no lo haces no puedes participar". Voy a esto: la única manera de que un grupo social participe en la construcción de una nueva sociedad, es a partir de su propio ser histórico y cultural: es en ese contexto donde podrá crear, proponer iniciativas, resolver problemas. No hay democracia posible si se niega este derecho primordial. Y cuando afirmo esto, no estoy pensando que las culturas indias, de los campesinos o de otros sectores del pueblo mexicano, deban ser siempre tal como son hoy. Toda cultura es dinámica por naturaleza y si muchas culturas tradicionales dan la apariencia de estar estancadas, eso es, ante todo, el resultado de un proceso secular de dominación que les ha negado cualquier espacio y cualquier posibilidad de desarrollo propios. Pero la potencialidad existe y el problema no está en la diversidad sino en que se ha impedido el florecimiento de esa diversidad.

La cultura nacional no puede ser otra cosa que la organización de nuestras capacidades para convivir en una sociedad pluricultural, diversificada, en donde cada grupo portador de una cultura histórica pueda desarrollarse y desarrollarla al máximo de su potencialidad, sin opresión y con el estímulo del diálogo constante con las demás culturas. No es pues, la cultura nacional, un todo uniforme y compartido, sino un espacio construido para el florecimiento de la diversidad. En esa forma, la cultura nacional será el campo fértil y el marco de apoyo que estimule y alimente la iniciativa y creatividad culturales de todos los mexicanos, sin exigir a las mayorías abandonar para ello el capital intangible que poseen, formado dramáticamente al paso de los siglos.

Una política cultural orientada en este sentido tendría frente a sí tareas enormes porque la construcción del espacio para el pluralismo implica la modificación de las relaciones que actualmente vinculan, de manera asimétrica, a las diversas sociedades y pueblos que forman la sociedad mexicana. Significa romper la dominación económica, social e ideológica que ha mantenido un sector minoritario de la sociedad frente a los grupos con culturas diferentes. Significa descen-

tralizar efectivamente no sólo los servicios sino, ante todo, las facultades de decisión, porque cada sociedad debe estar en condiciones de gestionar su propia cultura. Significa un esfuerzo constante por devolver y ampliar el control que cada comunidad cultural debe ejercer en el ámbito de su propia cultura. Significa, en fin, destrozar moldes muy arraigados de pensamiento que nos llevan a suponer que al pueblo hay que llevarle cultura porque no la tiene, en vez de aceptar el hecho evidente de que los cimientos fundamentales de nuestra posible cultura nacional están precisamente ahí, en las capas populares que ejercen día a día una cultura que les permite identificar sus problemas e instrumentar soluciones con base en sus propios recursos.

Termino aquí y sólo deseo subrayar un punto general: en México no hay una cultura nacional, pero esto no se debe a la existencia de diversas culturas sino a nuestra incapacidad de crear el espacio adecuado para su convivencia. Grandes fuerzas, nacionales e internacionales, juegan hoy en contra de un proyecto de pluralismo cultural: éste sólo cuenta con el respaldo de ser una necesidad histórica ante la que no podemos cerrar los ojos.

VII Memoria colectiva

La identidad cultural, de la que se ocupaban los textos de la sección precedente, remite necesariamente al problema de los orígenes que, a su vez, conduce a la problemática de la memoria colectiva.

Se trata de uno de los tópicos predilectos de la escuela francesa de sociología, desarrollado particularmente por Maurice Halbwachs, el autor clásico en la materia, a quien prolonga con gran solvencia Roger Bastide en sus estudios sobre la memoria e identidad afrobrasileñas.

Un destacado historiador contemporáneo, Enrique Florescano, ilustra brillantemente en su libro clásico, *Memoria mexicana,* no sólo la problemática de la memoria colectiva entre los pueblos étnicos originarios, sino también la lucha de los criollos en la época de la conquista por apropiarse de esa memoria en vista de la construcción de una identidad propia que los distinguiera de los peninsulares.

La lucha por la apropiación de la memoria colectiva, lejos de quedar confinada en el ámbito de la historia o de la etnoantropología, constituye un asunto de candente actualidad política.

Finalmente, dentro de esta secuencia, Enrique Rajchenberg y Catherine Héau-Lambert presentan en un trabajo multicitado, que mereció ser traducido en diferentes lenguas, un brillante análisis sobre la apropiación de los símbolos de la memoria popular campesina por parte del movimiento neozapatista en Chiapas.

Los marcos sociales de la memoria*

[...]

Oposición final entre la memoria colectiva y la historia

De lo anterior se desprende que la memoria colectiva no se confunde con la historia, y que la expresión "memoria histórica" no es la mejor que se haya escogido, ya que se asocian dos términos opuestos en más de un punto. La historia es, sin duda, la recopilación de hechos que han ocupado el lugar más importante en la memoria de los hombres. Pero leídos en los libros, enseñados y aprendidos en la escuela, los acontecimientos pasados fueron escogidos, reunidos y clasificados según necesidades o reglas que no eran las que se imponían a los círculos de hombres que conservaron por largo tiempo el depósito vivo de la memoria de esos acontecimientos. Porque, en general, la historia no comienza sino ahí donde termina la tradición, momento en el cual se extingue o se disgrega la memoria social. Mientras subsiste un recuerdo, es inútil fijarlo por escrito e incluso fijarlo pura y simplemente. Asimismo, la necesidad de escribir la historia de un periodo, de una sociedad e incluso de una persona, no surge sino cuando están demasiado lejos en el pasado como para tener todavía la posibilidad de contar con muchos testigos que conserven algún recuerdo de los mismos.

Cuando la memoria de una serie de acontecimientos ya no tiene por soporte a un grupo —el implicado en ellos o que haya padecido sus consecuencias, o bien el grupo que haya asistido a dichos acontecimientos o recibido un relato vivo de los mismos, de parte de los principales actores y espectadores—, cuando esta memoria se dispersa en los espíritus de algunos individuos aislados en sociedades nuevas a las que estos hechos ya no interesan porque les resultan decididamente exteriores, entonces el único medio de salvar tales recuerdos es fijarlos por escrito en un relato continuado, ya que mientras las palabras y los pensamientos mueren, los escritos permanecen. Si la condición necesaria para que haya memoria es que el sujeto que recuerda, sea éste individuo o grupo, tenga el sentimiento de que se remonta a sus recuerdos en un movimiento continuo, ¿cómo podría ser la historia una memoria, puesto que existe una solución de continuidad entre la sociedad que lee esta historia y los grupos testigos o actores en otros tiempos de los acontecimientos ahí consignados?

*M. Halbwachs. Tomado de *Les cadres sociaux de la mémoire*, PUF, París, 1950, primera edición póstuma, pp. 68-79, 162-165. Traducción de Gilberto Giménez.

Por supuesto, uno de los objetivos de la historia puede ser precisamente tender un puente entre pasado y presente, y restablecer esa continuidad interrumpida. Pero ¿cómo recrear las corrientes de pensamiento colectivo que tomaban impulso apoyándose en el pasado, cuando sólo se puede intervenir sobre el presente? A través de un trabajo minucioso, los historiadores pueden encontrar y sacar a luz una serie de hechos, importantes o pequeños, que se suponían definitivamente perdidos, sobre todo si tiene la suerte de descubrir memorias inéditas. Sin embargo, cuando, por ejemplo, las *Memorias de Saint Simon* se publican a principios del siglo XIX, ¿se puede decir que la sociedad francesa de 1830 volvió a establecer realmente contacto, un contacto vivo y directo, con el final del siglo XVII y los tiempos de la Regencia? ¿Qué pasó con estas *Memorias* en las historias elementales, las leídas por un número considerable de hombres para crear estados de opinión colectivos? El único efecto de tales publicaciones es hacernos comprender hasta qué punto estamos alejados de quien escribe y de aquellos a quienes él describe. No basta con que algunos individuos dispersos hayan consagrado a esta lectura mucho tiempo y atención para derribar las barreras que nos separan de esa época. El estudio de la historia así entendida está reservada sólo a algunos especialistas, e incluso si existiera una sociedad de lectores de las *Memorias de Saint Simon*, sería demasiado reducida como para alcanzar a un público numeroso.

La historia que quiere captar de cerca el detalle de los hechos se torna erudita, y la erudición sólo es privilegio de una pequeñísima minoría. Si la historia se empeña, por el contrario, en conservar la imagen del pasado que todavía puede encontrar un lugar en la memoria colectiva de hoy, entonces sólo retiene aquello que aún interesa a nuestras sociedades, es decir, muy poca cosa.

La memoria colectiva se distingue de la historia por lo menos bajo dos aspectos. Se trata de una corriente continua de pensamiento, de una continuidad que no tiene nada de artificial, ya que sólo retiene del pasado lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que lo sustenta. Por definición, la memoria colectiva no rebasa los límites de ese grupo. Cuando un periodo deja de interesar al periodo subsiguiente, ya no es el mismo grupo el que olvida una parte de su pasado: existen, en realidad, dos grupos que se suceden. La historia divide la sucesión de los siglos en periodos, de la misma manera en que la materia de una tragedia se distribuye en varios actos.

Pero mientras que en una pieza de teatro la misma acción continúa de un acto a otro con los mismos personajes, y éstos conservan su caracterización hasta el desenlace final, y sus sentimientos y pasiones progresan en un movimiento inin-

terrumpido, en la historia se tiene la impresión de que todo se ha renovado de un periodo a otro: los intereses en juego, el curso de las conciencias, las formas de valorar hombres y acontecimientos, las tradiciones y las perspectivas del porvenir. Se tiene también la impresión de que si aparentemente los grupos reaparecen, es sólo porque las divisiones exteriores resultantes de lugares, nombres, y también de la naturaleza general de las sociedades, subsisten. Pero los conjuntos de hombres que constituyen un mismo grupo de dos periodos sucesivos son como dos troncos que entran en contacto sólo por sus extremos opuestos, pero no se unen de otra manera y no forman realmente un cuerpo único.

Sin duda no se ve desde un principio, en la sucesión de las generaciones, una razón suficiente para interrumpir su continuidad en un momento determinado más que en otros, ya que el número de nacimientos casi no varía de un año a otro, de suerte que la sociedad se parece a esos hilos obtenidos, deslizando una sobre otra, de manera que se escalonen regularmente, una serie de fibras animales o vegetales, o más bien al tejido creado por el entrecruzamiento de todos estos hilos. Ciertamente, el tejido de algodón o de seda se divide, y las líneas de división corresponden a la terminación de un motivo o de un dibujo. ¿Sucede lo mismo con la sucesión de las generaciones?

La historia, situada fuera de los grupos y por encima de ellos, no duda en introducir en la corriente de los hechos divisiones simples, cuyo lugar se fija definitivamente. Al hacer esto, obedece a una necesidad didáctica de esquematización. Parece que la historia concibe cada periodo como un todo, en gran parte independiente del que le precede y del que le sigue, porque tiene una tarea buena, mala, o indiferente que cumplir. Mientras esta tarea no esté terminada, mientras tales situaciones políticas o religiosas no hayan desarrollado todas las consecuencias que virtualmente comportaban, tanto los jóvenes como los hombres maduros se encontrarán encerrados, pese a las diferencias de edad, dentro de un mismo horizonte. Pero desde el momento en que esa tarea se concluye, desde el momento en que se presenten o se impongan nuevas tareas, las generaciones siguientes se encontrarán en una vertiente diferente de las anteriores. Habrá, por supuesto, algunos rezagados. Pero los jóvenes arrastran consigo a una parte de los adultos de mayor edad que apuran el paso como si tuvieran miedo de "perder el tren". A la inversa, quienes se encuentran distribuidos entre ambas vertientes, incluso si están muy cerca de la línea divisoria, no por eso se observan mejor entre sí, sino se ignoran unos a otros como si estuvieran mucho más abajo, unos sobre una pendiente y otros sobre la otra, es decir, más lejos en el

pasado y en lo que ya no lo es, o, si se quiere, en puntos más alejados el uno del otro sobre la sinuosa línea del tiempo.

No todo es inexacto en este cuadro. Vistos a distancia y en conjunto, pero sobre todo desde fuera, contemplados por un espectador que no forma parte de los grupos a quienes observa, los hechos pueden agruparse en conjuntos sucesivos y separados, de modo que cada periodo tenga un comienzo, un medio y un fin. Pero la historia, interesada sobre todo en las diferencias y en las oposiciones, así como concentra en una figura individual y refiere a la misma, de modo que se hagan claramente visibles los rasgos diseminados por todo el grupo, así también concentra en un intervalo de unos pocos años y refiere a éste transformaciones que en realidad se produjeron en un lapso mucho más largo.

Es posible que inmediatamente después de un acontecimiento que ha estremecido, destruido en parte o renovado la estructura de una sociedad, se inicie realmente otro periodo. Pero no nos percatamos de ello sino más tarde, cuando una sociedad nueva ha extraído efectivamente de sí misma nuevos recursos y se ha propuesto nuevas metas. Los historiadores no pueden tomar en serio estas líneas de separación y figurarse que fueron incluso percibidas por quienes vivían justamente en los años que dichas líneas atraviesan, como el personaje aquel de un drama bufón que exclama: "¡Hoy comienza la Guerra de los Cien Años"! ¿Quién sabe si inmediatamente después de una guerra o de una revolución que abrieron una brecha entre dos sociedades, la sociedad joven o la parte joven de la sociedad no se haya preocupado, sobre todo de acuerdo con la parte más madura, de borrar las huellas de esa ruptura, de acercar a las generaciones extremas y de mantener a pesar de todo la continuidad de la evolución?

Es necesario, por cierto, que la sociedad siga viviendo; aun cuando las instituciones sociales hubieren sido profundamente transformadas y, sobre todo, si efectivamente así lo fueron, la mejor manera de arraigarlas es tratar de apuntalarlas con todo lo rescatable de las tradiciones. Entonces, inmediatamente después de estas crisis, la gente se repite a sí misma: es necesario recomenzar en el punto en donde se nos ha interrumpido, es necesario retomar las cosas desde sus fundamentos. Y en efecto, por cierto tiempo uno se imagina que nada cambió porque aparentemente se ha reanudado el hilo de la continuidad. Esta ilusión, de la cual la gente va a despojarse muy pronto, habrá permitido al menos pasar de una etapa a otra sin que la memoria colectiva haya tenido en algún momento el sentimiento de haberse interrumpido.

En realidad, en el desarrollo continuo de la memoria colectiva no hay líneas de separación claramente definidas, como en la historia, sino solamente límites

irregulares e inciertos. El presente (entendido como extendiéndose en una cierta duración, la que interesa a la sociedad de hoy) no se contrapone al pasado como dos periodos históricos vecinos se distinguen entre sí. Porque el pasado ya no existe, mientras que, para el historiador, los dos periodos confrontados tienen tanta realidad el uno como el otro. La memoria de una sociedad se extiende hasta donde puede, es decir, hasta donde alcanza la memoria de los grupos que componen dicha sociedad. No es por mala voluntad, antipatía, repulsión o indiferencia, que ésta olvida una cantidad tan grande de acontecimientos y figuras antiguas. Es que los grupos que conservan su recuerdo han desaparecido. Si la duración de la vida humana se duplicara o se triplicara, el campo de la memoria colectiva, medida en unidades de tiempo, sería mucho más extenso. Por lo demás, no es evidente que esta memoria ampliada tendría un contenido más rico si la sociedad cohesionada por tantas tradiciones evolucionara con mayor dificultad. Asimismo, si la vida humana fuera más corta, una memoria colectiva que cubriera un periodo más reducido no se vería quizás empobrecida por ello, porque en una sociedad así aligerada los cambios se precipitarían. En todo caso, puesto que la memoria de una sociedad se va desmoronando lentamente en los bordes que marcan sus límites, conforme desaparecen o se aíslan sus miembros individuales, sobre todo los más adultos, ésta no deja de transformarse y el grupo mismo cambia incesantemente. En todo caso, resulta difícil precisar en qué momento un recuerdo colectivo ha desaparecido y se ha desprendido resueltamente de la conciencia del grupo, precisamente porque basta conservarlo en una parte limitada del cuerpo social para poder encontrarlo de nuevo en el mismo lugar.

La historia, cuadro de acontecimientos. Las memorias colectivas, focos de tradiciones

Existen, en efecto, muchas memorias colectivas. Esta es la segunda característica por la que se distinguen de la historia. La historia es una y se puede decir que no hay más que una historia. He aquí lo que nosotros entendemos por ello. Por supuesto, puede distinguirse la historia de Francia, de Alemania, de Italia, y también la historia de tal periodo o región, de una sociedad (o de un individuo). A veces incluso se le reprocha al trabajo histórico el exceso de especialización y la afición extrema por el estudio detallado que se aparta de la visión del conjunto y de alguna manera toma la parte por el todo. Pero examinemos esto más de cerca. Lo que a los ojos del historiador justifica estas investigaciones de detalle, es que

un detalle añadido a otro dará por resultado un conjunto; éste se añadirá a otros conjuntos, y en el cuadro total resultante de todas estas sucesivas adiciones, nada está subordinado a nada, cualquier hecho es tan interesante como otro y merece ser igualmente destacado y transcrito. Ahora bien, tal género de apreciación resulta del hecho de no asumir el punto de vista de ninguno de los grupos reales y vivientes que existen o, incluso, que han existido, pues para estos grupos, por el contrario, todos los acontecimientos, lugares y periodos, están lejos de revestir la misma importancia, ya que no son afectados por ellos de la misma manera. Pero un historiador trata, claro, de ser objetivo e imparcial. Aun cuando escribe la historia de su país, se esfuerza por reunir un conjunto de hechos susceptibles de yuxtaponerse a otro conjunto, a la historia de otro país, de tal manera que no exista entre uno y otro ninguna solución de continuidad y que en el cuadro total de la historia de Europa se encuentre, no la reunión de varios puntos de vista nacionales sobre los hechos sino más bien la serie y la totalidad de los hechos tal y como son, no para tal país o grupo sino independientemente de todo juicio de grupo. En un cuadro así, por consiguiente, las divisiones mismas que separan a los países son hechos históricos con igual título que otros. Todo está, entonces, en el mismo plano. El mundo histórico es como un océano donde confluyen todas las historias parciales. No es sorprendente que en el origen de la historia, e incluso en todas las épocas, se haya pensado en escribir tantas historias universales. Tal es la orientación natural del espíritu histórico. Tal es la pendiente total por la que resbalaría todo historiador si no fuere retenido en el marco de trabajos más limitados por la modestia o la falta de aliento.

Por supuesto que la musa y la historia es Polimnia. La historia puede representarse como la memoria universal del género humano. Pero no existe propiamente hablando una memoria universal. Toda memoria colectiva tiene por soporte a un grupo limitado en espacio y tiempo. No se puede reunir en un cuadro único la totalidad de los acontecimientos pasados, sino bajo la condición de desligarlos de la memoria de los grupos que conservaban su recuerdo, de cortar las amarras que los ligaban a la vida psicológica de los medios sociales donde estos acontecimientos se produjeron, de no retener sino su esquema cronológico y espacial. Ya no se trata de revivirlos en su realidad sino de volverlos a situar en los marcos dentro de los cuales la historia ordena los acontecimientos —marcos que siguen siendo exteriores a los grupos mismos— y definirlos oponiéndolos unos a otros. Es decir, la historia se interesa sobre todo en las diferencias y hace abstracción de las semejanzas, sin las cuales, sin embargo, no habría memoria, ya que uno recuerda sólo los hechos que tienen como rasgo común pertenecer a una

misma conciencia. A pesar de la variedad de lugares y tiempos, la historia reduce los acontecimientos a términos aparentemente comparables, lo que le permite ligarlos entre sí como variaciones sobre uno o algunos temas. Sólo de esta manera la historia logra proporcionarnos una visión sintética del pasado, concentrando en un instante, simbolizando en algunos cambios bruscos, en algunos procedimientos de los pueblos e individuos, lentas evoluciones colectivas. De esta manera la historia nos presenta una imagen única y total.

Por el contrario, para hacernos una idea de la multiplicidad de las memorias colectivas, imaginemos lo que sería la historia de nuestra vida, si, conforme la fuéramos narrando, nos detuviéramos cada vez que recordamos uno de los grupos por los que hayamos pasado para examinarlo en sí mismo y decir cuanto supimos acerca de él. No sería suficiente distinguir algunos conjuntos: nuestros padres, la escuela, el liceo, nuestros amigos, colegas, nuestras relaciones mundanas e incluso una sociedad política, religiosa o artística con la que hayamos podido vincularnos. Estas grandes divisiones son cómodas, pero responden a una visión todavía exterior y simplificada de la realidad. Estas sociedades comprenden grupos mucho más pequeños que ocupan sólo una parte del espacio, y hemos podido establecer contacto sólo con una sección local de algunos de ellos. Estos grupos se transforman y segmentan de modo que aun cuando permanezcamos en alguno de ellos sin salirnos, sucede que por la renovación lenta o rápida de sus miembros se convierte realmente en otro grupo que no tiene sino algunas pocas tradiciones en común con aquellos que lo constituían en un principio. Es así como, al vivir durante mucho tiempo en una misma ciudad, se tienen nuevos y viejos amigos, y que, incluso dentro de la familia, las defunciones, matrimonios y nacimientos, son como otros tantos puntos de partida sucesivos y de nuevos comienzos. Está claro que estos grupos más recientes no son, algunas veces, sino subdivisiones de una sociedad que se ha extendido y ramificado, y sobre la cual se han injertado nuevos conjuntos. Sin embargo, discernimos en ellos zonas distintas, y cuando pasamos de una a otra, no son las mismas corrientes de pensamiento y las mismas series de recuerdos las que cruzan por nuestro espíritu. Es decir, la mayor parte de estos grupos, aun cuando no estén actualmente divididos, representan, sin embargo, como decía Leibniz, una especie de materia social indefinidamente divisible según líneas muy diversas.

Consideremos ahora el contenido de estas memorias colectivas múltiples. No diremos que a diferencia de la historia o, si se prefiere, de la memoria histórica, la memoria colectiva no retiene más que semejanzas. Para poder hablar de

memoria es necesario que las partes del periodo sobre el cual ésta se extiende estén diferenciadas en alguna medida. Cada uno de estos grupos tiene una historia. Distinguimos en esta historia figuras y acontecimientos. Pero lo que nos llama la atención es que en la memoria, las semejanzas pasan, sin embargo, al primer plano. En el momento de encarar su pasado, el grupo siente de manera muy clara que permaneció igual y toma conciencia de su identidad a través del tiempo. La historia, como hemos dicho, soslaya esos intervalos en donde aparentemente no ocurre nada y la vida se limita a repetirse bajo formas un poco diferentes, pero sin alteración esencial, sin rupturas ni trastornos. Pero el grupo que vive antes que nada y sobre todo para sí mismo, trata de perpetuar los sentimientos e imágenes que forman la subsistencia de su pensamiento. Entonces es el tiempo transcurrido, en el curso del cual nada lo ha modificado profundamente, lo que ocupa el mayor lugar en su memoria. Así, los acontecimientos que pueden producirse en una familia y los diversos modos de proceder de sus miembros —sobre los cuales se insistirá si se escribe la historia de la familia— adquieren para ésta todo su sentido porque permite al grupo parental poner de manifiesto que posee un carácter propio y peculiar, distinto al de todos los demás, y casi invariable. Por el contrario, si un acontecimiento, si la iniciativa de uno o de algunos de sus miembros o, en fin, si circunstancias externas introducen en la vida del grupo un elemento nuevo, incompatible con su pasado, entonces surgiría otro grupo con una memoria propia en la que sólo subsistiría un recuerdo incompleto y confuso de lo que precedió a esa crisis.

La historia es un cuadro de los cambios operados, y es natural su convencimiento del cambio incesante en las sociedades porque fija su mirada sobre el conjunto, y porque casi no pasa un año sin que se produzca alguna transformación en determinada región de este conjunto. Ahora bien, como para la historia todo está relacionado, cada una de esas transformaciones tiene que reaccionar sobre las otras partes del cuerpo social y preparar aquí o allá un nuevo cambio. La serie de acontecimientos históricos es discontinua, en apariencia, ya que cada hecho se presenta como separado del precedente o del que le sigue por un intervalo vacío durante el cual se puede creer que nada ha ocurrido. En realidad, quienes escriben la historia y se fijan sobre todo en los cambios y en las diferencias, comprenden que para pasar de un acontecimiento a otro se requiere desarrollar una serie de transformaciones de las que la historia no percibe sino la suma (en el sentido del cálculo integral) o el resultado final. Tal es el punto de vista de la historia, puesto que examina a los grupos desde fuera y porque abarca una duración bastante larga.

Por el contrario, la memoria colectiva es el grupo visto desde dentro y durante un periodo que no rebasa la duración media de la vida humana, y frecuentemente muy inferior a ésta. Ella presenta al grupo un cuadro de sí mismo que, sin duda, se desenvuelve en el tiempo, ya que se trata de su pasado, pero de tal forma que el grupo se reconozca siempre en estas imágenes sucesivas. La memoria colectiva es un cuadro de las semejanzas, y es natural su convencimiento de que el grupo permanece y ha permanecido igual, porque fija su atención en el grupo, y porque lo que ha cambiado son las relaciones o contactos de ese grupo con los demás. Y porque el grupo es siempre el mismo, es necesario que los cambios sean sólo aparentes: los mismos cambios, es decir, los acontecimientos producidos en el seno del grupo, se resuelven en semejanzas, ya que al parecer tienen como papel desarrollar bajo diversos aspectos un contenido idéntico, esto es, los diversos rasgos fundamentales del mismo grupo.

Por lo demás, ¿cómo sería posible una memoria, y no resultaría acaso paradójico pretender conservar el pasado en el presente, o introducir el presente en el pasado, si no se tratara de dos zonas de un mismo ámbito, y si el grupo —en la medida en que se recoge en sí mismo, en que toma conciencia de sí mismo recordando, y si se aísla de los demás— no tendiera a encerrarse en una forma relativamente inmóvil? No cabe duda de que el grupo está bajo el efecto de una ilusión cuando cree que las semejanzas son mayores que las diferencias, pero le es imposible darse cuenta, ya que la imagen que se hacía de sí mismo en el pasado se ha transformado lentamente. Pero por más de que el marco se haya ampliado o reducido, de ningún modo se ha quebrado, y siempre se puede admitir que el grupo ha ido fijando su atención poco a poco sólo sobre algunas partes de sí mismo, aquéllas que en otros tiempos pasaban a segundo plano. Lo esencial es que los rasgos por medio de los cuales se distinguen de los demás subsistan y se impriman en todo su contenido. ¿No es verdad acaso que cuando tenemos que desprendernos de uno de estos grupos, no por una separación momentánea sino porque el grupo en cuestión se dispersa o sus últimos miembros desaparecen, o también porque un cambio de lugar, de carrera, de simpatías o de creencias nos fuerzan a decirle adiós, al recordar entonces el tiempo vivido dentro de ese grupo, los recuerdos se nos presentan como de un solo golpe, a tal grado que a veces nos parece que los recuerdos más antiguos son los cercanos, o más bien que todos los recuerdos se iluminan con una luz uniforme, como objetos diluyéndose conjuntamente en el crepúsculo...?

[...]

Un grupo religioso, más que cualquier otro, tiene necesidad de apoyarse en un objeto, en alguna parte de la realidad duradera, ya que este grupo pretende no cambiar en sí mismo, mientras a su alrededor todas las instituciones y costumbres se transforman, y se renuevan ideas y experiencias. Mientras los demás grupos se afanan por persuadir a sus miembros de que sus reglas y convenciones siguen siendo las mismas a lo largo de cierto periodo, pero durante cierto periodo limitado, la sociedad religiosa no puede admitir que ya no es hoy lo que fue en su origen, ni que deba cambiar en el futuro. Pero como carece de todo elemento de estabilidad en el mundo de los pensamientos y de los sentimientos, debe asegurar su equilibrio apoyándose en la materia, y en una o varias partes del espacio.

La iglesia no es sólo el lugar donde se reúnen los fieles y el recinto en cuyo interior ya no penetran las influencias de los ambientes profanos. En primer término, se distingue de todos los demás lugares de reunión y de todas las demás sedes de vida colectiva por su aspecto interior.

La distribución y acondicionamiento de sus partes responden a las necesidades del culto y se inspiran en las tradiciones y pensamientos del grupo religioso. Sea que se hayan preparado en ella diferentes lugares para las diversas categorías de fieles, sea que los sacramentos esenciales y las principales formas de devoción encuentren allí la ubicación conveniente, la iglesia misma impone a los miembros del grupo una distribución y ciertas actitudes, a la vez que graba en su espíritu un conjunto de imágenes tan determinadas e inmutables como los mitos, oraciones y artículos del dogma. No cabe duda de que responde a una necesidad del ejercicio de la religión el que, dentro del santuario, ciertas áreas destaquen entre las otras (porque el pensamiento del grupo necesita proyectar hacia allí de alguna manera una parte mayor de su sustancia) y el que, mientras para los sacerdotes mejor informados de las tradiciones todos los detalles de este acondicionamiento interior tienen un sentido, es decir, corresponden a una dirección del pensamiento religioso, en el espíritu de la masa de los fieles predomina, en presencia de estas imágenes materiales, una impresión de misterio. Pero, del mismo modo, en los templos de la antigüedad, en el de Jerusalén, no todos los fieles eran admitidos en las partes más sagradas, en el santuario o en el *sancta sanctorum*. Una iglesia es como un libro cuyos caracteres sólo muy pocos pueden descifrar en su totalidad. De todos modos, como en el interior de estos edificios se practica el culto y se recibe la enseñanza religiosa, todos los pensamientos del grupo asumen la forma de los objetos en donde se depositan. Puesto que encuentran en todas partes imágenes de Dios, de los apóstoles y de los santos sobre el fondo de

una decoración de luces, ornamentos y vestimentas eclesiásticas, se representa así, dentro de este marco, a los seres sagrados y al paraíso, y trasponen en tales cuadros las verdades trascendentes del dogma. La religión se expresa así bajo formas simbólicas que se desarrollan y confluyen en el espacio: sólo bajo esta condición se puede tener la seguridad de que subsiste o permanece. Por eso es necesario demoler los altares de los antiguos dioses y destruir su templo si se quiere borrar de la memoria de los hombres el recuerdo de los cultos ya caducos; y los fieles dispersos se lamentan por haber sido alejados de sus santuarios, como si su Dios los hubiera abandonado y, cada vez que se erige una iglesia, el grupo religioso siente que crece y se consolida.

Pero toda religión tiene también su historia o, más bien, existe una memoria religiosa hecha de tradiciones que frecuentemente se remontan a acontecimientos muy lejanos del pasado y producidos en lugares determinados. Ahora bien, sería muy difícil evocar los acontecimientos si no se pensara en el lugar en donde se produjeron, lugar generalmente conocido no porque se le haya visto sino porque se sabe que existe y es posible verlo; en todo caso, su existencia está garantizada por testigos. Por eso existen una geografía y una topografía religiosas. Cuando los cruzados llegaron a Jerusalén y tomaron posesión de los santos lugares, no se contentaron con buscar los lugares precisos donde la tradición ubicaba los principales acontecimientos consignados en los evangelios. Muchas veces localizaron más o menos arbitrariamente determinados detalles de la vida de Cristo o de la primitiva Iglesia cristiana, dejándose guiar por vestigios inciertos, incluso, en ausencia de todo vestigio, obedeciendo a la inspiración del momento. A partir de entonces muchos peregrinos han venido a orar a estos lugares, se formaron nuevas tradiciones, y actualmente es muy difícil distinguir entre los recuerdos de los lugares que realmente se remontan a los primeros siglos de la era cristiana, y todo lo que la imaginación religiosa les ha ido añadiendo.

Ahora bien, no hay duda de que ninguna de estas localizaciones se considera de fe, ya que ninguna de ellas está certificada por una tradición suficientemente continua y antigua. Se sabe, por lo demás, que han habido al mismo tiempo varias tradiciones diferentes a propósito de un mismo lugar; que más de uno de estos recuerdos ha errado visiblemente por las pendientes del Monte de los Olivos o de la Colina de Sión, o se ha desplazado de un barrio a otro; que algunos recuerdos se han juntado con otros por atracción o, por el contrario, se han dividido disociándose, por ejemplo, el arrepentimiento de san Pedro de la triple negación, fijándolo en otro sitio. Si pese a todo la iglesia y los fieles se acomodan a estas variaciones y contradicciones, ¿no es acaso porque la memoria religiosa

tiene necesidad de figurarse los lugares para evocar los acontecimientos que ella ha vinculado con estos mismos sitios? No todos los fieles, sin duda, pueden hacer una peregrinación a Jerusalén y contemplar con sus propios ojos los santos lugares; basta imaginarlos y saber que se conservan hasta nuestros días. Y efectivamente, jamás han dudado de esto.

Por lo demás, cualquiera sea el papel del culto a los santos lugares en la historia del cristianismo y de otras religiones, el espacio religioso tiene la particularidad de que al ser Dios omnipresente, no hay región impedida de participar del mismo carácter sagrado de estos lugares privilegiados donde él se ha manifestado, y basta que los fieles quieran conmemorar colectivamente en algún lugar determinado aspecto de su persona o alguno de sus actos para que estos recuerdos queden efectivamente ligados a dicho lugar y puedan encontrarse allí.

Cualquier Iglesia, como hemos visto, puede prestarse a este oficio: se puede decir que Jesucristo fue crucificado no sólo en el Gólgota sino en cualquier parte donde se adora la cruz, y no es sólo en el Cenáculo donde él ha comulgado con sus discípulos sino en cualquier parte donde se celebre el sacrificio de la misa y donde los fieles se acerquen a la santa mesa. A lo que deben añadirse las capillas consagradas a la virgen, a los apóstoles, a los santos, y tantos otros lugares que atraen a los creyentes porque se conserva allí alguna reliquia, porque existe alguna fuente que cura, una tumba en cuyo alrededor han habido milagros, etcétera. Por supuesto, en Jerusalén, en Palestina y en Galilea, los lugares de conmemoración son más numerosos: toda la historia evangélica está escrita sobre el suelo; además, están doblemente consagrados, no sólo por la voluntad y la fe de quienes ahí se reúnen o se suceden sino también porque es ahí (al menos eso se cree) donde en tiempos de Cristo se ha podido ver con los ojos lo que cuentan los libros sagrados. Pero como después de todo lo que importa es la significación invisible y eterna de estos hechos, no hay lugar donde no se puedan evocar, a condición de adoptar la misma actitud, es decir, de reproducir materialmente la cruz y los santuarios, erigidos en el teatro histórico de los evangelios. Así se ha constituido la devoción por el *via crucis*, como si al reconstituir muy lejos de Jerusalén la vía dolorosa y las estaciones, uno se pusiera en condiciones de revivir interiormente, como los peregrinos, las escenas sucesivas de la Pasión. De cualquier forma, la meta que se persigue siempre es la misma: la sociedad religiosa quiere persuadirse de que no ha cambiado, mientras que todo se ha transformado a su alrededor. Y lo logra, pero sólo a condición de rencontrar los lugares o de reconstruir en torno a sí una imagen al menos simbólica de los lugares

donde se constituyó en un principio. Porque los lugares participan de la estabilidad de las cosas materiales, y es fijándose en ellos, encerrándose dentro de sus límites y acomodando la propia disposición a la configuración de dichos lugares, cómo el pensamiento colectivo del grupo de creyentes tiene la mayor posibilidad de inmovilizarse y durar: tal es exactamente la condición de la memoria.

MEMORIA COLECTIVA Y SOCIOLOGÍA DEL *BRICOLAGE**

[...]

Quisiéramos consagrar este artículo a mostrar lo rico que sería para la sociología contemporánea, en esta hora en que sueña con escribir un nuevo capítulo teórico —el de una sociología de lo imaginario—, una reflexión sobre los fenómenos de retención o de sobrevivencia de los rasgos culturales africanos en las Américas negras, persuadidos como estamos de que toda sociología de lo imaginario debe tomar en cuenta dos tipos de imaginario —la imaginación reproductora y la imaginación creadora— para captar el juego dialéctico entre los mismos o, si se prefiere emplear las expresiones de Halbwachs y de Lévi-Strauss, entre los procesos de la memoria colectiva y los del *bricolage*,** ya que la memoria colectiva requiere necesariamente del *bricolage*, y recíprocamente: es decir, toda sociología de lo imaginario por escribirse no puede ser definida sino a partir de una sociología previa de la memoria.

II

Por consiguiente, necesitamos situar primero nuestra concepción de la memoria colectiva, tal como la hemos defendido en un libro precedente,[1] respecto de la de Maurice Halbwachs, quien consagró a este importante problema tres libros y un importante artículo. En su libro *Les cadres sociaux de la mémoire* (*Los marcos sociales de la memoria*), Halbwachs demuestra que los recuerdos individuales no pueden subsistir, ser evocados en la conciencia y, en fin, ser localizados en el tiempo pasado, sino a condición de acoplarse a la memoria de un grupo social. Consagra su último libro, *La mémoire colective* (*La memoria colectiva*), a esta memoria de los grupos. Pero el segundo libro se encuentra más que esbozado en el primero, ya que el autor nos demuestra en éste que "el pensamiento social es esencialmente una memoria [...], todo su contenido está constituido sólo por recuerdos colectivos, pero —añade— entre éstos sólo subsisten aquellos y sólo aquella parte de

*Roger Bastide. "Mémoire collective et sociologie du bricolage", tomado de *L'Année Sociologique*, 1970, pp. 78-108, Traducción de Gilberto Giménez.

**Término intraducible que designa la habilidad casera o artesanal para armar un artefacto útil o significativo con materiales y piezas de la más diversa procedencia. El término se hizo célebre desde que Lévi-Strauss lo utilizó analógicamente en su antropología cultural. (N. del T.)

[1] Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, Presses Universitaires de France, 1960.

ellos que la sociedad puede reconstruir en cada época trabajando dentro de sus marcos actuales".[2]

Es decir, al pertenecer todo recuerdo a la vez al pasado y al presente, en tanto presente, se mezcla con la totalidad del flujo de la conciencia y es modificado, naturalmente, por éste. Además, no todas las imágenes que pueden suministrarse a los individuos por las tradiciones de los grupos familiares, religiosos o políticos a los que estos mismos individuos se adhieren son reavivadas, sino solamente aquellas que concuerdan con el presente, o más exactamente, con la praxis de los individuos comprometidos en el presente.

El presente no crea, por cierto, el recuerdo; éste se encuentra en otra parte, en el tesoro de la memoria colectiva, pero el presente desempeña el papel de esclusa o de filtro que sólo deja pasar aquella parte de las tradiciones antiguas capaces de adaptarse a las nuevas circunstancias. Se reconoce aquí, transcrita en clave sociológica a partir de lo psicológico, la teoría de Bergson en *Matière et mémoire* (*Materia y memoria*): "Nuestra vida psicológica anterior existe todavía en mayor medida para nosotros que el mundo externo, del que sólo percibimos una parte muy reducida, mientras que, por el contrario, utilizamos la totalidad de nuestra experiencia vivida. Es cierto que la poseemos solamente en forma compendiada y que nuestras antiguas percepciones, consideradas como individualidades distintas, producen en nosotros el efecto de haber desaparecido totalmente o de reaparecer sólo según el capricho de su fantasía. Pero esta apariencia de destrucción completa o de resurrección caprichosa se debe simplemente al hecho de que la conciencia actual acepta en cada momento lo útil y rechaza momentáneamente lo superfluo. Siempre tendida hacia la acción, ella puede materializar sólo aquellas de sus antiguas percepciones que se organizan con la percepción presente para concurrir a la decisión final".[3]

Bergson no niega el papel del cerebro, pero esta función no consiste en almacenar en sus células las imágenes del pasado bajo una forma físico-química, sino en elegir y seleccionar del pasado aquello que resulta útil a la acción presente. Del mismo modo, Halbwachs nos demuestra que la tradición no sobrevive, o por lo menos no es evocada sino en la medida en que puede inscribirse en la praxis de los individuos o grupos. La posición de Halbwachs permite incluso superar una dificultad del bergsonismo, la existencia de un inconsciente psicológico

[2] M. Halbwachs, "La mémoire collective chez les musiciens", en *Revue Philosophique*, núms. 3-4, 1939, pp. 136-165.

[3] Bergson, *Matière et mémoire*, p. 158.

independiente del sistema nervioso en donde se conservaría la totalidad de nuestros momentos pasados, al transformar este inconsciente psicológico individual en una memoria colectiva de grupos reales. Pero esta dificultad desaparece sólo para dar lugar a otra: ¿qué es lo que, en esta memoria colectiva, desempeña el papel exacto del cerebro en la teoría bergsoniana de la memoria individual?

Halbwachs consagra a este problema su segundo trabajo sobre la cuestión, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte* (*La topografía legendaria de los Evangelios en Tierra Santa*), al que deben añadirse como complemento más teórico las páginas finales de la *La mémoire collective*. En efecto, se trata de encontrar, pese a todo, algo "análogo" en el ámbito de la memoria colectiva a lo que es el cerebro para la memoria individual. Sólo que, si interpretamos bien, Halbwachs introduce aquí al parecer una distorsión en relación con el pensamiento de Bergson, ya que para éste la materialidad explica el olvido, mientras que para Halbwachs la materialidad explica la conservación, con lo que nuestro autor retorna, pasando por encima de Bergson, al materialismo fisiológico criticado por *Matière et mémoire*. Por lo menos es lo que nosotros inferimos de frases como estas: la ciudad con sus piedras —cada una de las cuales figura como una especie de célula nerviosa—, ofrece "a las conciencias individuales un marco suficientemente denso como para que puedan ordenar y rencontrar en él sus recuerdos"; "el lugar ocupado por el grupo no es como un pizarrón en el que se escribe y después se borran cifras y figuras. ¿Cómo podría evocar la imagen de un pizarrón lo que se ha escrito en él, si el pizarrón es indiferente a las cifras y sobre un mismo pizarrón pueden reproducirse todas las figuras que se quiera? No; pero un determinado lugar ha recibido la impronta del grupo, y recíprocamente. Entonces todos los movimientos realizados por el grupo pueden traducirse en términos espaciales".[4]

Halbwachs insiste sobre esta inmovilidad de las cosas que nos rodean —nuestros muebles, nuestra recámara, el barrio de la ciudad, el paisaje rural—, que de este modo pueden captar los recuerdos depositados en ellas, sin que puedan alterarse en el curso del tiempo; sin duda, en el curso del tiempo las piedras de la ciudad misma son reacomodadas, pero los grupos humanos resisten a estas metamorfosis, porque "el designio de los hombres del pasado se ha encarnado en una disposición (*arrangement*) material, es decir, en una cosa, y la fuerza de la tradición local le viene de la cosa, que era la imagen de esa tradición. Tan es

[4] M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, p. 133.

así que, en toda una parte de sí mismos, los grupos imitan la pasividad de la materia inerte".[5]

De modo más particular, en el ámbito nuestro, en este artículo —el de las sobrevivencias religiosas africanas en América— el texto esencial es éste: "Un grupo religioso, más que cualquier otro, tiene necesidad de apoyarse sobre un objeto, sobre alguna parte de la realidad que persista, porque pretende no cambiar en sí mismo, mientras que alrededor de él todas las instituciones y las costumbres se transforman [...]. La sociedad religiosa no puede admitir que ella no sea hoy lo que fue en su origen o que tenga que variar en el futuro. Pero como en el mundo de los pensamientos y de los sentimientos le falta algún elemento de estabilidad, ella debe asegurar su equilibrio apoyándose en una o varias partes del espacio".[6]

No nos engañemos, sin embargo. Esta materia que lleva impresos en sí los recuerdos del grupo y mantiene la perennidad de la tradición no es la materia inerte sino la materia inervada por los pensamientos y sentimientos de los hombres de antaño; las piedras de la ciudad pueden ejercer una acción porque se han asociado en el curso del tiempo a la vida psíquica de los hombres; y más todavía las piedras del templo que de la ciudad. El interés de *La topographie légendaire des Évangiles*, ¿no radica justamente en hacernos pasar de lo ecológico a lo simbólico, del espacio como lugar de cosas al espacio como estructura o sistema coherente de imágenes colectivas? Cuando los cruzados llegan a Jerusalén no se ponen a hacer arqueología sino localizan más o menos arbitrariamente los santos lugares de los Evangelios. Se puede ir más lejos aún. No todo el mundo puede ir a Jerusalén, ¡qué importa!, se reproducirá dentro de la iglesia, en forma de cuadros y bajorrelieves, o en el jardín contiguo a la iglesia, en forma de nichos consagrados, las escenas sucesivas de la Pasión. La sociedad reconstituye entonces la Tierra Santa de una manera simbólica, pero a condición de que este simbolismo tenga todavía por soporte una dimensión espacial, porque "el pensamiento colectivo del grupo de creyentes" nunca puede durar sino a condición de poder inmovilizarse en "la estabilidad de las cosas materiales".

Todos estos análisis nos servirán dentro de un momento. Si pese a todo pensamos que debemos abandonar el pensamiento de Halbwachs para prolongarlo en una dirección diferente a la impresa por él, es porque este autor ha permanecido ligado a la corriente durkheimiana que postula una oposición radical entre

[5] M. Halbwachs, *op. cit.*, p. 137.

[6] Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, Presses Universitaires de France, 1960.

individuo y grupo. Esta falsa dicotomía le ha impedido captar, creemos nosotros, la naturaleza exacta de la memoria colectiva. *La mémoire collective* se empeña en demostrar:

1. La memoria individual no es más que un punto de vista sobre la memoria colectiva; no es posible recordar, sino en tanto miembros de un grupo, por consiguiente, la ilusión de recuerdos que serían exclusivamente nuestros sólo puede deberse al efecto de varias series de pensamientos colectivos entremezclados (como entonces no podemos atribuirlos en exclusiva a ninguna de estas series, nos figuramos que son independientes, que son "nuestros").

2. Es preciso distinguir la memoria social de la memoria histórica. La psicología clásica admitirá, por cierto, el papel de la sociedad en la localización cronológica de nuestros recuerdos; los acontecimientos históricos no desempeñan entonces otro papel que el de las divisiones del tiempo marcadas en un reloj o en el calendario; de este modo, queda a salvo la existencia de una memoria individual aislada de las demás y capaz de evocar por sí misma, voluntariamente o por casualidad, los estados recorridos por ella. Sin embargo, para Halbwachs la historia cronológica supone la historia vivida, y ésta es una historia social; la memoria de una sociedad se extiende hasta donde alcanza la memoria de los grupos que la componen, y cesa cuando los grupos desaparecen en el curso del tiempo, para convertirse entonces sólo en una serie de datos que se aprenden en la escuela. De este modo, la historia nos remite a la tradición.

3. Después de haber combatido de este modo hasta sus últimos reductos la existencia de una memoria individual, subjetiva y no arraigada en la memoria colectiva, Halbwachs se dedica a estudiar, en la última parte de su libro, esa memoria colectiva. Aquí necesitamos detenernos un momento, porque volvemos a encontrar el viejo problema durkheimiano de la existencia de una conciencia colectiva exterior y superior a los individuos, en la que éstos vendrían a fundirse para convertirse sólo en una emanación de la misma cuando toman conciencia de sí mismos.

La obra de Halbwachs se sitúa en la corriente del positivismo iniciado con Augusto Comte, la cual sostiene que todo lo que no es fisiológico es sociológico. Halbwachs no niega la existencia de una corriente de la conciencia individual, como la que había sido tan bien destacada por W. James o por Bergson, pero esta corriente se halla ligada a nuestro cuerpo y no puede abrir perspectiva alguna sobre el pasado. La memoria se encuentra fuera del individuo, fuera de este flujo continuo de la conciencia; existe sólo en el pensamiento de los diversos grupos a los cuales nos encontramos incorporados: familia, grupo de amigos, iglesia,

asociaciones, ciudad. Ella postula la conciencia colectiva o, como prefiere decirlo Halbwachs, "el pensamiento social". Lo cual no quiere decir, naturalmente, que exija de hecho la presencia de los miembros de estos grupos: "En efecto, yo continúo padeciendo la influencia de una sociedad aun cuando me haya alejado de ella: basta con que lleve dentro de mí, en mi mente, todo aquello que me permita clasificarme desde el punto de vista de sus miembros, sumergirme de nuevo en su medio y en su tiempo propio, y sentirme en el corazón del grupo".[7] Lo que equivale a recuperar la dicotomía durkheimiana entre el hombre individual (corporal) y el hombre social creado, impuesto e inserto en el hombre individual por la colectividad. Sin embargo, hay un progreso respecto a Durkheim: para este último, el hombre social es fruto de la coacción (*contrainte*), lo que hace que lo social, aunque interiorizado, siga siendo conciencia colectiva. Halbwachs nos hace pasar —empleamos las expresiones de Gurvitch— de la trascendencia a la inmanencia, porque cree en la posible interpenetración de las conciencias, por oposición a la idea de conciencias impermeables y de soledades cerradas, y convierte nuestro pensamiento en un lugar de encuentro. Sin embargo, no extrae de esta idea de la permeabilidad de las conciencias individuales todo el partido que hubiera podido arrancar, y que un poco más tarde derivará Gurvitch. No llega a desprenderse del durkheimismo, es decir, de la idea de una conciencia colectiva exterior y superior a los individuos. Algunos textos lo atestiguan con toda evidencia.

Por ejemplo, aquellos en donde nos muestra siempre a la memoria individual como simple reflejo de la memoria colectiva: "Ocurre, sin duda, que dos grupos se fusionen, pero entonces surge una conciencia nueva [...]. Un pueblo que conquista a otro puede asimilarlo: pero entonces se convierte en otro pueblo. Si no lo asimila, cada uno de los dos pueblos conserva su conciencia nacional [...]. Cuando la Iglesia y el Estado están separados, un mismo acontecimiento, la Reforma, por ejemplo, provocará en las almas religiosas y en la mente de los jefes políticos representaciones diferentes que naturalmente van a relacionarse con los pensamientos y tradiciones de ambos grupos, pero sin confundirse entre sí".

Textos como éste, que podrían multiplicarse, señalan que en las conciencias individuales no puede haber algo más —de particular o de original— de lo que ya hay en las conciencias colectivas. El sueño constituye una prueba *a contrario* de la misma idea: el individuo que duerme rompe con el grupo o con los grupos para retirarse en la soledad y, de modo análogo, el grupo puede dormir cuando

[7] Halbwachs, *Ibid.*, p. 118.

ya no existen hombres asociados (asociados es aquí el término importante) para sustentar y desenvolver su pensamiento. Pero, ¿asociados cómo? He aquí para nosotros lo esencial y lo que no se encuentra indicado en *La mémoire collective*. Por lo demás, aún aquí la permeabilidad de las conciencias no podría llevarnos muy lejos, porque si ella explica los hechos de comunión, en los que hay fusión, sólo puede proporcionar la posibilidad teórica sobre los hechos de comunicación, pero sin poder describirlos en su rica complejidad. En efecto, en Halbwachs sólo se encuentran dos modelos de sociedad: aquel cuya materia se renueva incesantemente, cuyos elementos se desplazan continuamente unos respecto de otros, como el conjunto de hombres que circulan por una calle; y el del grupo con una vida autónoma que se prolonga en una duración propia y experimenta, por cierto, el sentimiento de cambio en el curso del tiempo, pero a la vez el de su estabilidad o el de su relativa inmovilidad. Entre ambos modelos, nada.

Ahora bien, por el contrario, nosotros tenemos necesidad de encontrar, para la memoria colectiva, algo análogo a lo que representa el cerebro para los partidarios del materialismo fisiológico: una organización bien dotada de células, redes, relaciones. Lo que cuenta no es el grupo en sí mismo, sino, a nuestro modo de ver, la organización del grupo, su estructura, porque el grupo sólo es un sistema de relaciones interindividuales.

Las sobrevivencias africanas en América constituyen un caso privilegiado de memoria colectiva. Por consiguiente, podemos servirnos de ellas para poner a prueba a la vez el valor y los límites de la teoría de Maurice Halbwachs. El valor, en primer término, porque se echa de ver claramente que los recuerdos africanos sólo se conservan allí donde el grupo africano, a pesar de la esclavitud —y por consiguiente, sobre todo en la población urbana de negros libres— ha podido reconstituirse en tanto etnia africana: los recuerdos se encuentran atrapados de tal modo en la trama de la aldea africana de los agrupamientos humanos, que sólo resucitan allí donde la aldea se reconstruye sobre otra tierra, o el agrupamiento humano puede restablecerse sobre sus bases antiguas. La memoria religiosa es ciertamente una memoria de grupo y no de individuos aislados (porque si así fuera, sólo sería imagen evanescente, nostalgia de un paraíso perdido). Podemos ir más lejos todavía y retomar la idea sobre la importancia de la materia espacial a la que se aferran los recuerdos para poder subsistir, recordando que Halbwachs considera al espacio justamente como el análogo para la memoria colectiva de lo que es el cerebro para los fisiólogos.

Efectivamente, el transplante de los africanos en el Nuevo Mundo plantea un problema similar al de las lesiones cerebrales y, por supuesto —ya que la amne-

sia sólo puede ser temporal—, al de la formación subsiguiente de nuevos centros mnemónicos en el cerebro. Al interrogar, en ocasión de mi estadía en Parahíba, a los negros brasileños participantes de una religión popular indígena, el *calimbò*, sobre las razones que los habían impulsado a abandonar sus propios sistemas de creencias y de ritos para adoptar el de los caboclos, la respuesta fue unánime: los espíritus de la naturaleza que ellos adoraban en África se hallaban ligados a cierto paisaje que, naturalmente, ellos no habían podido transportar consigo en las naves negreras. Se trataba de los espíritus de tal montaña, de tal brazo de río o de tal bosque sagrado que, por lo tanto, no hubieran podido entrar en sus equipajes si no hubieran entrado también, al mismo tiempo, dicha montaña, brazo de río o arboleda. Obligados como estaban a vivir en Brasil, sentían que ahora tenían el deber de adorar sólo a los espíritus de su nueva patria. El fenómeno no es exclusivo de los negros, puesto que lo encontramos también dentro de la población japonesa. Cuando se presentó un funcionario de educación a inspeccionar una escuela en los alrededores de Santos, en donde se encontraba un niño japonés, se le ocurrió formular a los niños la siguiente pregunta: "¿existen los fantasmas?" Todos los brasileños respondieron al unísono que sí, salvo el niño japonés. El inspector aprovechó la oportunidad para reprender a sus pequeños compatriotas diciéndoles que deberían tener vergüenza por haber permitido que sólo el japonés —un extranjero— diera la respuesta correcta a la pregunta formulada. Pero el niño japonés no había terminado de hablar, y cuando el inspector interrumpió su discurso, prosiguió de este modo, "no señor, aquí no existen fantasmas, pero en Japón sí los hay, y muchísimos".

De este modo, queda subrayada la importancia del espacio como lugar donde se enganchan los recuerdos para poder conservarse. Pero no olvidemos que *La topographie* nos ha señalado el proceso que nos permite pasar del espacio material al espacio simbólico, sea que los cruzados inventen una nueva topografía de los Santos Lugares en tierra de Israel, topografía puramente convencional, sin duda, o que los cristianos condensen en sus *via crucis* toda la geografía mística del itinerario de Jesús hacia la cruz. Toda colonia extranjera comienza intentando recrear en la tierra de exilio la patria abandonada, ya sea bautizando los accidentes geográficos con nombres metropolitanos, ya sea compendiando su patria en el pequeño espacio de una casa, convertida entonces en el nuevo centro mnemónico que remplaza al afectado por el traumatismo del viaje. Es así como muchas ciudades americanas ofrecen al paseante que vaga por sus calles, palacios florentinos, pequeños jardines alemanes repletos de gnomos y duendes traviesos —cargados de mitología germánica— en cerámica llena de colorido, o también villas

normandas o residencias árabes, a las cuales la planificación de los urbanistas o el modernismo de los arquitectos no logran hacer retroceder, por lo menos antes de la llegada de la segunda generación de inmigrantes.

Del mismo modo, los negros no han podido reconstituir su religión sino comenzando primero por reacondicionar el espacio donde estaban llamados a vivir en adelante. Sólo cuando pudieron rehacer su aldea africana, los recuerdos pudieron también emerger de las profundidades de la memoria colectiva. El candomblé de Brasil constituye ciertamente la reconstitución, bajo una forma sincopada, de la tierra africana, con su oposición entre los *pegy*, donde son adorados los dioses de la ciudad, y las capillas exteriores, dispersas en una selva de proporciones abreviadas, donde son adorados los dioses de la naturaleza salvaje; entre la *camarinha* (el "cuartito"), donde se hacen las ceremonias de iniciación y que reconstituye la escuela iniciática en el bosque sagrado, y la gran sala de danzas públicas que reconstituye la antigua plaza de la aldea; entre la casa de los egnus donde se continúa el culto de los antepasados y de los muertos (si no del propio linaje, desaparecido con la esclavitud, por lo menos de ese nuevo linaje espiritual constituido por la pertenencia al mismo candomblé), y las casas de los Orisha donde se perpetúa el culto de los grandes dioses de los panteones yoruba, dahomeos y bantús. El brazo de río donde uno se baña antes de la iniciación renace bajo la forma de una fuente (pero a condición de que ésta brote dentro de los límites del candomblé), o incluso de un gran estanque, suficiente como para que la memoria del pasado pueda aferrarse a él con bastante fuerza.

El vudú haitiano delimita igualmente sobre el terreno un espacio sagrado que mantiene, bajo una forma mínima, la misma estructura del espacio sagrado africano con su peristilo, donde tienen lugar las danzas, su poste central por donde descienden los dioses llegados de África para visitar a su hijos dispersos por el mundo, y los árboles del jardín (los mismos árboles de África o sus correspondientes simbólicos), donde vienen a asomarse las almas de los muertos, y al pie de los cuales se extienden también los alimentos sacrificiales, las botellas de agua, de ron, y los cigarros. Y en ambos casos, tanto en Haití como en Brasil, junto a la puerta (o más bien a las puertas, la del recinto o la habitación), la misma choza de Legba o de Eshou (o todavía más exactamente, de los diversos Legba o de los diversos Eshou) que en África, Dahomey o Nigeria. La memoria colectiva no puede existir sino recreando de este modo materialmente centros de continuidad y de conservación social.

Si hasta aquí Halbwachs puede servirnos, también es necesario completarlo, y completarlo a través de ciertas sugerencias de Bergson, sugerencias que

Halbwachs no acepta seguir por parecerle que la memoria motriz se halla tan ligada a la memoria de las imágenes, y recíprocamente, que rehúsa distinguirlas. Ahora bien, para comprender claramente la sobrevivencia de las religiones africanas en el Nuevo Mundo, hay que pasar, creemos nosotros, del espacio tópico, del que acabamos de hablar, al espacio motor; de la geografía de las "piedras de la ciudad" a otra geografía: la corporal. El papel de la iniciación consiste ante todo en inducir al estado de trance, por medio de drogas, a la futura esposa de los dioses; luego, en el curso del estado de embotamiento que se prolonga durante una cuarentena de días, en montar en sus músculos toda una serie de reflejos condicionados que de ahora en adelante van a asociar entre sí pasos de danza, ritmos de tambores y todo lo que pueda ser representado en los mitos. Son estas mujeres iniciadas quienes han transportado en la intimidad de sus músculos, de África a América, bajo esta forma de montajes físicos, a los dioses y antepasados étnicos, de tal manera que les bastaba con escuchar de nuevo en la nueva tierra los *leitmotive* musicales de las divinidades encarnadas en sus músculos, para que África despertara y se expresara de nuevo.

Lo que en la memoria colectiva corresponde a las localizaciones cerebrales es, ciertamente, el espacio africano reconstruido, pero lo son también, en mayor grado, los gestos corporales de las hijas de los dioses, portadores de mitos en la medida en que los ritos no son sino la traducción de los mitos en gestos. De este modo, la oposición entre la memoria-recuerdo, que imagina, y la memoria-hábito, que repite, recupera otra oposición, al interior de la religión, entre lo mítico, cuya gran ley es la proliferación casi hasta el infinito, y lo litúrgico, que no puede variar sino dentro de límites estrechos: los de nuestras posibilidades musculares o, si se prefiere, de las ligazones que pueden existir anatómicamente entre los diversos paquetes de músculos inervados por los nervios motores.

Es esto lo que explica un fenómeno que frecuentemente ha retenido la atención de los investigadores: por un lado, la desaparición de los mitos africanos en América y, por otro, la fidelidad de las ceremonias. No es que los mitos hayan desaparecido del todo, de hecho continúan existiendo siempre, pero empobrecidos, esquematizados y reducidos a sus esqueletos. Con el transplante se pasó de la proliferación de imágenes al proceso inverso de desproliferación. El mito no subsiste sino en tanto incorporado en mecanismos motores rencontrados cada vez que las hijas de los dioses vuelven a caer en trance y sus cuerpos se convierten en respuestas a los ritmos del *tam-tam*: por ejemplo, las expresiones faciales, variables según estén poseídas por un dios de la tormenta o un dios de agua dulce, por una divinidad guerrera o una divinidad sensual, permiten mantener la

diversidad de los personajes divinos, o también el orden en donde se suceden los trances y, por consiguiente, el orden según el cual cada muchacha desempeñará su papel en el ballet final; lo que permite también que puedan conservarse los panteones míticos, con sus jerarquías, genealogías, la precedencia de los varones sobre las mujeres o de los mayores sobre los más jóvenes: finalmente, los pasos de danzas, es decir, los conjuntos estructurados de reflejos condicionados montados en estado de embotamiento que miman el rompimiento de las olas, el destello del rayo, la magulladura de la carne picada por la viruela o el acto sexual, lo cual hace posible que cada divinidad conserve en América el mismo compartimento de la realidad física o social sobre la que tiene jurisdicción en África, y queden a salvo los mitos en tanto explicaciones, o más exactamente, en tanto escenarios y ritos.

Diremos entonces que las imágenes-recuerdos de la memoria colectiva se valen, para continuar de África en América, de un doble mecanismo: se apoyan, en primer término, sobre la morfología del grupo espacializado, sobre la inscripción de lo religioso en un terreno, como bien lo ha visto Halbwachs, pero se apoyan también sobre el conjunto de mecanismos montados en el cuerpo de los diversos adeptos al culto. En Brasil se conocen todavía muchos nombres de divinidades cuyas historias y antiguas "gestas" han sido olvidadas por completo. Es que estas divinidades ya no se encuentran encarnadas y, por consiguiente, ya no son sino simples *flatus vocis* destinados a caer en el olvido definitivo. También pueden encontrarse todavía mitos que, sin embargo, no se hallan ligados a una liturgia. Es porque en estos casos responden a una función útil y se encuentran ligados, por ejemplo, a juegos de adivinación. Es esta utilidad práctica la que ha permitido su transmisión hasta nuestros días, vía la tradición oral de un *babalaô* (adivino) a otro. Pero justamente porque no son sino un conjunto de imágenes exteriores a toda memoria motriz, estos mitos resisten difícilmente al olvido y la gente se ve obligada a transcribir lo que todavía queda de ellos —relativamente poco comparado con la proliferación de estos mitos en África— en cuadernos escolares. La página blanca que llena una escritura a veces torpe no representa entonces sino al sustituto del verdadero conservatorio de los mitos, el único verdaderamente eficaz: el cuerpo humano.

Halbwachs partió ciertamente de Bergson. Pero lo que le preocupó fue la posibilidad de conferir una fuerza diferente a la idea de inconsciente psicológico, transformándolo finalmente en pensamiento social. Por consiguiente, no es tanto el olvido lo que le interesa sino la conservación de los recuerdos: el individuo los extrae, de algún modo, del tesoro escondido de los grupos de los que forma parte

y, por tanto, el olvido sólo puede producirse con la disolución o la muerte de estos grupos. Personalmente es otra idea de Bergson la que retiene nuestra atención: el papel del cuerpo en la memoria: "Por lo demás, que se dé un vistazo a la fina estructura del sistema nervioso [...]. Se creerá distinguir en todas partes sólo conductores, y en ninguna parte, centros. Hilos colgando uno tras otro y cuyas extremidades sin duda se aproximan cuando pasa la corriente, he aquí todo lo que se ve. Y puede ser que sea todo lo que exista, si es verdad que el cuerpo no es más que un lugar de encuentro entre los estímulos recibidos y los movimientos realizados [...]. Pero estos hilos que reciben del medio exterior sacudidas o estímulos y a los que se les devuelve bajo formas de reacciones apropiadas, estos hilos tan sabiamente tendidos de periferia a periferia aseguran, justamente por la solidez de sus conexiones y la precisión de sus entrecruzamientos, el equilibrio sensomotor del cuerpo, es decir, su adaptación a la situación presente".[8]

Basta con trasponer aquí también lo que se dice del sistema nervioso a los sistemas sociales para comprender en realidad lo que es la memoria colectiva. Y la nueva imagen que nosotros vamos a dar de ésta nos parece superior a la de Halbachs porque:

1. Evita todas las dificultades del concepto de conciencia colectiva. En el fondo, el paso del inconsciente psicológico de Bergson al pensamiento social no hace desaparecer la dificultad de concebir lo que podría ser un inconsciente psíquico, sino que sustituye una nueva dificultad por una dificultad precedente. En efecto, ¿qué es la conciencia colectiva? Hay que reconocer, sin embargo, que Halbwachs hizo un gran esfuerzo por hacer más aceptable esta idea para nosotros, al hablar de la permeabilidad de las conciencias. Pero esta permeabilidad sólo puede explicar los fenómenos de fusión en donde las individualidades se disuelven. Ahora bien, no de en balde los psicoanalistas, desde Freud y su instinto de muerte, ven en la fusión de las conciencias la muerte de los sistemas sociales. En efecto, un sistema sólo funciona mediante la comunicación entre sus miembros y no mediante la comunión entre los mismos. La comunión es un hecho de entropía social, un alto. No negamos la posibilidad de la comunión, es decir, la existencia de conciencias colectivas en los grupos, pero pensamos, con la psiquiatría contemporánea, que se trata de fenómenos patológicos, más que de fenómenos normales.[9]

[8] Bergson, *op. cit.*, p. 190.

[9] *Cf.*, por ejemplo, Jacques Hochmann, *Pour une psychiatrie communautaire*, Éditions du Seuil, París, 1971.

2. El individuo sólo existe para Halbwachs —como para Simmel antes de él— en el entrecruzamiento de los grupos. El individuo es un lugar de encuentro. Esto hace que el individuo pueda cambiar el registro de sus recuerdos, pero éstos no son jamás suyos, sino en virtud de su pertenencia a la memoria de las diversas sociedades —familiar, política, económica religiosa—, las únicas conservadoras del pasado. Es decir, la selección de las imágenes es dictada al individuo desde afuera, no procede de adentro. Podemos admitir este punto de vista, pero no lo explica todo. Porque el individuo no es solamente el lugar de encuentro entre los grupos sino que el grupo es también lugar de intercambio entre personas. Cada individuo está dotado de actividades, como el filamento nervioso de Bergson, y recibe estímulos de otro individuo para devolvérselos en forma de respuesta, lo cual hace que estas actividades formen una red de complementariedad, hasta el punto de que la comunión de la que hemos hablado, cuando existe, constituye siempre una comunión estructurada (con sus *leaders*, sus víctimas, sus rebeldes).

En nuestra opinión, es esta idea de estructura o de sistema de comunicación entre individuos la que explica los hechos de selección y olvido de la memoria colectiva, mientras que los grupos, en tanto bloques, pueden explicar los hechos de conservación. En un determinado momento, Halbwachs estuvo muy cerca de la idea de estructura en un pequeño artículo publicado en la *Revue Philosophique* sobre la memoria colectiva de los músicos: en una orquesta, cada músico desempeña un papel y cada uno tiene ante sí un pedazo de la partitura a interpretar, pero según una secuencia prestablecida, lo cual hace que la partitura entera no constituya una "fusión" de sonidos sino el despliegue de un sistema en donde cada individuo tiene un lugar, en relación con los demás, dentro de un conjunto estructurado.[10]

Para comprender los fenómenos de retención de las culturas africanas en América, debemos fijarnos en la estructura de los grupos, y no en el grupo en tanto grupo. En efecto, los ritos religiosos no son realizados por cualquiera, sino por actores determinados cuyas acciones se coordinan. Cada quien tiene una función especial que cumplir y no se confunde con la de los demás, por más de que sean complementarias entre sí y ligadas en un solo conjunto. Son las hijas de Eshou quienes abren los caminos que permiten el paso del mundo profano al mundo sagrado; son las "pequeñas madres" quienes acompañan a las candidatas a la iniciación hasta el agua donde éstas se lavarán de sus personalidades anti-

[10] M. Halbwachs, "La mémoire collective...", *op. cit.*

guas, son ellas quienes las desvestirán, quienes frotarán sus cuerpos desnudos con el "jabón de la costa"; son los "sacrificadores" quienes matarán a los animales ofrecidos a los dioses y harán chorrear la sangre sobre las cabezas encorvadas, y así sucesivamente.

En las ceremonias religiosas nos encontramos siempre con algo análogo a lo que podría llamarse un "teatro sagrado" en donde cada actor, por turnos, recita ciertas frases aprendidas de memoria y realiza ciertos gestos determinados por una tradición ancestral. Pero esas frases, por supuesto, sólo tienen sentido dentro del diálogo total, y esos gestos adquieren significación sólo en relación orgánica con el comportamiento de los demás actores. La continuidad social es una continuidad estructural. Y, por consiguiente, la memoria colectiva constituye, ciertamente, una memoria de grupo, pero se trata de la memoria de un escenario —es decir, de relaciones entre papeles—, o también de la memoria de una organización, de una articulación, de un sistema de relaciones entre individuos.

Ahora bien, son precisamente esas articulaciones y relaciones las destruidas por la esclavitud. Porque, aparte de raras excepciones (nosotros conocemos dos de ellas, la de los ghédevi, entre los cuales casi todos los sacerdotes que hacían sombra a los reyes de Abomey fueron vendidos como esclavos, lo cual explica que el culto de los ghede continúe en Haití, mientras que, por así decirlo, ha muerto en Dahomey; y la de la hermandad de Oshossi, en Ketou, que desapareció completamente de esta ciudad a consecuencia de la lucha entre los fon y los yoruba, lucha que concluyó con la venta de los sacerdotes de esta hermandad en el mercado de esclavos, lo cual explica que ya no haya ni siquiera un templo dedicado a Oshossi en Ketou, y que su culto sobreviva sólo en la sociedad de los cazadores, en Gantois, uno de los grandes candomblés de Brasil; aparte de raras excepciones, decimos, no ha sido la totalidad de los sacerdotes la que ha tomado la ruta del exilio, sino, según el azar de los acontecimientos, sólo algunos de los actores ceremoniales.

Por lo tanto, todo ha ocurrido de modo análogo a lo que sucede, según Bergson, en los casos de enfermedades de la percepción, que son enfermedades de la memoria: ciertos hilos conductores que van de los centros a la periferia ya no funcionan, se encuentran desconectados de los demás hilos y, por tanto, fuera de corriente. Con la disociación provocada por la esclavitud entre actores que permanecieron en África y los que fueron vendidos en el Nuevo Mundo, desaparecieron pedazos enteros del escenario ceremonial. Como lo decíamos en *Les religions africaines au Brésil* (*Las religiones africanas en el Brasil*): "En el caso de las religiones afrobrasileñas, el olvido se ha debido menos al cambio del medio social

y a la necesaria adaptación de un grupo a las nuevas condiciones de vida o a la acción del tiempo que todo lo destruye, que a la imposibilidad de rencontrar en el Brasil, en un mismo lugar, a todos los actores complementarios. Ciertamente, éstos van a tratar de reconstruir el conjunto ceremonial de su país de origen; y como todo actor tiene necesidad de conocer también las réplicas de sus compañeros para recitar su monólogo en el momento requerido, estos esclavos negros han llegado a rencontrar en cierta medida y por esta misma vía, trozos enteros de sus tradiciones".[11] Trozos enteros, pero no siempre la totalidad del escenario primitivo.

Como toda tradición, la religiosa puede ser considerada bajo dos aspectos: como coacción social y como estructura o sistema organizado de pensamientos y gestos. Halbwachs sólo ha retenido el primer aspecto, porque se hallaba situado en la corriente durkheimiana y porque Durkheim había considerado la presión de las viejas generaciones sobre las más jóvenes como el proceso elemental de la continuidad social. Nosotros no negamos esa coacción, pero opera sólo dentro de cierta división del trabajo social y, por consiguiente, al lado de la conciencia colectiva es necesario invocar también el juego complejo de conciencias individuales de interrelación, en interconexión de roles y en complementariedad de funciones. No es el grupo, en tanto grupo, lo que explica la memoria colectiva, más exactamente, es la estructura del grupo la que proporciona los marcos de la memoria colectiva definida no ya como conciencia colectiva sino como sistema de interrelaciones de memoria individuales. Si para recordar se requiere siempre de otro, como lo dice muy bien Halbwachs, no es porque "yo" y el "otro" nos hallemos inmersos en un mismo pensamiento social sino porque nuestros recuerdos personales se encuentran articulados con los recuerdos de otras personas en un bien regulado juego de imágenes recíprocas y complementarias. Esto explica que dichas imágenes se evoquen cada vez que la comunidad rencuentra su estructura y puede recuperar, por mediación de la intercomunicación de roles, los mecanismos vocales o gestuales provenientes de los antepasados.

Por supuesto, como todo recuerdo pertenece a la vez al pasado y al presente, en tanto presente, se mezcla con la totalidad del flujo de la conciencia y, por tanto, se modifica. En lo tocante a este último punto, no podemos seguir a Halbwachs: no todas las imágenes de la tradición se reavivan sino sólo aquellas que armonizan con el presente. En otro lugar hemos demostrado muy detenida-

[11] R. Bastide, *op. cit.*, p. 342.

mente que los recuerdos africanos que subsisten son aquellos que finalmente pueden adaptarse a la sociedad global brasileña —que el presente opera como un filtro que deja pasar sólo aquella parte de la memoria colectiva adaptable a las circunstancias— y, en fin, en la medida en que la sociedad global brasileña se modifica en el curso del tiempo, también se modifican paralelamente los recuerdos reavivados (que quedan atrapados, por ejemplo, sucesivamente en las luchas contra la alienación cultural de los negros, y luego en la lucha de clases, como constitutivos de una formación ideológica multirracial), para tener que insistir de nuevo en este aspecto selectivo; y con mayor razón si tenemos en cuenta que entonces no tendríamos nada nuevo por añadir a lo que ya se encuentra en Halbwachs.

Sin embargo, hay un aspecto de esta selección que debe ocuparnos, aspecto que Halbwachs, al parecer, ha descuidado: el de la conciencia de huecos o lagunas en la memoria colectiva. En el ámbito de la memoria individual suele ocurrir a veces que buscamos una palabra: la tenemos "en la punta de la lengua", pero no llegamos a encontrarla porque sólo tenemos el esquema motor de esa palabra, un esquema motor que busca su contenido, que da vueltas incansablemente en torno a esta ausencia de contenido, pero quedándose como pura forma a la cual ninguna materia viene a dar contenido. La memoria colectiva conoce un fenómeno análogo. Hemos explicado que al haberse cortado ciertos hilos de comunicación por causa de la esclavitud, el escenario de las ceremonias africanas no puede reconstruirse siempre en su totalidad orgánica: ese escenario se reconstruye, ciertamente, pero con más o menos lagunas. En este caso, podemos identificar el escenario como un esquema dinámico que recupera, en algunos de sus fragmentos, el contenido de los antiguos recuerdos, pero que en otros momentos queda como una forma a la vez vacía y llena; vacía, puesto que no logra llenarse con ayuda de las imágenes de la memoria colectiva (imágenes que no pueden reanimarse por haberse cortado los hilos de su reanimación); sin embargo, llena, puesto que esa forma no es realmente una ausencia o una nada sino sentimiento de algo que falta, pero sentimiento activo, provocador de un esfuerzo mnemónico (por más de que este esfuerzo no pueda producir resultados satisfactorios).

Ahora se echa de ver mejor todo lo que nos separa de Halbwachs. En el fondo, y por más de que él haya partido, como nosotros, de Bergson, Halbwachs regresa a la teoría de los centros localizados de la memoria; sólo que, en lugar de buscar estos centros en el cerebro, él los busca en la sociedad. En el fondo, los diversos grupos que estudia —la familia, el sindicato, la Iglesia, etcétera—

pueden ser definidos como "centros" que ocupan un lugar determinado en la trama de la sociedad, de modo que cada uno de ellos conserve cierto número de recuerdos colectivos. Esto explica que el olvido pueda provenir sólo de la destrucción de esos centros. Nosotros, por el contrario, concebimos la memoria colectiva como la memoria de un esquema de acciones individuales, de un plano de enlace entre recuerdos, de una red formal. Los contenidos de esta memoria colectiva no pertenecen al grupo sino son propiedad de los diversos participantes en la vida y en el funcionamiento de ese grupo (como mecanismos montados, mediante el aprendizaje, en el cuerpo y en el pensamiento de cada uno de dichos participantes). Pero ninguna de estas memorias individuales puede existir si no encuentra su lugar dentro de un conjunto del que cada una constituye sólo una parte. Lo que el grupo conserva (y de esta manera podemos prescindir del recurso a la conciencia colectiva, con todo lo que este concepto comporta de problemas difíciles por resolver, porque en el fondo la conciencia colectiva es una noción más filosófica que positiva), es la estructura de las conexiones entre estas diversas memorias individuales: tal es la ley de su organización dentro de un juego de conjunto.

Justamente porque la memoria colectiva es la memoria de una estructura de la rememorización, los vacíos que pueden abrirse en ella se perciben como vacíos llenos, llenos de algo cuya necesidad se siente para que la totalidad del escenario vuelva a encontrar su sentido —originado sólo por sus secuencias y ordenamiento dentro de una *Gestalt*—, pero por el hecho de haberse cortado ciertos hilos que unían América con África, queda forzosamente como lo pleno de una ausencia. En todo caso, la ausencia no es realmente olvido total, porque la forma que debe llenarse sólo existe si faltan las imágenes destinadas a llenarla. La ausencia se convierte entonces en sentimiento de algo que falta. Por eso la sociedad afroamericana se afanará por buscar en otra parte nuevas imágenes para tapar los agujeros abiertos en la trama del escenario y devolverle de este modo esa significación que proviene, no de la adición de simples elementos sino de la manera en que éstos se hallan organizados. Ahora bien, ¿acaso no es este revoque lo que Lévi-Strauss llama proceso de *bricolage*? Al privilegiar la estructura o las leyes del sistema por encima del grupo definido simplemente como el cuerpo de una conciencia colectiva resultante de la fusión de las conciencias individuales, hemos pasado insensiblemente, en efecto, de Halbwachs a Lévi-Strauss.

Por eso, así como hemos intentado hacer ver todo lo que el estudio de las sobrevivencias africanas puede aportar de nuevo respecto de Halbwachs, y de fecundo para una teoría de la memoria colectiva, necesitamos examinar ahora, en

una segunda parte, lo que ha aportado de nuevo respecto de Lévi-Strauss, y de fecundo para la elaboración de una sociología del *bricolage*.

III

El término *bricolage* sintetiza toda una serie de hechos para constituir la teoría general de éstos. Pero, naturalmente, si Lévi-Straus fue quien descubrió el término y propuso la teoría del *bricolage*, los hechos acerca de los cuales esta teoría quiere dar cuenta eran ya conocidos mucho antes de él. Por lo demás, ¿acaso no cita él mismo el ejemplo de Boas en las brillantes páginas de *La pensée sauvage* donde trata este problema? Yo citaría aquí otro nombre, el de Marcel Mauss, maestro de Lévi-Strauss. Porque Marcel Mauss ha extraído, sin darle nombre todavía, lo que constituye la ley misma del *bricolage* justamente a partir de fenómenos afrobrasileños, al hacer la recensión, en el primer volumen de *L'année sociologique*, del libro de Nina Rodríguez *L'animisme fétichiste des noirs de Bahia* (*El animismo fetichista de los negros de Bahía*), publicado en 1901. En efecto, al analizar los rituales de iniciación religiosa tal como han sido transportados y continúan en Brasil, M. Mauss descubre en ellos, aunque reorganizados de una manera diferente, toda una serie de ritos anteriores —residuos de estructuras desestructuradas—, más o menos caídos en el abandono, como los ritos de iniciación tribal (o política), de adopción familiar, de entronización, etcétera, los cuales una vez desprendidos de los antiguos sistemas para integrarse en un nuevo conjunto cambian, naturalmente, de significación, para asumir la impuesta por sus nuevas conexiones dentro de la "hermandad religiosa", nacida de la restructuración de antiguos conjuntos ceremoniales desestructurados. Ahora bien, el hecho de que Marcel Mauss haya entrevisto la teoría del *bricolage* en 1912, a partir de los fenómenos afroamericanos, constituye para nosotros la mejor de las justificaciones para confrontar la teoría de Lévi-Strauss con los hechos afroamericanos y ver si estos últimos pueden aportarle nuevos elementos.

No busquemos en Lévi-Strauss lo que nunca pretendió darnos: una sociología del *bricolage*, sino lo que efectivamente nos ha dado como antropólogo: una definición de la práctica del *bricolage* por oposición al arte del ingeniero, y una comparación entre los procesos del *bricolage* y del pensamiento mítico, completada por otra doble comparación: primero, entre el *bricolage* y el artista, y luego entre el juego y el ritual. Todo este conjunto de definiciones y comparaciones se expresa a través de las nociones de imágenes, signos y conceptos. La imagen es concreta. El signo es también una realidad concreta, pero se parece al concepto por

su poder referencial y capacidad de remplazar algo diferente de sí mismo. El concepto, en fin, es algo más allá de lo concreto. Explica que el ingeniero sea quien piensa a través de conceptos, quien se desplaza de la estructura (la teoría que él construye) a los acontecimientos, mientras el pensamiento mítico, exactamente como ocurre en el *bricolage*, utiliza elementos "pretensados" que le permiten permutar un elemento por otro. De esta manera, la imagen convertida en signo se definirá entonces esencialmente para nuestro autor, por su posibilidad de permutación, y la mitología se convertirá definitivamente en un conjunto de permutaciones: "Sus creaciones se reducen siempre a un reacomodo de elementos cuya naturaleza no es modificada según que figuren dentro de un conjunto instrumental o en el arreglo final". Lo propio del pensamiento mítico, así como del *bricolage* en la práctica, es elaborar conjuntos estructurados no directamente a partir de otros conjuntos estructurados, concluye Lévi-Strauss, "sino utilizando residuos y fragmentos de acontecimientos". Maravillosa confirmación del presentimiento de M. Mauss, a quien nuestro autor coloca como punto de partida de sus *Mythiques* (*Mitológicas*), las cuales nos harán recorrer, a continuación, las aventuras de esas permutaciones de un mito a otro, para de allí desprender sus leyes.

Pero las nociones de imagen, signo y concepto, no son las únicas utilizadas. Encontramos un poco más adelante, en una importante nota de la p. 198 de *La pensée sauvage* (*El pensamiento salvaje*), las nociones —caras para Lévi-Strauss— de conjuntos sintágmáticos y relaciones paradigmáticas, de metáfora y metonimia. El *bricolage* consiste, entonces, ya sea en establecer relaciones paradigmáticas entre elementos pertenecientes a dos cadenas de conjuntos sintagmáticos, cuyos elementos se encuentran ligados por relaciones de contigüidad, o, a la inversa, en estructurar una nueva clase sintagmática resultante del sistema de relaciones paradigmáticas, gracias a la reorganización de lo real y de lo imaginario, es decir, de las dos antiguas cadenas de sintagmas, en donde las metáforas adquieren una vocación metonímica, y viceversa. Este texto es particularmente importante para nosotros porque implica la rehabilitación, por parte de Lévi-Strauss, de aquel asociacionismo que la psicología de W. James o de Bergson creía haber expulsado definitivamente de la ciencia, en particular de las dos leyes de asociaciones —por semejanza y por contigüidad— que ya constituían la base de la teoría intelectualista de la magia, y que ahora reaparecen bajo un nuevo lenguaje tomado de la lingüística.

Ahora bien, como la evocación de los recuerdos-imágenes en el pensamiento se realiza según estas dos leyes de la asociación de ideas, incluso en Bergson, des-

pués de las correcciones necesarias, volvemos a encontrar nuestro problema de la memoria colectiva. Por lo tanto, volveremos sobre este punto. En fin, al comparar los procesos entre el juego y los rituales, Lévi-Strauss descubre en la evolución de una parte del juego algo análogo al curso del pensamiento científico: el juego produce acontecimientos —al final hay siempre un ganador y un perdedor— a partir de una estructura (el conjunto de las reglas de juego que hacen posible un número prácticamente ilimitado de partidas), mientras que el ritual descompone y recompone, como el *bricolage*, conjuntos de acontecimientos (los que surgen del encuentro entre dos grupos simétricos, sacerdotes y fieles) para utilizarlos como piezas indestructibles en vista de reacomodos estructurales.

Como se echa de ver, en todos estos textos sólo se trata de definiciones y procesos, de procesos que caracterizan al hombre en general y no al hombre particular de tal etnia o de tal sociedad. Pero estos procesos generales que nos proporcionan el marco de nuestra reflexión no impiden que proyectemos, en un segundo momento, completar el análisis antropológico con un análisis sociológico. Y menos todavía pueden impedírnoslo si consideramos que del primero al tercer volumen de las *Mythiques* de Lévi-Strauss, vemos a la antropología estructural acercarse poco a poco a la etnología clásica. Intentaremos esbozar, por lo tanto, a partir de las retenciones, pero también de las creaciones afroamericanas, lo que podría ser una sociología del *bricolage*.

En sus *Mythiques*, Lévi-Strauss trabaja sobre una materia ya sometida a *bricolage* desde hace mucho tiempo. Cuando M. Mauss sugiere, a partir de hechos afrobrasileños, lo que debió de haber pasado en África y cómo tuvo que haber nacido todo un ceremonial a partir de los *membra disjuncta* de otros ceremoniales, sugiere en realidad un proceso histórico consumado desde hace mucho tiempo. Y la prueba está en que, en ambos casos —no soy yo quien habla sino Lévi-Strauss— brota una nueva significación de este conjunto heterogéneo, como si la inserción de estos materiales, ya sometidos a *bricolage* en el proyecto del *bricoleur* sin destruir la naturaleza de los mismos, les hiciera decir, en virtud de su nuevo acomodo, algo diferente de lo que decían antes. Por el contrario, los fenómenos de transplante, resistencia y adaptación de los negros en el Nuevo Mundo, nos permiten percibir el *bricolage* en el momento preciso de su realización. Y en este caso, en este primer momento de trabajo, hay dos hechos que llaman nuestra atención.

En primer lugar, el *bricolage* se halla ligado a ese sentimiento de vacío ya señalado un poco más arriba. No se sabe exactamente qué falta, sea un mito o un ritual, porque los hilos conductores que conectan esa parte del mito o del ritual

con África se cortaron. Pero se sabe muy bien: hay algo que falta. El *bricolage* no constituye entonces una invención o una lógica de lo imaginario. Consiste en la reparación de un objeto existente, como la de una silla a la que le faltara un barrote. Por tanto, la significación deriva del objeto existente, por la silla, aun cuando se remplace el barrote por algo muy diferente, por una cadena de hierro, por ejemplo, que amarrara dos patas de la silla para impedir su separación. En efecto, lo que siempre nos ha llamado la atención es que el esquema del mito completo o del ceremonial completo subsistiera en la memoria, aunque tanto uno como otro estuvieran amputados en alguna parte. De la misma manera como cuando buscamos una palabra olvidada no la rastreamos en cualquier parte ni de cualquier modo, sino que andamos dando vueltas en torno a ella porque subsiste en nosotros su esquema vocal. Por consiguiente, es la *Gestalt* del conjunto la que determina en primer término el sentimiento de vacío (forzosamente falta aquí una secuencia, pues de lo contrario los elementos conservados en la memoria colectiva perderían su coherencia), y en segundo término la selección del relleno (por no conocer el sentido exacto, se remplazará por un contenido similar que tornará coherente a todo el conjunto).

Por lo tanto, ya no es el proyecto del *bricoleur* lo que cuenta, como ocurre en los hechos citados por Lévi-Strauss o M. Mauss, en la situación social particular en donde nos hemos colocado, lo que cuenta es el proyecto del mito o del ritual. En relación con la mitología, hemos dado en otro lugar el ejemplo del sincretismo amerindiano, a partir del libro de Guiteras-Holmes, *Perils of the Soul* (*Peligros del alma*), y habíamos concluido entonces que el sincretismo "consiste en unir dos pedazos de historia mítica, pertenecientes a dos tradiciones diferentes, en un todo ordenado por un mismo modelo significativo"[12]

En lo tocante a la mitología afroamericana, está el ejemplo de los relatos que en su conjunto han permanecido fieles a los mitos africanos, cuyos huecos han sido cubiertos con elementos análogos a los que debían encontrarse en África, pero que han sido tomados de cuentos de hadas o de leyendas medievales.[13] Se nos objetará posiblemente que aquí se trata más bien de "remiendo" que de *bricolage*. Estamos de acuerdo, y era precisamente esto lo que queríamos ilustrar al hablar de una sociología del *bricolage*: la posibilidad de establecer, dentro de un género muy vasto, puesto que ocupa, por derecho, todo el ámbito cognitivo con excepción de la ciencia, una tipología con leyes específicas para cada caso,

[12] R. Bastide, *Le prochain et le lointain*, Cujas, París, 1970, p. 240.
[13] R. Bastide, *Les religions africaines...*, *op. cit.*

dictadas por la diversidad de las situaciones sociales, al lado de las leyes generales, que son las de la manipulación de los signos.

Sin embargo, al asentar más arriba que los ritos han resistido más al transplante que los mitos, se nos permitirá tomar nuestro ejemplo del ceremonial afroamericano de entronización de un sacerdote en Recife (Brasil), ceremonial descrito por René Ribeiro,[14] que nos permitirá comprender mejor la praxis del *bricolage*.

La entronización de la sacerdotisa comprende, al lado de las secuencias africanas, sacrificios de animales, sesiones de adivinación, baños con hierbas, lavado de cabeza y ojos, ritmos tradicionales de tambores, y una serie de secuencias sacadas de piezas populares negras (pero no africanas), las *congadas*: instalación de la sacerdotisa en un trono (constituye, añadiremos nosotros, el estímulo que, al estar ligado a dos series sintagmáticas paralelas, la entronización de los reyes divinos en África y la *congada*, permitirá el paso de un registro ritual a otro), serie de embajadas de las que se encargan los hijos de Ogun, acompañadas de movimientos coreográficos, cuyos pasos y gestos (se blanden lanzas), así como la vestimenta de los embajadores, han sido tomados claramente de las *congadas*: "El sexo de los personajes de la pieza popular ha sido modificado para permitir la identificación con los Orisha africanos [...], se mantiene el carácter oculto de quien envía las embajadas; el episodio del combate, sin lugar alguno en la ceremonia religiosa, se suprime, pero se mantienen el tema de la embajada, la coreografía, el efecto escénico, así como el episodio final de la presentación de regalos, sustituidos aquí por objetos ceremoniales o simbólicos de los nuevos poderes conferidos".

Encontramos aquí en acción las leyes de la asociación de ideas, tanto la ley de semejanza (el trono de entronización) como la de contigüidad (el trono evoca las imágenes de la *congada* que le están asociadas). Pero como lo ha explicado M. Mauss en el examen crítico sobre la teoría intelectualista de la magia, es la sociedad la que elige las rutas según las cuales van a desarrollarse esas asociaciones, porque en la práctica todo está ligado con todo y, sin embargo, entre millares de imágenes contiguas posibles sólo algunas son evocadas, mientras que otras, no actualizadas, quedan a la expectativa. Nosotros vemos claramente en acción esta selección de imágenes cuando se extraen de la *congada*, en un ceremonial afroamericano: la embajada aparece detrás del trono, que la evoca por contigüidad,

[14] René Ribeiro, "Novos aspectos do processo de reinterpreção dos cultos afro-brasileiros de Recife", en *Annais do XXXI Congresso Int. de Americanistas*, vol. I, S. Paulo, 1955, pp. 473-491.

pero no el combate con que concluye la embajada porque esta secuencia no se ajusta al vacío que debe llenarse (le es contradictorio) y, por consiguiente, la comunidad negra no puede aceptarla.

La segunda observación que debemos de hacer, es que en las relaciones paradigmáticas entre dos cadenas sintágmáticas de recuerdos tomados de la memoria colectiva de dos grupos, frecuentemente uno de estos dos grupos está constituido por blancos. Pero también en este caso el *bricolage* supone la memoria colectiva. Como lo dice Lévi-Straus en otras palabras, en la reorganización de los residuos de estructuras muertas, la operación de *bricolage* "no amplía" ni "renueva" lo extraído del pasado, sino "se limita a obtener el grupo de sus transformaciones". Pues bien, esta importancia capital de la memoria colectiva se manifiesta todavía más cuando pasamos de los fenómenos de retención de africanismos, a los fenómenos de creación de una cultura afroamericana —que requiere construirse totalmente— por parte de hombres de color o, por el contrario, cuando pasamos a los fenómenos de conservación de una memoria destructiva por parte de los blancos. Comencemos por este último punto, porque nos servirá como transición entre las sobrevivencias y las creaciones por *bricolage*. Toda memoria es manipulada por la sociedad o por un grupo de ésta. En relación con el conjunto de recuerdos, incluso desestructurados, que los esclavos han podido conservar en el Nuevo Mundo, el blanco no quiere que éstos los pierdan (aunque sostenga hipócritamente la necesidad de su asimilación a los valores occidentales) porque si los perdieran habría igualdad en lo sucesivo entre el hombre negro y el hombre blanco. Por consiguiente, para mantener en estado de inferioridad al negro, se necesita destruir la simetría de comportamientos y mentalidades entre los dos grupos en competencia; se necesita hacer sentir a la gente que el negro sigue siendo siempre en parte un "salvaje". Es verdad que después de la supresión del trabajo servil, la política de integración parecerá triunfar sobre la política de diferenciación, pero el papel de la escuela y los manuales escolares consistirá, no en abolir la memoria colectiva de los negros sino en manipularla en provecho de los blancos. Encontramos entonces en América Latina exactamente lo sucedido con los manuales de las colonias francesas: "nuestros antepasados, los galos...", se trata de cambiar los linajes africanos en portugueses o españoles, pero, hay que añadir aquí, en linajes que siguen siendo negros. Esta estrategia escolar, que consiste en vincular la memoria colectiva de los negros con la memoria colectiva de los latinoamericanos, pero manteniendo, sin embargo, una corriente negra perdida en el conjunto de la corriente blanca, se realiza en tres etapas:

1) Primero se separa a los países de América de los países europeos; nace una nueva historia con el transplante de los portugueses o españoles en el Nuevo Mundo, el cordón umbilical ha sido cortado, lo que justifica, de rebote, la separación del grupo afroamericano; y permite también, por el mismo hecho, la posibilidad de otra tradición colectiva, negra, pero no africana, arraigada en y vivificada por la savia del suelo americano.

2) Para crear más eficazmente dicha tradición se propondrá valorar al negro en los manuales de historia nacional o en los libros de lectura, pero esta valoración se referirá sólo al pasado, porque estas mismas obras que narran el heroísmo de los batallones negros en las guerras de independencia o el de los sublevados contra la opresión de sus amos, cuando se refieren al presente sólo muestran la inferioridad de los negros en la jerarquía de *status* sociales (papel de sirvientes domésticos, de pequeños artesanos, de camaradas respetuosos y serviciales en los juegos infantiles);[15] más aún, presentan esta situación como algo natural (porque no es posible rebelarse contra las cosas de la naturaleza).

3) En fin, esta memoria colectiva de los negros se liga con la memoria colectiva de la sociedad global: la fuga en masa de los negros cimarrones o la formación de repúblicas negras insurgentes son etapas en la liberación de la esclavitud, liberación deseada y otorgada por los blancos a las masas de color. De este modo, dichos acontecimientos pierden su peligro como modelos ejemplares, para convertirse en preludios de un acontecimiento ya consumado sin posibilidad de repetirse. Del mismo modo, los héroes de la raza conquistan la gloria sólo en el seno de los ejércitos nacionales, en tanto peones de una partida dirigida por los blancos. De esta manera, si el colonizado no puede aceptar la fórmula "nosotros, los galos..." que le parece ridícula, el negro sudamericano aceptará la fórmula "nosotros, los lusitanos o hispanos (pero añadiendo: de color, aunque de ningún modo, o ya no africanos)".

En este caso, pueden existir ciertamente en el nuevo sistema elementos de origen africano, pero estos "residuos" —más que "sobrevivencias"— quedan atrapados en una red fabricada (*bricolé*) por los blancos y para los blancos, lo cual hace que esos elementos africanos dejen de ser étnicamente africanos para convertirse en secuencias de un discurso puramente euroamericano. Pero en América del Norte se produce el fenómeno inverso. Aquí ya no existen residuos

[15] Dante Moreira Leite, "Preconceito racial e patriotismo em dois livros didácticos primarios brasileiros", en *Boletim CXIX da Facultade de Filosofia da Universidade de S. Paulo (Psicologia*, núm. 3), S. Paulo, 1969, pp. 207-231.

africanos porque la esclavitud ha destruido todo o casi todo lo que quedaba de herencias ancestrales; el negro sólo puede practicar el *bricolage* con objetos anglosajones. Y, sin embargo, también aquí, como vamos a verlo, hay que apelar a la memoria colectiva para comprender la formación de una cultura afroamericana. El *bricolage* consiste en buscar los materiales en el pasado, pero como en los Estados Unidos sólo existe un pasado blanco, se creará una cultura negra con trozos dispersos de cultura blanca. Lo apasionante es justamente esta construcción de un sistema "afro" con recuerdos americanos, al igual que en América Latina se construía un sistema americano con recuerdos "afro".

Hemos mencionado más arriba el interés de la nueva antropología norteamericana, que toma el relevo de la sociología, sobre la cultura de *ghetto*. Pero ésta ha insistido más que nada sobre la inversión de los comportamientos, en el sentido de que el negro hace siempre lo contrario de lo que hace el blanco de clase media. Pero si la cultura afroamericana, como se le llama hoy en los Estados Unidos, no fuera más que la cultura blanca invertida, sería sin duda muy frágil. Esa cultura tiene que comportar elementos positivos. Pero ¿cuáles? El fenómeno no se limita a la protesta de los negros, se encuentra en todas las protestas de la época presente, en las mujeres contra su colonización por parte de los hombres (también aquí se trata de invertir la imagen que se forma el hombre de la mujer como "ser diferente") o, también, la del adolescente que se rebela contra su socialización por parte de los adultos, padres o profesores (se trata nuevamente de hacer lo opuesto de aquello que los adultos esperan de los jóvenes). Estas protestas se agotarían rápidamente si quedaran reducidas sólo a un proceso de inversión, ya que la búsqueda de una identidad remataría, en este caso, en la creación de una personalidad no auténtica. La rebelión del negro va más lejos de este primer momento: no puede ser un simple presente invertido porque la identidad étnica (por más que aquí se trate de una etnia fabulada), postula forzosamente la memoria, puesto que significa duración y permanencia, a través de los cambios, de una realidad procedente del pasado.

Se habla mucho de lo imaginario pero sin trazar frontera alguna entre la imaginación creadora (en la que se piensa) y la imaginación reproductora (que proporciona los materiales). Es decir, lo imaginario está tendido siempre, ya sea hacia el porvenir (y en este caso se construyen utopías), o hacia el pasado (y entonces es conmemoración). La búsqueda de una identidad afroamericana en los Estados Unidos es, a la vez, utopía, puesto que si se quiere crear, es porque no existe, y conmemoración porque necesita atribuirse un pasado. Pero el negro de los Estados Unidos sólo tiene ante sí modelos ofrecidos por los grupos blancos, por lo tanto deberá de trabajar sobre la memoria colectiva de la sociedad glo-

bal en donde se le quiere enviscar (por la asimilación), para desestructurarla y recortar lo que podrá servirle ulteriormente como "residuos", con los cuales podrá "fabricar" (*bricoler*) algo nuevo, algo que será "él" porque será fabricado por él, en suma, identificándose con su obra.

Nos encontramos demasiado cerca de esta creación —por más de que comprobemos que obedece a las leyes generales del *bricolage* de Lévi-Strauss— como para poder describirla. Ésta utiliza imágenes extraídas de la historia de las religiones (por ejemplo, del nacimiento del Islam y de su propagación en África); recuerdos tomados de la historia de las revoluciones, particularmente de la Independencia de los Estados Unidos (lo cual explica que la concepción negra del poder recupere la concepción romántica de la revolución, propia de una sociedad preindustrial, mientras que los Estados Unidos han entrado en la sociedad industrial para alcanzar incluso las formas más avanzadas de este tipo de sociedad); y memorias colectivas de grupos minoritarios (puertorriqueños, hippies, estudiantes "radicales", memorias de las cuales se dirá posiblemente que no se remontan muy lejos, pero forjadas a partir de la utilización de recuerdos tomados de otros grupos, por ejemplo, de grupos asiáticos, y de tradiciones místicas arcaicas).

Lo repetimos una vez más: todas estas imágenes, que se van a amalgamar, son imágenes extraídas de memorias colectivas no negras, pero es el todo lo que explica las partes, y la disposición de las mismas hace que todos esos elementos no negros se tornen negros en razón de su elaboración. Nos encontramos aquí, por consiguiente, con una metamorfosis semántica análoga, aunque inversa, a las descritas al referirnos a los negros de América Latina.

Lévi-Strauss ha estudiado el *bricolage* en tanto antropólogo. Por eso parte primero de los individuos y no de los grupos: el *bricoleur* en su casa, el artista en su taller. Sin duda las mitologías y su antítesis, la ciencia, son obras colectivas. Pero en *La pensée sauvage* Lévi-Strauss sólo quiere considerar (en espera de las *Mythiques*) "el pensamiento mítico" y el "pensamiento científico" o, si se prefiere, los juegos de los signos y conceptos. Por consiguiente, las leyes que él espera son constitutivas del hombre y no de los grupos humanos. Ciertamente, estos grupos no pueden dejar de utilizarlas, ya que están compuestos por hombres siempre idénticos a sí mismos en todas partes. Sin embargo, al pasar de la antropología (estructural) a la sociología del hombre en tanto hombre, a los grupos en tanto redes de interrelaciones entre individuos, nos hemos visto obligados a confrontar los procesos del *bricolage* con los de la memoria colectiva. Sociológicamente, por lo tanto, lo importante para nosotros en el *bricolage* es:

a) Su contribución a una teoría de la memoria colectiva, lo que permite explicar algunos de sus caracteres, descuidados por Halbwachs, como el de los "vacíos llenos"; el de los "esquemas", más arraigados en el espíritu del grupo que en la materia misma de estos esquemas; el de la lucha contra el olvido (contrariamente a esa impresión de pasividad que nos produce la lectura de Halbwachs cuando éste habla de los individuos que sólo pueden recibir sus recuerdos desde afuera, es decir, de su simple participación en grupos que los desbordan), en fin, el de la lucha contra el olvido, que ha cavado agujeros en la memoria de un grupo, conforme a una relación paradigmática de similaridad percibida entre fragmentos de cadenas sintágmáticas que traducen linealmente imágenes contiguas.

b) También la multiplicidad de las situaciones sociales en donde pueden operar los mecanismos del *bricolage*: se trata siempre de crear estructuras a partir de acontecimientos o, más exactamente, de recuerdos, pero desprendidos de toda cronología (por eso nosotros preferimos emplear aquí la expresión "recuerdos", antes que "acontecimientos", ya que éstos son por lo general fechados). Pero cada una de estas situaciones filtra dichos mecanismos del *bricolage* en cierta dirección orientada por la situación del momento, ya se trate, para los blancos, de manipular la memoria colectiva de los negros para arraigarla finalmente en la memoria de la sociedad global (a la manera del "nosotros, los galos...") o, por el contrario, de fabricar una cultura nueva, semánticamente negra, con la ayuda de significantes tomados de otros grupos sociales no negros.

No nos parece que la riqueza de sugerencias ofrecida por el estudio de los afroamericanos esté a punto de agotarse, pese a la abundancia de trabajos que les han sido dedicados desde hace un siglo, poco más o menos. Creemos que este estudio puede aportar todavía, a quienes quieran estudiar a los afroamericanos con una mirada nueva, muchos elementos críticos para esgrimirse contra las viejas sociologías hoy superadas, pero también muchos complementos fecundos para las nuevas sociologías en trance de nacer.

El patriotismo criollo, la revolución de Independencia y la aparición de una historia nacional*

Hay una diferencia notable entre el discurso histórico de la época prehispánica y el del virreinato: a la homogeneidad que distingue a la producción y difusión del primero se contrapone la variedad de productores y la multiplicidad de sentidos que caracterizan al segundo. En tanto que en el México antiguo el gobernante define qué recuperar del pasado y mantiene un control casi absoluto sobre su interpretación y sus formas de difusión, en el virreinato hay una multiplicidad de modos de recoger, interpretar y difundir el pasado, con la particularidad de que cada uno de estos discursos es diferente y aun opuesto a los demás. Frente al discurso único del pasado que produce el gobernante en el México antiguo, en el virreinato hay una fragmentación de la memoria histórica y una interpretación variada y conflictiva del pasado.

La unidad del discurso histórico de la época prehispánica la determinó el dominio pleno de los gobernantes sobre la producción y difusión del pasado, y la existencia de un único protagonista de la narración histórica: un pueblo o grupo étnico unido por una lengua, un origen y un territorio. Esta unidad fue la que rompió la conquista. La dominación española quiso crear unidades políticas mayores e integradas (el virreinato o reino de la Nueva España), pero en realidad hizo añicos la unidad de los grupos aborígenes al dividirlos en cientos de pueblos sin vinculación entre sí. Por otro lado, al reunir en un mismo territorio a pueblos de lenguas y culturas diferentes, e introducir grupos étnicos extraños a la población original, la colonización española fragmentó la antigua unidad social de la población. En los hechos, el virreinato vino a ser un mosaico desintegrado de pueblos, etnias, lenguas y culturas contrastantes, diseminados en un territorio extenso y mal comunicado.

Esta desintegración primordial se ahondó aún más por el choque de memorias históricas contradictorias que inauguró la dominación española. A la confrontación inicial entre la concepción cristiana del acontecer histórico y la concepción mítica del tiempo de los grupos indígenas, se sumaron las nuevas y divergentes interpretaciones de la historia producidas por los distintos grupos sociales surgidos de la colonización. Como se ha visto antes, al lado del discurso providencial e imperialista que difundieron los cronistas de la corona española, surgió el discurso místico y apocalíptico de los franciscanos y un proyecto histórico que en lugar de la explo-

* Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1987, pp. 253-263.

tación de los indios y de las minas de plata, contemplaba la creación de una comunidad monástica dedicada a la alabanza de Dios y a la fundación de una Iglesia semejante a la de los primitivos cristianos. Poco más tarde se desarrollaron los discursos particulares y exclusivos de cada una de las órdenes religiosas, de los cronistas oficiales del imperio, de los cronistas del virreinato, de los cronistas de las ciudades, e hicieron acto de presencia los discursos también particulares de los pueblos de indios, que a partir de su minúscula individualidad, intentaron reconstruir su borrosa memoria del pasado y fundar solidaridades que compaginaran su pasado destruido con su difícil presente continuamente amenazado.

La presencia de concepciones del tiempo y del desarrollo histórico diferentes, y la continua colisión entre memorias históricas opuestas, favorecieron el desarrollo de los discursos híbridos, y asimismo particulares, de los nuevos grupos sociales. La incomprensión que ha impedido reconocer las características del discurso histórico de los descendientes de la antigua nobleza indígena, o la memoria histórica de los nuevos pueblos de indios, o el discurso del grupo criollo, quizá se explique porque son discursos que provienen de realidades sociales híbridas, de una mezcla de tradiciones culturales diferentes, y porque son discursos que dan a conocer proyectos históricos propios, distintos a las raíces étnicas y culturales que les dieron origen. El discurso de los descendientes de la antigua nobleza indígena se basa en textos indígenas originales, pero se expresa bajo las formas narrativas europeas, adopta como hilo explicativo la concepción cristiana de la historia, va dirigido a lectores que conocen el español y busca servir a los intereses particulares de los indígenas que colaboraban con los españoles en la dominación de los propios indios.

Esta mezcla de intereses ambivalentes y contradictorios es la que se observa en los procesos de recuperación de la memoria histórica de los pueblos indígenas refundados o creados durante el virreinato. En este caso, aparentemente los pueblos habían aceptado la conquista, la religión cristiana y la dominación política y económica, al extremo de que su memoria y sus prácticas cotidianas se esforzaban por incorporar los valores europeos a sus tradiciones más arraigadas, convirtiéndolos en presencias indígenas, o en valores que legitimaban la vida y las tradiciones indígenas. Sin embargo, cuando estos intentos por indigenizar lo extraño fueron rechazados por las autoridades españolas, inmediatamente se observa el renacimiento de la conciencia mítica indígena, la explosión de la religiosidad primitiva, y una movilización de todas las fuerzas de la comunidad para alcanzar sus objetivos, al punto de que la negativa a aceptar los milagros declarados por los indígenas conduce a una subversión radical del orden religioso y político antes

aceptado, y finalmente a la definición de un proyecto histórico propio y totalmente indígena.

Lo característico de estos discursos es que son memorias del pasado y concepciones de la historia particulares, que además de fundarse en lo propio y distintivo del grupo, rechazan o ignoran la presencia histórica y la memoria del pasado de los otros grupos. En el virreinato no sólo no hay una concepción del proceso histórico que domine o integre a las otras, sino que todas las que emiten los diversos grupos se combaten y niegan entre sí. En este sentido estos discursos contradictorios expresan con fidelidad la desintegración social y la profunda división que separaba a los pobladores de la Nueva España en clases, grupos y etnias antagónicas. Política y culturalmente esta presencia de múltiples memorias del pasado y de opuestas interpretaciones del desarrollo histórico, eran el principal obstáculo para integrar a una nación con una memoria común, para crear una nación unificada por un pasado compartido.

En este combate entre diferentes memorias del pasado, sólo el grupo criollo intentó crear una memoria común de la tierra que compartía con otras etnias, y hacer suyas las memorias y tradiciones históricas de otros grupos.

1. La formación del patriotismo criollo

Los primeros criollos, por el hecho de que su posición y su prestigio se basaban en las hazañas realizadas por sus padres, estaban orgullosos de su ascendencia hispánica: su situación social y económica descansaba en el prestigio de ser españoles y descendientes de conquistadores. Este sustento original del ser criollo entró en crisis cuando la corona atacó el fundamento de su posición económica y social (las encomiendas) e instaló en el virreinato una burocracia de funcionarios españoles que excluyó a los criollos de los puestos directivos. A fines del siglo XVI el resentimiento criollo por el continuo deterioro de su posición social se expresó en una animosidad acerba contra los gachupines, los españoles que venían a hacer la América, permanecían unos cuantos años en ella y regresaban a España enriquecidos.

A esta frustración creada por la contradicción entre las aspiraciones de los criollos y la realidad de su época, se sumó un problema de identidad. Los criollos eran americanos por nacimiento, y desde la segunda generación lo eran por destino: su vida y sus aspiraciones sólo podían cumplirse en la tierra donde habían nacido. Ser criollo se convirtió en un problema de identidad cuando los criollos tuvieron que presentar las pruebas de que esa tierra que reivindicaban

como derecho de herencia era verdaderamente propia. La conciencia criolla tuvo un primer momento de afirmación instintiva en el acto de rechazo del gachupín, pero la conciencia de constituir un grupo social específico, con identidades y aspiraciones comunes, se formó a través de un proceso más complejo de progresiva apropiación física, social y cultural de la tierra extraña que se les había impuesto como destino.

Conquistar y poblar, no únicamente administrar, fue la divisa de los hombres de Cortés y de las sucesivas oleadas de colonos españoles. Además, el tamaño del territorio, su diversidad ecológica y su riquísima variedad humana, obligaron a unos cuantos miles de españoles a dispersarse por toda la tierra y a fundar en ella explotaciones mineras, haciendas, obrajes, talleres de artesanos, monasterios, puertos, poblados y ciudades que transformaron radicalmente esos espacios. Estas características del poblamiento español hicieron que ya la primera generación de criollos fuera una generación aindiada, un tipo humano de ascendencia española pero fuertemente influido por la alimentación, las costumbres y las formas de vida indígenas y mestizas. En contraste con otros colonizadores europeos que se asentaron en América, los primeros grupos de colonos españoles se sintieron dueños de la tierra que poblaban tanto en un sentido material como cultural, pues nadie más que ellos había creado esa nueva realidad económica y social que llamaron Nueva España.

Esta apropiación de la tierra por las obras y los actos fue completada por una apropiación realizada a través de la conciencia. Al mismo tiempo que la lengua española se convirtió en el principal vehículo de comunicación de los pobladores del virreinato, los criollos la sometieron a un proceso constante de americanización. Ya los primeros cronistas destacaban el contraste entre el habla áspera del español peninsular y el lenguaje más florido, delicado y ampuloso de los criollos, así como las diferencias notables en el tono y acento del español hablado en Nueva España. En forma paralela a la creación de estas distancias con lo propiamente español, en los criollos se acentuó un proceso inverso de acercamiento y empatía con el suelo, la geografía y las tradiciones de la tierra americana.

A fines del siglo XVII los criollos encontraron en el pasado prehispánico y en la exuberante naturaleza americana, dos elementos distintivos que los separaban de los españoles y afirmaban su identidad con el suelo que los acogía. En este siglo los cronistas criollos, y particularmente Juan de Torquemada, Carlos de Sigüenza y Góngora y Agustín de Vetancurt, hicieron el elogio de las antigüedades indianas y una presentación exaltada de la riqueza natural de la tierra americana. En la *Monarquía indiana* del franciscano Juan de Torquemada, el pasado

prehispánico es ascendido a la categoría de una antigüedad clásica, aún cuando Torquemada considera a la religión indígena, al igual que Sahagún y Jerónimo de Mendieta, como un producto perverso del demonio. Sin embargo, para Torquemada la esencia pagana del indígena fue redimida por la evangelización: "las cosas (de los indios) duraron hasta que sonó la trompeta de la divina voz, que fue venir los cristianos, con ley evangélica y conquista que los nuestros hicieron a esas gentes, que quiso Dios que así estuvieran divisas para que mejor entraran los que habían de conquistarlos". Torquemada compara a Cortés con Moisés, quien liberó a los hijos de Israel del paganismo, y presenta a los misioneros como los redentores providenciales de una humanidad que había caído en manos del demonio. Según esta interpretación, los verdaderos fundadores de la Nueva España fueron entonces los frailes que iniciaron su tarea misionera en 1524, no los conquistadores. A su vez, Agustín de Vetancurt llegó a la conclusión de que el Nuevo Mundo era superior al viejo en recursos y bellezas naturales. Por su parte, Carlos de Sigüenza y Góngora repetidamente confesó el "amor grande que me ha debido a mi patria", y con ese espíritu patriótico hacia su lugar de origen, reunió códices, coleccionó piezas arqueológicas e hizo la apología de los reyes y culturas que florecieron en la antigüedad indígena. Agregó un nuevo argumento al impulso de separar a la Nueva España de su vinculación paternal con los conquistadores: identificó al héroe-dios indígena Quetzalcoátl con el apóstol santo Tomás, para apoyar la idea de que el Evangelio había sido predicado en América muchos años antes de la conquista. Por otro lado, siguiendo a Torquemada, Sigüenza y Góngora vio en las costumbres, leyes y formas de gobernar de los antiguos mexicanos virtudes políticas semejantes a las de los reyes de la antigüedad clásica. Tan convencido estaba de ello que, con ocasión de la recepción de un nuevo virrey, tuvo la osadía de construir un arco triunfal adornado con figuras de reyes y sabios indígenas, y más tarde reiteró este mensaje en su *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe: advertidas en los monarcas antiguos del Mexicano imperio, con cuyas efigies se hermoseó el arco triunfal...*[1]

Por otra parte, hacia fines de este siglo y durante la primera mitad del XVIII, la devoción a la guadalupana se convirtió en un culto patriótico generalizado. En 1757 el papa Benedicto XIV declaró el "patronato universal" de la virgen de Guadalupe sobre la Nueva España y por esos años se levantó el edificio de la

[1] Torquemada, 1943-44, t. I, p. 226; Brading, 1980, pp. 21-22. Esta obra presenta uno de los mejores análisis sobre el patriotismo criollo fundado en la recuperación del pasado indígena y en los mitos religiosos.

nueva colegiata de Guadalupe. Ya convertida en patrona oficial de los mexicanos, la guadalupana gozará en ese siglo de un culto y un fervor generalizados, a tal punto que la "devoción por la Guadalupe eclipsó la devoción por Jesús".[2]

La mayoría de los sermones, los actos de fe más emotivos, los nuevos santuarios, y muchas otras acciones religiosas estaban dirigidas a exaltar la imagen de Guadalupe como patrona y diosa tutelar de una religión patriótica, y a considerar a su santuario del Tepeyac como sede de la iglesia universal, "porque es en el santuario de Guadalupe donde el trono de San Pedro vendrá a hallar refugio al final de los tiempos".[3] Para estos criollos obsesionados por exaltar los valores de su patria, el patronato de la guadalupana convertía a México en una nueva Roma.

Devoción principal de los jesuitas, de buena parte de las órdenes mendicantes y particularmente del alto y bajo clero criollo, la virgen de Guadalupe fue asimismo el centro de un culto popular masivo. Las visitas y procesiones periódicas al Tepeyac, las representaciones teatrales de la aparición de la virgen a Juan Diego y la imaginería popular, elevaron el culto guadalupano al sitial más alto de la religiosidad mexicana, y reprodujeron el nombre de la virgen en cientos de nuevos altares, santuarios, ermitas, cofradías, topónimos y nombres de personas.

No es pues casual que la antigüedad indígena y el culto guadalupano fueran los atractivos que sedujeron la imaginación de Lorenzo Boturini Benaduci, un caballero italiano que visitó México entre 1736 y 1743 y por el resto de su vida quedó atado a estos dos ejes del patriotismo criollo. La estancia de Boturini produjo tres resultados importantes. Primero: obsesionado por conocer y explicar la historia de las antiguas culturas indígenas emprendió una búsqueda afanosa de códices y testimonios escritos que en siete años lo hicieron poseedor del mayor acervo documental sobre el México antiguo que se había reunido en Nueva España. Segundo: Boturini fue uno de los primeros admiradores entusiastas de *La scienza nuova* (1725), la obra de Giambattista Vico que planteó una interpretación revolucionaria del desarrollo de la historia humana, tomando como ejemplo la historia antigua de Occidente. Influido por esta nueva interpretación del proceso histórico que Vico dividía en tres edades (la de los dioses, la de los héroes y la de los hombres), Boturini decidió aplicar la concepción de Vico a la historia antigua de los indios de México. Con este propósito escribió su *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional* y planeó realizar una *Historia*

[2] Lafaye, 1977, p. 143.
[3] *Ibid.*, p. 145.

general de la América Septentrional que no concluyó. En la *Idea* de Boturini los métodos de la nueva filosofía europea se aplicaron a desentrañar el misterio del origen y desarrollo de las antiguas culturas de México. Tercero: además de estas obsesiones científicas, Boturini fue atraído, sin duda por su relación con los criollos, por "un superior impulso" para investigar "el prodigioso milagro de las apariciones de nuestra patrona de Guadalupe", y con ese fin acumuló gran número de documentos sobre este tema. Convertido en devoto de la guadalupana promovió en Roma nada menos que la coronación de la virgen, empresa que por no considerar el celo patriótico y religioso de los novohispanos, lo llevó al destierro y a la pérdida de su valiosísima colección de documentos históricos y religiosos.[4]

A mediados del siglo XVIII estos intentos criollos por recuperar el pasado indígena y estas formas intensas de religiosidad fueron el centro de un ataque devastador por parte de algunos de los escritores más influyentes de la Ilustración europea. Entre 1749 y 1780 el conde de Buffon, el abate Raynal, Cornelius de Pauw y el destacado historiador escocés William Robertson, denunciaron una degeneración peculiar de la naturaleza americana, descubrieron una inferioridad natural en los oriundos de América para crear obras de cultura, y atacaron el fanatismo religioso de los españoles.[5]

El historiador Robertson afirmó en *The History of America* (1777) que los aztecas apenas habían alcanzado el estadio de la barbarie, sin llegar a las cimas de la verdadera civilización. Con severidad protestante criticó la influencia de la religión católica en la administración de las colonias españolas, y multiplicó juicios contra el oscurantismo, la superstición y la ineficiencia administrativa de la dinastía de los Habsburgo, a cuyos monarcas culpó de la decadencia que abatió a España a partir del siglo XVII.[6]

Cuando esta oleada crítica llegó a Nueva España suscitó una indignación unánime en los religiosos y letrados criollos —el grupo que más había hecho por construir una imagen positiva de la naturaleza americana— por crear una interpretación nueva y favorable del pasado prehispánico, y por afirmar las virtudes creativas de los nacidos en América. A la despectiva afirmación de que Nueva España era un "desierto intelectual", Juan José Eguiara y Eguren respondió con

[4] Sobre Boturini, véase la introducción de Miguel León-Portilla, en *Boturini*, 1974; también Álvaro Matute, 1976.

[5] El mejor estudio sobre la polémica que se creó alrededor de las ideas ilustradas sobre la degradación física y social de América es el de Gerbi, 1960.

[6] W. Robertson, 1977; véase también, Keen, 1971, pp. 77-104.

la primera y monumental *Bibliotheca mexicana* (1755), una obra dedicada a mostrar la producción científica y literaria de los mexicanos desde los tiempos más antiguos hasta las primeras décadas del siglo XVIII.[7]

Pero la respuesta más consistente de los americanos a los críticos europeos la produjo, desde su remoto exilio italiano, el jesuita Francisco Javier Clavijero, quien escribió su *Storia antica del Messico* (1780), sin duda la contribución americana más sobresaliente a la disputa sobre el Nuevo Mundo, y una obra clave en la afirmación de la conciencia histórica de los criollos.

Con un manejo solvente de las tesis del pensamiento ilustrado, e imbuido de un profundo patriotismo, Clavijero destruyó las afirmaciones prejuiciadas de los críticos europeos, y en su lugar presentó un cuadro elogioso de la historia antigua de México, que al ubicar esta historia dentro de la perspectiva del desarrollo de las civilizaciones clásicas de Europa, la mostraba como una historia original y merecedora de admiración. Al proponer como principio analítico la uniformidad de la naturaleza humana, y como punto de comparación a la antigüedad clásica, Clavijero destruyó por un lado la tesis de la "inferioridad natural" que argumentaban los críticos ilustrados, y por otro descalificó las interpretaciones acerca de la intervención del demonio que habían manejado los frailes españoles para denigrar el paganismo y la idolatría de los indígenas.

La respuesta de Clavijero a los críticos europeos tuvo un efecto inmenso y definitivo en su propia patria. En primer lugar porque su *Historia* vino a ser la primera integración coherente, sistemática y moderna del pasado mexicano en un solo libro: la primera imagen lograda de un pasado borroso y hasta entonces inaprensible. En segundo lugar, porque al asumir la defensa de ese pasado fragmentado y demonizado, Clavijero dio el paso más difícil en el complejo proceso que por más de dos siglos perturbó a los criollos para fundar su identidad: asumió ese pasado como propio, como raíz y parte sustancial de su patria. A partir de esa conversión de lo extraño en propio, Clavijero pudo ofrecer su reconstrucción del pasado indígena como una herencia orgullosa de los criollos, sin conectar ese pasado ilustre con la situación degradada de los supervivientes indígenas.

En contraste con las élites criollas de los virreinatos de Perú o Nueva Granada, que por diversas razones se alejaron del pasado prehispánico y de sus descendientes indígenas, los criollos de Nueva España tuvieron la percepción genial de apropiarse el pasado indígena para darle legitimidad histórica a sus propias rei-

[7] Véase, Millares Carlo, 1957; y *Fuentes para la historia contemporánea de México*, 1961-62, t. I, p. XX.

vindicaciones, y separaron ese pasado de sus verdaderos descendientes históricos. Esta expropiación que hizo la inteligencia criolla del pasado indígena marca la diferencia esencial entre los criollos de Nueva España y los de los otros virreinatos del continente: explica el fundamento de los criollos novohispanos para asumir el liderazgo político en su propio país, y para reclamar, frente a los españoles peninsulares, el derecho de dirigir y gobernar el destino de su patria.

En la *Historia antigua de México* culmina el largo proceso que iniciaron los misioneros y los criollos para recuperar el pasado prehispánico y asumirlo como un pasado propio. Desde la dedicatoria, Clavijero declara que su libro es "una historia de México escrita por un mexicano", que él entrega "como un testimonio de mi sincerísimo amor a la patria", y cuyo fin principal es la "utilidad de mis compatriotas". Clavijero es el primer historiador que presenta una imagen nueva e integrada del pasado indígena, y el primer escritor que rechaza el etnocentrismo europeo y afirma la independencia cultural de los criollos mexicanos frente a los europeos. Otra aportación suya fue abrirle un dilatado horizonte histórico al desarrollo de la noción de patria, que en esta época, al incluir en ella el trasfondo histórico precolombino, adquiere los prestigios del pasado y se proyecta hacia el futuro con una dimensión política extraordinaria.[8]

La patria de Clavijero es el conjunto de valores que los criollos identifican como propios. Es una patria no dada sino construida y afirmada a partir del reconocimiento de valores comunes. Primero fue una patria identificada por la originalidad de su geografía, reconocida por sus cualidades de tierra pródiga, exuberante y buena, hasta que vino a ser creencia de muchos afirmar que México era un paraíso terrenal, un don de Dios. Luego esa noción geográfica se enriqueció con la incorporación de valores y tradiciones culturales entrañables: por la unidad de sentimientos, creencias y prácticas que difundió la religión cristiana, por la presencia del estilo desbordado del barroco y la proliferación de diversas formas de pintura, música, artesanías, comidas, costumbres y maneras de expresión fabricadas en el propio país y producidas especialmente para satisfacer el gusto de sus pobladores. Por fin esta comunidad de valores y prácticas se expresó en símbolos cuyo propósito era denotar una identidad compartida, afirmar una unidad situada más allá de las divisiones creadas por la raza o las abismales diferencias económicas y sociales. La virgen de Guadalupe fue el símbolo

[8] Clavijero, 1958-59. Sobre el sentido de la obra de Clavijero, véase, Villoro, 1950; Brading, 1980; Clavijero, 1976: estudio introductorio de Aguirre Beltrán; y el estudio de J.E. Pacheco, "La patria perdida (notas sobre Clavijero y la cultura nacional)", contenido en Aguilar, 1976.

unificador más logrado de esta sociedad tan desigualmente dividida. Ella unió a católicos e indígenas en un solo culto nacionalmente celebrado. A este conjunto de valores y símbolos integradores, los criollos del siglo XVIII le sumaron la idea de que esa patria tenía un pasado remoto, un pasado que al ser asumido por ellos dejó de ser sólo indio para convertirse en criollo y mexicano.

Así, al integrar a la noción de patria la antigüedad indígena, los criollos expropiaron a los indígenas su propio pasado e hicieron de ese pasado un antecedente legítimo y prestigioso de la patria criolla. La patria criolla disponía ahora de un pasado remoto y noble, de un presente unificado por valores culturales y símbolos religiosos compartidos, y podía por tanto reclamar legítimamente el derecho de gobernar su futuro. Ningún otro grupo ni clase creó símbolos integradores dotados de esa fuerza ni tuvo la habilidad de introducirlos y extenderlos en el resto de la población.

[...]

HISTORIA Y SIMBOLISMO EN EL MOVIMIENTO ZAPATISTA*

> *Menos discursivo que el texto o la palabra, el entorno visual tiene su propia importancia: puede hacer permanecer duraderamente un recuerdo histórico, puede permear incluso al hombre común y corriente, pasivo o indiferente.*[1]

1. Historia e imaginario colectivo

Marcos sorprendió a todos cuando hizo su aparición a caballo, el pecho cruzado de cananas. Para los mexicanos, no sólo fue sorpresa, sino despertar y rescate de una memoria colectiva arrinconada, entumecida por el neoliberalismo, a punto de caer en el olvido. La imagen de Marcos evocó inmediatamente otra imagen lejana: la de Emiliano Zapata a caballo, vestido de charro, sombrero ancho y el pecho cruzado de cananas: foto inolvidable que sirvió de modelo a los cineastas mexicanos, pasó a ser el arquetipo del buen revolucionario. De la identidad individual de Marcos, oculta tras el pasamontañas, sólo quedaba la identidad simbólica de un héroe guerrillero agrarista. Esta reaparición sorpresiva de un pasado remoto fue más elocuente que todos los discursos. Resurgía la figura emblemática del defensor del pueblo campesino que murió por sus ideales.

La historia mexicana es una larga cadena de remembranzas de héroes populares: Marcos remite al general Zapata, quien a su vez remitía a la rebelión victoriosa del general Morelos que hundía sus raíces en la memoria bíblica. Tiempos reales sobre fondo de tiempos míticos. Un eterno caminar hacia la liberación.

Según los testimonios que nos han dejado las canciones populares durante la revolución (los "corridos"), la figura de Zapata se fue transformando y creciendo a lo largo de su lucha y después de su muerte adquirió una dimensión propia en el imaginario popular. La necesidad de una legitimación histórica para la movilización de fuerzas zapatistas en 1911, hizo de Zapata primero el heredero natural de Hidalgo, de Morelos y de Juárez, luego de Cuauhtémoc y de la raza indígena, para finalmente, a la hora de su muerte proporcionarle una ascenden-

* Enrique Rajchenberg S. y Catherine Héau-Lambert, en *Chiapas* (rev. del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM), núm. 2, 1996, pp. 41-57.

[1] Maurice Agulhon, *Histoire vagabonde*, Gallimard, París, 1988, p. 186.

cia mítico-religiosa asociada a los máximos libertadores de pueblos, es decir, a Moisés y a Jesús.[2]

Como heredero de Hidalgo y de Morelos, Zapata representa la liberación del mexicano frente a los españoles, frente a los dueños de la tierra. La memoria de las guerras victoriosas de la independencia permite presagiar igual destino al movimiento zapatista. Se habrán de recuperar para el pueblo las tierras y el poder de decisión política. El sitio de Cuautla, de mayo de 1911 (primera gran victoria zapatista), se asocia en la memoria popular al sitio de Cuautla de mayo de 1812. El discurso social campesino vigente en 1911 incorpora la memoria étnica del pueblo al discurso religioso, discurso hegemónico que jerarquiza y reordena a los demás. Los zapatistas de 1911 se consideran dignos herederos de Cuauhtémoc, se autoperciben ahora como un pueblo de indios oprimidos que se metamorfosea míticamente en el pueblo elegido de Dios, con un caudillo libertador que es también un nuevo mesías: Zapata.[3] Las peripecias ideológicas de la gesta zapatista ilustran admirablemente cómo los movimientos populares se apropian de una memoria colectiva preexistente y de las ideologías y mitos disponibles en esa memoria, para legitimar sus luchas presentes.

Según el relato popular, hay días en que la orgullosa silueta de Emiliano Zapata se destaca claramente en la cima de los cerros y hay días en que se le ve cabalgar a galope sobre las crestas de los cañaverales. Mientras siga la lucha por la tierra, Zapata seguirá viviendo. Algún día tendrá que volver. Los herederos de Zapata evocan visualmente esta gloriosa ascendencia cuando se presentan a caballo, el pecho cruzado de cananas. Ésta es la memoria viva del viejo zapatismo, pero en México existe otra memoria desde la revolución: la memoria gráfica plasmada en grandes frescos que enseñan gratuita y didácticamente la historia nacional en los muros de los edificios públicos. Un arte socialmente comprometido donde se simbolizó a los héroes y a los antihéroes.

Uno de estos "símbolos" didácticos de la historia nacional, por más extraño que parezca, ha sido el caballo, asociado invariablemente al héroe histórico, ya que en México la marca del héroe no es el fusil, es el caballo. Alrededor del caballo

[2] Estos corridos se encuentran recopilados y analizados en el libro de Catalina H. de Giménez, *Así cantaban la Revolución*, Editorial Grijalbo, México, 1991.

[3] Marciano Silva, protagonista de la gesta zapatista y máximo vate de sus hazañas escribe a la muerte de su jefe, en 1919, un corrido titulado *Duelo de Zapata* que concluye así: *varias familias con su llanto demostraban / su gratitud y su cariño hacia Zapata, / que como Cristo llegó al fin de su jornada / por libertar de la opresión a nuestra raza.*

se ha tejido en el imaginario popular mexicano un conjunto de representaciones que ha variado según la coyuntura histórica. Es un caso muy interesante de un símbolo del antihéroe (el caballo fue introducido por los españoles) que ha sido revertido por el pueblo, que se lo ha apropiado como un símbolo de fuerza victoriosa al servicio del héroe popular. Uno de los mitos que cabalga por el continente americano es el hombre centauro,[4] el hombre-a-caballo. Del *cowboy* al gaucho, de Paul Revere a Martín Fierro, el héroe americano cabalga incansablemente por las Américas. El caballo en su función guerrera es parte del mito del héroe. Hasta el Quijote tuvo que conseguirse a *Rocinante* para cumplir con su misión justiciera, mientras los héroes oficiales caracolean metalizados en los parques de la ciudad, mudos testigos de una época heroica. Siqueiros pinta caballos fogosos como símbolo de fuerza popular: el caballo como símbolo de un pueblo heroico y no solamente de un héroe. En cambio, Diego Rivera pinta en su mural del Palacio de Cortés, en Cuernavaca, un caballo blanco como doble de Emiliano Zapata: el mítico caballo blanco de todos los grandes generales. Finalmente, no hay película sobre la revolución mexicana que no incluya espectaculares cargas de caballería. Villistas y zapatistas fueron jinetes fuera de serie. El historiador francés Maurice Agulhon, muy sensible a la imaginería histórica escribe:

> La historia de las imágenes políticas sin duda amerita realizarse, no solamente porque, como se suele decir, no hay nada que no merezca ser estudiado, sino también porque no se sitúa necesariamente en los márgenes de la "gran" historia. A veces ha formado parte de su núcleo, a veces ha sido marginada de él, pero siempre puede regresar a él.[5]

Ahora bien, si, por una parte, el EZLN lleva a cabo una recuperación de símbolos visuales, por otra convierte determinadas experiencias históricas en símbolos. Se trata fundamentalmente de la Soberana Convención Revolucionaria que tuvo lugar entre octubre y noviembre de 1914 en la ciudad de Aguascalientes y que constituyó el referente histórico de la convocatoria lanzada en junio de 1994, para la celebración de un encuentro de la sociedad civil en algún lugar de Chiapas que se bautizaría con el nombre de *Aguascalientes*. Fue el momento más

[4] "Si hubiera podido elegir mi condición, dice Adriano al final de su vida, habría elegido la de centauro" (Marguerite Yourcenar, *Memorias de Adriano*).
[5] *Op. cit.*, p. 313.

democrático de la revolución mexicana y, tal vez por ello mismo, el más olvidado por los historiadores. La Convención de 1914 fue el primer ensayo de ejercicio de la ciudadanía real. Fue una discusión pública; un intento de contener la violencia mediante el diálogo entre ciudadanos armados, no entre militares. La reiteración de los convencionistas de su carácter de ciudadanos en armas significó un pronunciamiento acerca de su distancia respecto del siglo XIX y su secuela de cuartelazos; pero entrañaba también la reivindicación de los derechos sociales, no la asfixia militar de la incipiente sociedad civil.

Después de caminar por los vericuetos de la memoria popular, volvamos a los tiempos presentes para observar cómo la memoria zapatista ha trascendido sus fronteras regionales para volverse símbolo nacional.

2. *Los usos de la historia nacional*

"Zapata vive, la lucha sigue" es una de las consignas favoritas de los manifestantes que en múltiples ocasiones desfilaron desde el 1° de enero en la ciudad de México. En el imaginario colectivo, los héroes populares prosiguen su existencia terrenal mucho después de su muerte biológica.

La eternidad constituye un rasgo intrínseco a los héroes, pero es necesario explicar por qué a ciertos individuos se les confiere el carácter de héroes nacionales y, por lo tanto, de símbolos patrios, incuestionables por definición. En el caso de Zapata, se trataría de explicar la aparente paradoja de un personaje del mundo rural de principios de siglo XX que luchaba por "tierra y libertad" y que sigue siendo a fines del mismo siglo el símbolo de lucha para quienes lo campirano viene siendo, en el mejor de los casos, aquello que empieza ahí donde acaban el asfalto y los edificios.

A. ZAPATA: EL NACIMIENTO DE UN MITO EN DISPUTA

Hace unos meses, Friedrich Katz comentaba que, de todos los líderes revolucionarios del siglo XX, los únicos que seguían siendo figuras heroicas eran Zapata y Villa. Lenin, Mao y Tito han sido tumbados de su pedestal escultórico-simbólico en los últimos años. En cambio, los dos primeros no solamente conservan su puesto sino que su ejemplaridad se multiplica. La razón de su permanencia, y también la del Che Guevara, radica, entre otras cosas, en que fueron ajenos al poder. En otras palabras, no basta que los individuos abracen causas populares sino es preciso que se mantengan alejados de aquello que ensucia a quien lo

toca: el poder y sus símbolos.[6] Al respecto, nada más ilustrativo que la fotografía de Zapata y Villa sentados en la silla presidencial en 1914 cuando tomaron la ciudad de México los ejércitos campesinos. Al lado de un Villa que se burla de la circunstancia, tal vez algo complacido, hay un Zapata incómodo y con ganas de acabar lo más rápido posible con esa parte del carnaval en que los pobres toman el lugar de los poderosos seculares, esto es, como si su imagen se reflejara en el espejo del poder. Tal vez por esta razón, además de su caballo y sus cananas, Marcos es identificado con Zapata: un poeta, dijo en una ocasión, "sería un pésimo gobernante". Así, interpuso sus distancias frente a lo que algunos le imputarían, su ambición de poder. Pero hay más: Zapata y Villa son asesinados por el gobierno; en el caso de Zapata, el asesinato se comete a traición. Villa es asesinado en su automóvil, una vez concluida la revolución y él viviendo en una hacienda norteña rodeado por sus antiguos soldados convertidos en agricultores. Zapata muere a caballo y acorralado, junto a sus comunidades famélicas. Es el símbolo de quien no capitula en la defensa de los principios y valores que sustentan la rebeldía.

Sin embargo, Zapata no es un patrimonio simbólico exclusivo de los sectores populares de la sociedad mexicana. Si los campesinos hubieran sido no solamente derrotados, sino además vencidos y aniquilados como fuerza social y política en el transcurso de la Revolución mexicana, Zapata sería actualmente monopolizado por ellos y no constituiría una figura simbólica disputada por el Estado. La derrota de los ejércitos campesinos entre 1915 y 1916 no marcó el término de la revuelta y del descontento campesinos.[7] Éstos siguieron armados durante muchos años más y constituyeron una amenaza, aunque no cohesionada, a una entidad que se autodenominaba Estado mexicano, pero que en realidad no detentaba en exclusiva el uso de la violencia sino que le disputaba la legitimidad de su ejercicio a caciques, caudillos y bandas armadas de campesinos dispersos en el territorio. En suma, era un esbozo de poder estatal que se quería y autoproclamaba soberano sin serlo. Ideológicamente, el Estado halló la solución a su déficit de cohesión social y política en la agrupación post-mortem de personajes que

[6] Un corrido villista refleja muy bien este sentimiento popular: *Soy soldado de Francisco Villa / de aquel hombre de fama mundial / que aunque estuvo sentado en la silla / no envidiaba la presidencial.*

[7] Ver, Armando Bartra, *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México. 1920-1980*, Editorial Era, México, 1985. El autor demuestra que, a pesar de la derrota de los campesinos y de los augurios de su inminente desaparición y extinción a derecha e izquierda, éstos siguieron siendo una fuerza actuante a lo largo del siglo XX.

en vida habían sido rivales y portadores de proyectos sociales irreconciliables. Carranza, quien ordenó el asesinato de Zapata, aparece en los productos de la imaginería oficial junto a éste, y el Caudillo del Sur, al lado de Francisco Madero, quien envió al ejército federal para solucionar la rebeldía campesina. Así también, el expresidente de la República, Carlos Salinas, pudo anunciar la reforma del artículo 27 constitucional, reforma que en los hechos promueve la legalización del latifundio y la liquidación del ejido,[8] con un retrato de Zapata detrás de él. Es el mismo presidente que viajaba en un avión llamado *Emiliano Zapata*, que tiene un hijo, Emiliano, y a quien asesoró en sus estudios doctorales John Womack, el autor de la mejor historia del zapatismo. De este modo, el más radical de los protagonistas de la revolución de 1910 es edulcorado en la galería oficial de hombres heroicos de la patria que vuelve indescifrables las diferencias entre alternativas políticas, por un lado, y, por otro, convierte a los héroes en herencia del Estado o, mejor dicho, de la fracción victoriosa de la revolución. Zapata se vuelve entonces cofundador y santificador del régimen político, y legitimador de un proyecto contrario al suyo, sobre todo después de haberse declarado el fin de la reforma agraria.

En los días que siguieron al 1° de enero de 1994, el símbolo fue objeto de una reapropiación. Zapata ya no iba a ser compartido con los gobernantes sino que sería el símbolo de los rebeldes chiapanecos y de todos los grupos sociales que se formaron o activaron: "Si Zapata viviera, con nosotros estuviera", coreaban los manifestantes pasando por alto el error de conjugación porque en la lucha simbólica todas las armas lingüísticas son legítimas. Esa batalla parece estar ganada. La invocación estatal de Zapata tendrá a partir de ahora sus riesgos y seguramente será evitada. Tal como observaron muchos analistas, después del 1° de enero de 1994, Salinas de Gortari optó por declarar ante las cámaras de televisión con un retrato diferente y también con significados precisos: el de Venustiano Carranza, quien mandó asesinar a Zapata.

Pero volvamos a la pregunta inicial: ¿por qué abanderar la lucha de finales del segundo milenio con la imagen de Zapata? El antropólogo Guillermo Bonfil puso de relieve la dualidad cultural del México actual.[9] Por una parte, el México profundo, cuyas raíces se hunden en el pasado prehispánico, indígena por con-

[8] La propiedad de la tierra pertenece a la nación, que otorga la posesión a los campesinos, lo cual impedía, antes de la reforma constitucional, su venta, y obligaba a su transferencia gratuita mediante lazos familiares o redistribución en caso de no descendencia.

[9] *México profundo. Una civilización negada*, Editorial Grijalbo, México, 1989.

siguiente. Por otra, el México imaginario,[10] el del mito de la modernidad, del progreso indefinido que obliga a seguir el camino tecnológico-social de Occidente y, consiguientemente, a uniformar los valores culturales y las poblaciones que los producen y recrean. Los indígenas deben ser, desde la perspectiva de este otro México, si no eliminados, reconvertidos a la fe occidental. Un poco más de medio milenio lleva el intento de aniquilación del sustrato civilizatorio más antiguo, pero no lo ha logrado totalmente, aunque la *desindianización* (Bonfil) y la estigmatización de la identidad indígena han penetrado la trama social y la conciencia colectiva. Ningún esencialismo o fundamentalismo debe presidir la formulación del esquema de los dos Méxicos, uno profundo, el otro imaginario. Lo indígena del siglo XX no es idéntico a como era antes de la conquista, pero la resistencia al avasallamiento por el México imaginario se presenta con rostro indígena. Aquél siempre permanecerá inconcluso mientras persista el México profundo.

Esta pequeña digresión nos debe permitir la comprensión del significado de la tierra y de la lucha por la tierra. Ésta es ciertamente la que alimenta y, por ello mismo, se expresa como madre de todos quienes la habitan. La vida misma se organiza en torno a ella y la producción cultural la expresa de muchas maneras. La defensa de la tierra es, entonces, simultáneamente la defensa de los medios que garantizan la existencia y la del universo cultural que los hombres controlan. La mercantilización de la tierra implica la pérdida de unos y de otro. Sin embargo, como siempre ocurre con los signos simbólicos, el significado adquiere autonomía respecto del significante. La lucha por la tierra adquiere el valor de un símbolo de resistencia al despojo de la capacidad de autodeterminación de las comunidades y, al mismo tiempo, constituye el soporte del sentimiento comunitario, es decir, de aquello que vincula a los hombres.

El México indígena y campesino pelea todavía por la tierra contra las invasiones de los latifundistas en una línea de continuidad con los movimientos iniciados hace quinientos años. No obstante, la adopción de un rostro indígena no implica la idealización del pasado prehispánico. No existe una exaltación del indígena puro, sino que el referente es el indígena rebelde que resiste y pelea. Los valores democráticos de las comunidades chiapanecas que tanto intrigaron a los interlocutores gubernamentales del EZLN no son propios del mundo prehispánico, sino una cultura política forjada en la resistencia al avasallamiento y al

[10] El calificativo *imaginario* es, sin embargo, ambiguo porque este México también es real, así como el México *profundo* es productor de mitos que alimentan el imaginario colectivo.

siguiente. Por otra, el México imaginario,[10] el del mito de la modernidad, del progreso indefinido que obliga a seguir el camino tecnológico-social de Occidente y, consiguientemente, a uniformar los valores culturales y las poblaciones que los producen y recrean. Los indígenas deben ser, desde la perspectiva de este otro México, si no eliminados, reconvertidos a la fe occidental. Un poco más de medio milenio lleva el intento de aniquilación del sustrato civilizatorio más antiguo, pero no lo ha logrado totalmente, aunque la *desindianización* (Bonfil) y la estigmatización de la identidad indígena han penetrado la trama social y la conciencia colectiva. Ningún esencialismo o fundamentalismo debe presidir la formulación del esquema de los dos Méxicos, uno profundo, el otro imaginario. Lo indígena del siglo XX no es idéntico a como era antes de la conquista, pero la resistencia al avasallamiento por el México imaginario se presenta con rostro indígena. Aquél siempre permanecerá inconcluso mientras persista el México profundo.

Esta pequeña digresión nos debe permitir la comprensión del significado de la tierra y de la lucha por la tierra. Ésta es ciertamente la que alimenta y, por ello mismo, se expresa como madre de todos quienes la habitan. La vida misma se organiza en torno a ella y la producción cultural la expresa de muchas maneras. La defensa de la tierra es, entonces, simultáneamente la defensa de los medios que garantizan la existencia y la del universo cultural que los hombres controlan. La mercantilización de la tierra implica la pérdida de unos y de otro. Sin embargo, como siempre ocurre con los signos simbólicos, el significado adquiere autonomía respecto del significante. La lucha por la tierra adquiere el valor de un símbolo de resistencia al despojo de la capacidad de autodeterminación de las comunidades y, al mismo tiempo, constituye el soporte del sentimiento comunitario, es decir, de aquello que vincula a los hombres.

El México indígena y campesino pelea todavía por la tierra contra las invasiones de los latifundistas en una línea de continuidad con los movimientos iniciados hace quinientos años. No obstante, la adopción de un rostro indígena no implica la idealización del pasado prehispánico. No existe una exaltación del indígena puro, sino que el referente es el indígena rebelde que resiste y pelea. Los valores democráticos de las comunidades chiapanecas que tanto intrigaron a los interlocutores gubernamentales del EZLN no son propios del mundo prehispánico, sino una cultura política forjada en la resistencia al avasallamiento y al

[10] El calificativo *imaginario* es, sin embargo, ambiguo porque este México también es real, así como el México *profundo* es productor de mitos que alimentan el imaginario colectivo.

intento de aniquilación. Se produce entonces la paradoja de una sociedad que para permanecer se transforma.

El México urbano no pretende una vuelta a la naturaleza, como ciertos grupos milenaristas que se disfrazan de indios al adoptar el símbolo zapatista, sino que éste se convierte en el equivalente general de la rebeldía. Zapata es el personaje más cercano al México de fin de siglo que asume los valores del México profundo en oposición al proyecto de un México culturalmente homogéneo, aquel que Bonfil denominó imaginario. Empero, ¿qué tan indígenas eran el mismo Zapata y los zapatistas de 1910? La fotografía de Zapata montado a caballo, vestido de charro, así como la de sus soldados entrando a la ciudad de México en 1914 con un estandarte de la virgen de Guadalupe permiten cuestionar el estereotipo de la lucha zapatista como lucha por la restauración de un idílico mundo precolombino. Sucede que lo popular se ha revestido de indígena hasta volverse sinónimo, sea para exaltarlo, sea para denostarlo con respecto a las élites del poder que, desde la independencia, siempre usaron ropajes europeizantes o americanizantes.

Zapata hace la revolución en los hechos, no sólo empuña las armas sino que procede a la subversión de las tendencias capitalistas en el campo mexicano, esto es, la proletarización de los campesinos y la ampliación del latifundio mediante la absorción de las tierras de los pueblos.[11] No sólo contrarresta estas tendencias sino que profundiza las estructuras tradicionales de los pueblos. En efecto, hace efectivo el grito de levantamiento de la revolución zapatista de marzo de 1911: "¡Abajo las haciendas, vivan los pueblos!"

Durante toda la colonia, las comunidades indígenas gozaban de derechos propios bajo la forma de repúblicas de indios protegidas directamente por la corona española como contrapeso a la aristocracia terrateniente criolla. A pesar de la independencia, esta larga tradición de autogobierno sobrevivió y fomentó la resistencia indígena contra la mercantilización de la tierra impulsada por los sucesivos gobiernos liberales. Estos pueblos se regían con base en consultas y debates realizados en asambleas donde se ventilaban todos los asuntos concernientes a la comunidad. Los zapatistas reactivaron esta práctica que durante el porfiriato había sido supeditada a las decisiones del jefe político, funcionario distrital nombrado por el gobernador. En 1914-1915, después de la derrota de Huerta, los zapatistas dominaron y administraron su región: "Ésa era la transferencia violenta de poder que se había realizado en todo el territorio del estado.

[11] Alan Knight, "La Revolución Mexicana: ¿burguesa, nacionalista o simplemente una 'gran rebelión'"? en *Cuadernos Políticos*, núm. 48, México, octubre-diciembre de 1986.

Por debajo de las tormentas políticas que aún se sucedían en las alturas, ésa era la sede real del poder zapatista".[12] Este poder zapatista basado en las asambleas locales entrañaba un uso dilatado del tiempo, el tiempo lento —precapitalista— de los campesinos. Este caminar político escalonado contrasta con el buen uso del tiempo moderno "time is money", donde se acostumbra delegar el poder para ahorrar tiempo. De ahí la sorpresa de los negociadores gubernamentales de 1995, cuando el EZLN insiste en seguir el camino largo de las consultas de base.

El México artesano y obrero de 1914 había contemplado con desconfianza y algo de hilaridad anticlerical a los zapatistas católicos que ocupaban las calles de la capital. Algunos historiadores explican cómo esta diversidad o incluso incompatibilidad cultural condujo a la conclusión de un pacto entre la organización sindical obrera y el gobierno de Carranza, que llevaría a la formación de regimientos compuestos por obreros para luchar contra los ejércitos campesinos. El México urbano de 1994 y 1995 mira con simpatía y solidaridad, apoya y se organiza al son de los acontecimientos del México indígena y rural. Parece una revancha histórica por los episodios de 1914 y 1915.

B. HISTORIA NACIONAL Y ZAPATISMO DE FIN DE SIGLO

El zapatismo de fin del siglo XX es caracterizado, al igual que su homónimo de principios de siglo, como un movimiento local y que, por lo tanto, puede ser concluido, es decir, sofocado, mediante su aislamiento, su confinamiento en el territorio donde se origina. Ciertamente, el método aislacionista posee una gran ventaja: es menos costoso políticamente que el militar. La historiografía contemporánea ha procedido frecuentemente de esta manera pretendiendo que el zapatismo había sido un movimiento limitado a la problemática local o incluso parroquial, incapaz de trascender los límites de las microrregiones en que vivía. De esta manera se explicaría la imposibilidad de los zapatistas de plantear propuestas de alcance nacional y de sentirse involucrados en aquello que acontecía más allá del territorio que habitaban. Esta interpretación está en realidad basada en la confusión entre dos conceptos que conviene distinguir: por un lado, el de patriotismo propiamente dicho y, por otro, el de construcción del Estado-Nación o *nation building*.[13] Los campesinos se opusieron a este último, emanado de las élites del

[12] Adolfo Gilly, *La revolución interrumpida*, Editorial Era, México, 1994, p. 296.

[13] Alan Knight, "Peasants into Patriots: Thoughts on the Making of the Mexican Nation", en *Mexican Studies*, vol. 10, núm. 1, University of California Press, Berkeley, invierno de 1994.

poder, puesto que entrañaba la centralización política y la amenaza a sus sistemas de valores, ideas y formas institucionalizadas de gobierno, aunque, en numerosas circunstancias históricas, salieron en defensa tanto de su patria chica como de la patria *tout court*. En la medida en que las élites sólo conciben el patriotismo como proceso de construcción del Estado-Nación, los campesinos serían recalcitrantes antipatriotas y su acceso a un estatuto pleno de ciudadanía sólo sería posible si dejaran de lado esa actitud considerada retardataria y anacrónica. De hecho, la centralización política, concomitante con la modernización porfiriana del poder, anulaba progresivamente la autonomía política local o regional. Muchos de los actores colectivos tradicionales eran herederos y defensores del liberalismo, al cual nadie puede negarle su modernidad en el siglo XIX mexicano, porque el federalismo de los liberales se conjugaba muy bien con su ancestral organización política a la que no estaban dispuestos a renunciar.

En nuestros días se utiliza la misma perspectiva analítica. Chiapas sería una lejana y distante provincia mexicana que, precisamente por su escasa integración a los destinos de la nación, experimentaría la más alta marginación y pobreza. La rebelión zapatista consistiría entonces en un desesperado esfuerzo por unirse al tren de la modernización capitalista acelerada por el TLC. En esa medida, y sólo en ésa, el propio gobierno y los ideólogos oficiales justifican el alzamiento y declaran estar dispuestos a colaborar para lograr este objetivo. Así, el final del movimiento sería la construcción de algunos hospitales, de escuelas y carreteras y, al mismo tiempo, garantizaría la fidelidad de las poblaciones beneficiadas a un régimen político que todavía, después de más de setenta y cinco años, sigue apoyándose en este tipo de relación gobernantes-gobernados: el poder concede y el pueblo se compromete a no cuestionar las redes de la dominación clientelar.

No nos corresponde en los límites temáticos de este artículo explicitar por qué los objetivos y el carácter del movimiento zapatista rebasan las fronteras provinciales, pero lo que parece claro es la intención expresada desde el inicio por el EZLN de demostrar que el pasado histórico de los indígenas rebeldes es el de la nación en su conjunto. Por ello, la primera *Declaración de la Selva Lacandona* comienza con una referencia a la historia para demostrar que la historia patria, aquella que los mexicanos aprenden en la escuela, es también su historia.

La historia constituye en México, tal vez más que en cualquier otro país americano, un referente obligado del discurso político y un lenguaje conocido por todos. Las confrontaciones políticas se ventilan a través de interpretaciones históricas opuestas. Así, por ejemplo, los conservadores del siglo XIX valoraban altamente el periodo colonial, mientras sus contrincantes políticos ponían el énfasis

en el legado prehispánico. Asimismo, tiempo después de concluida la Revolución de 1910, las críticas al régimen político se vehiculaban a través de la exaltación o denigración del movimiento revolucionario.

En México lo que permite fundamentar la comunidad de intereses nacionales es menos el enunciado de valores abstractos que el pasado histórico, inventado, imaginado y reconstruido. En las declaraciones del EZLN, el recurso a la historia es insistente; mediante su repaso establece la filiación con movimientos y personajes de un pasado más o menos remoto y simultáneamente se deslinda de otros. Un principio de identidad y de diferencia o antagonismo conservado a lo largo de quinientos años fue la carta de presentación del EZLN el 1° de enero de 1994:

> Somos producto de quinientos años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo estadounidense, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de las leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros [...].[14]

La misma continuidad histórica regiría en el caso de los opresores:

> Son los mismos que se opusieron a Hidalgo, a Morelos, los que traicionaron a Vicente Guerrero, son los mismos que vendieron más de la mitad de nuestro suelo al extranjero invasor, son los mismos que trajeron un príncipe europeo a gobernarnos, son los mismos que formaron la dictadura de los científicos porfiristas, son los mismos que se opusieron a la Expropiación Petrolera, son los mismos que masacraron a los trabajadores ferrocarrileros en 1958 y a los estudiantes en 1968, son los mismos que hoy nos quitan todo, absolutamente todo.[15]

Los referentes históricos enunciados son conocidos por todos los mexicanos: la independencia, la Reforma, el porfiriato, Zapata y Villa, etcétera. Los miembros del EZLN reafirman su pertenencia a los vencidos históricos, a *los de abajo* de la historia mexicana, y no a un grupo aparte, como frecuentemente han sido con-

[14] "Declaración de la Selva Lacandona. Hoy decimos ¡Basta!", en *La palabra de los armados de verdad y fuego, entrevistas, cartas y comunicados del EZLN*, Fuenteovejuna, México, 1994, p. 5.
[15] *Idem.*

cebidos en una mezcla de paternalismo racista y marginación social. Esta inserción proporciona una fuerte identificación social, incorpora a los chiapanecos dentro de un linaje nacional de defensores de la tierra. Los indígenas chiapanecos expresan que constituyen un segmento de la nación. Sin embargo, no es la nación de los vencedores, de los que han escrito la historia, sino la de los que pelean y pierden:

> Se ha dicho, equivocadamente, que la rebeldía chiapaneca tiene otro tiempo y no responde al calendario nacional. Mentira: la especialidad del explotado chiapaneco es la misma del de Durango, el Bajío o Veracruz: pelear y perder.[16]

Chiapas no es otro México porque su historia es la misma que la de otras regiones del país con la diferencia de que en esta sureña provincia la ignominia compartida es más violenta.

La rescritura de la historia consiste, desde esta perspectiva, en la recuperación del pasado no-oficial que se ha intentado borrar de los textos aunque no totalmente de la memoria colectiva, en una redignificación de los rebeldes derrotados, pero sobre todo en evidenciar que después de quinientos años, "cuando comenzó nuestra lucha contra la esclavitud",[17] la historia puede invertirse: el *viento de abajo* ya no responde al soplo del *viento de arriba* que durante quinientos años puso y quitó las nubes en un cielo que él dominaba, sino que es iniciativa cuyo significado es la esperanza, dice el EZLN, de que la dignidad y la rebeldía se conviertan en libertad y dignidad. En síntesis, se trata de una voluntad de recuperación de la historia que, por una parte, indica la continuidad y, por otra, la ruptura o, mejor dicho, la esperanza de una ruptura.

En todos los casos, es una recuperación crítica de la historia y, por esa misma razón, una apropiación[18] que le confiere un sentido original. Zapata es, evidentemente, el héroe por excelencia. Ello no obsta para que uno de los comandantes indígenas actualice el contenido de la lucha por la tierra: "Queremos leyes nuevas para repartir la tierra, tal vez diferente como Emiliano Zapata decía de

[16] *Ibid.*, p. 32.

[17] *Ibid.*, p. 53.

[18] "Si es preciso conocer la historia, es menos para nutrirse y más para liberarse de ella, para evitar tener que obedecerla sin saberlo o reiterarla sin desearlo" (Pierre Bourdieu, "Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 106-107, Éditions du Seuil, París, 1995, p. 117).

que a cada campesino se le dé un pedazo de tierra. Ahora entendemos de otra manera".[19] Asimismo, el proyecto de realización de una convención se tomó, como ya se dijo, de un acontecimiento de la revolución mexicana, cuyo sentido de diálogo público y democrático había sido escamoteado o tergiversado por la historiografía oficial y paraoficial. Nuevamente, la recuperación histórica no es apología nostálgica, repetición de un pasado que fue mejor, sino que va acompañada de una reflexión crítica de la experiencia de 1914:

> Falta [en 1914] el desarrollo de la organización política, muchas cosas que llevan después a la derrota de la División del Norte, al cerco sobre el Ejército Libertador del Sur y luego al asesinato de Zapata y luego al asesinato de Villa. Pero este país no es el de 1914, es mejor creo, mucho mejor...[20]

3. Tradición, arcaísmo y modernidad

La reactualización de la memoria colectiva por parte del EZLN nos lleva a algunas consideraciones acerca de la relación tradición-modernidad.

Demasiado a menudo los historiadores tienden a considerar los conceptos tradición-modernidad dentro de un *continuum* de menos a más desarrollo. Lo que en Max Weber era una distinción principalmente tipológica y clasificatoria, tiende a convertirse en una distinción cronológica, evolutiva y excluyente. Lo malo de este enfoque es que no permite entender ni explicar los fenómenos de interpenetración y entrelazamiento entre ambos polos. Ambos participan en una dinámica creadora.

La tradición es el conjunto de representaciones, imágenes, saberes y comportamientos que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la necesaria continuidad entre pasado y presente; es el acervo de símbolos y comportamientos que establecen un puente entre nuestro pasado y nuestro presente colectivos forjando la nueva identidad que requiere el mundo moderno. La tradición nunca es mera repetición del pasado en el presente: reconstruye y actualiza selectivamente el pasado según los requerimientos del presente.

Para muchos historiadores, la tradición es sinónimo de arcaísmo y restauración de tiempos idos. Desde la tradición nadie se inconforma, todo permanece igual. Las sociedades llamadas tradicionales se definen como comunidades holís-

[19] *La palabra de los hombres armados de verdad y fuego*, *op. cit.*, p. 131.
[20] *Op. cit.*, t. II, 1995, p. 227.

ticas, concepto actualmente en boga. En este caso, la única posibilidad de actualizar la tradición consistiría en observarla como pura reminiscencia y "reliquia" (Thompson), mera cosecha de curiosidades.[21] La tradición, por consiguiente, nunca podría convertirse en un ingrediente de los procesos de cambio, sino por el contrario, sería reproducción idéntica a lo largo del tiempo.

La modernidad occidental ha impuesto como condición del progreso la ruptura con toda tradición. El avance histórico sólo sería posible cuando los hombres se liberaran de sus tradiciones y atavismos ya que el cambio sólo puede provenir del entorno exterior. Sin embargo, siguiendo a Eric Hobsbawm[22] y a Edward P. Thompson, podemos evidenciar una característica de las tradiciones consistente en su flexibilidad para enfrentar desafíos originales. Por lo tanto, resulta erróneo tipificar a las tradiciones como el recurso de quienes, inconscientes de los cambios acaecidos, esgrimen armas pertenecientes a épocas superadas. Dicha falacia corresponde a la concepción que las identifica como supervivencias y, en consecuencia, las califica de ineficaces, meros residuos del pasado cuya muerte es cuestión de tiempo. Por el contrario, su flexibilidad permite su renovación para enfrentar problemáticas presentes. Entonces puede producirse en la historia la paradoja que apuntó Thompson: "Nos encontramos con una cultura tradicional y rebelde".[23] La paradoja se resuelve si nos liberamos de la connotación negativa que el revisionismo historiográfico ha endilgado a las tradiciones y que hizo que el famoso epígrafe del libro de John Womack haya sido asumido como síntesis de la idea de que desde la tradición todo es conformismo: "Éste es un libro acerca de unos campesinos que no querían cambiar y que, por eso mismo, hicieron una revolución".[24] Por el contrario, el zapatismo recuperó una tradición progresista, una palanca de rebeldía. A pesar de estar fuertemente enraizado en redes de sociabilidad antiguas en donde coexisten los sistemas de lealtades tradicionales como el compadrazgo y las relaciones de parentesco, la

[21] No es casual, indicaba E.P. Thompson, que el estudio de las costumbres sea acaparado por los historiadores más conservadores ante la indiferencia de los historiadores de izquierda, más proclives a "ocuparse de movimientos innovadores y racionalizadores" ("Folclor, antropología e historia social", en *Historia social y antropología*, Instituto Mora, México, 1994, p. 59).

[22] Eric Hobsbawm, *Trabajadores*, Editorial Crítica, Barcelona, 1979, p. 384.

[23] E.P. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Editorial Crítica, Barcelona, 1989, p. 45.

[24] John Womack, *Zapata y la revolución mexicana*, Siglo XXI Editores, México 1969, p. XI. Muy atinadamente, Armando Bartra amplió la frase original: "Quizás en un principio los campesinos se rebelaron porque no querían cambiar, pero puestos a hacer, se decidieron a cambiarlo todo" (*Los herederos de Zapata*, *op. cit.*, p. 15).

tradición zapatista integra elementos de modernidad como la escolarización y la necesidad de producir un excedente económico y no sólo asegurar la autosubsistencia.[25] Asimismo, el legalismo de las acciones zapatistas, reflejado en la publicación de manifiestos escritos, la aceptación de las comisiones agrarias y, sobre todo, la acogida a los intelectuales urbanos después del asesinato de Madero en 1913, nos devuelve una imagen muy distinta de la de una sociedad tradicional replegada, por definición, sobre sí misma.

Aun cuando el capitalismo perfora "la túnica de la costumbre, desmembrando a los hombres de su acostumbrada matriz social para transformarlos en actores económicos independientes de anteriores compromisos sociales con parientes o vecinos",[26] los campesinos no son meros títeres. Al contrario de lo que parece sugerir la frase de Womack, la lucha zapatista no fue una resistencia ciega y obcecada al capitalismo, no fue una utopía regresiva sino más bien una rebelión defensiva de los campesinos ante el despojo de sus tierras y la supresión de la autonomía política de sus aldeas.[27] Hicieron valer sus derechos, lucharon por conservar su tradición solidaria frente a un capitalismo bárbaro al igual que lo están haciendo hoy los zapatistas chiapanecos:

> El trabajo colectivo, el pensamiento democrático, la sujeción al acuerdo de la mayoría, son más que una tradición en zona indígena, han sido la única posibilidad de sobrevivencia, de resistencia, de dignidad y rebeldía.[28]

Los campesinos habían aceptado las transformaciones económicas, pero no podían admitir su propia desaparición como ente político. Desde la conquista, siempre habían convivido con las haciendas, incluso les vendían su fuerza de trabajo, pero seguían existiendo como aldeas vecinas con sus propias tierras, sus

[25] Zapata insistió en mantener las haciendas morelenses como unidades productivas físicas, no como núcleo de relaciones sociales de explotación. La destrucción de aquéllas fue obra de Carranza como medio para doblegar al ejército suriano.

[26] Eric Wolf, citado por John Tutino, *De la insurrección a la revolución en México*, Editorial Era, México, 1990, p. 26.

[27] "No todo movimiento económicamente conservador es socialmente reaccionario, sobre todo cuando el progreso material y el desarrollo de las fuerzas productivas no significan una liberación, así sea parcial, sino un reforzamiento de los viejos yugos a los que se adicionan nuevas cadenas" (Armando Bartra, *op. cit.*, p. 12). Bonfil se ubica en la misma línea explicativa al diferenciar la "cultura de resistencia" de una suerte de "cultura de la inmovilidad" (*op. cit.*, p. 191).

[28] "Viento segundo. El de abajo", en *La palabra de los armados de verdad y fuego*, *op. cit.*, p. 32.

costumbres y todo el entorno cultural vinculado a la tierra. El EZLN se ubica en este replanteamiento del binomio tradición-modernidad cuyos polos son realidades complementarias y no excluyentes. Para vivir y asumir su modernidad, los chiapanecos abrevan en el acervo de símbolos nacionales disponibles. Han optado claramente por ubicarse en la filiación de los movimientos agraristas mexicanos, ya que la historia de México es la historia de la lucha por la tierra.

4. Conclusión

El zapatismo de fin de siglo ha sorprendido por muchas razones, por la vestimenta de los combatientes, por la composición étnica y clasista de sus adherentes, por la actualización de imágenes, nombres y hechos a punto de pasar a la antesala del olvido histórico. Pero también sorprendió porque demostró que la política no es inexorablemente el terreno adusto en que ésta se desenvolvió durante varios siglos. De hecho, la sociedad mexicana tomó más en serio a quien le hablaba de política irreverentemente y con humor que a quienes ponen cara de serios y se visten seriamente para hablar en un lenguaje político que pocos escuchan y en el que menos aún creen. El discurso político revolucionario creíble apela a la poesía y al chiste, al juego de palabras y a la metáfora. Frente a él, la clase política profesional se encuentra desarmada. Tal vez algunos miembros de esta clase comprenden que su aprendizaje formal o informal no los capacitó para dialogar con la sociedad, sino entre ellos mismos en un código indescifrable para los no-iniciados. Poco importaría: la política es para los políticos. Otros miembros más, la mayoría, no se han dado cuenta y siguen hablando con las mismas claves de antaño para un auditorio cada vez más reducido e intentando infructuosamente seguir monopolizando el espacio de la voz pública.

El zapatismo, en cambio, politizó el lenguaje de la sociedad y sus contenidos simbólicos e históricos. Llevó a cabo una desritualización de la política y se burló de sus formas consagradas, por ejemplo representando al partido de Estado con una tarántula y, a su opositor, con un escarabajo. Rescató a los héroes populares y los *desantificó*, por ejemplo, con el rostro de Zapata atravesado a la altura de la boca por la pipa humeante de Marcos.[29] Aquello que hubiera sido asumido como un sacrilegio, hoy es percibido como diversión. La revolución, en general, deja de ser imaginada bajo los patrones del realismo socialista, es decir, como hombres y mujeres que marchan estoicamente con una bandera ondeante y roja hacia

[29] Con esta imagen concluye el video "Consulta Nacional por la Paz y la Democracia".

un porvenir luminoso, y deviene más una fiesta carnavalesca. La experiencia revolucionaria como proceso carnavalesco se acerca más a la representación popular de las revoluciones que su identificación con los cánticos del coro del Ejército Rojo o de cualquiera de sus evocaciones desde el poder.[30]

El zapatismo, en contradicción con el precepto bíblico que prohibía a la mujer de Lot mirar hacia atrás porque se convertiría en sal, voltea la mirada constantemente no sólo para denunciar el pasado de explotación y racismo y demostrar su actualidad sino también para extraer de ese pasado valores de lucha y resistencia. A diferencia de las estatuas de bronce que simbolizaban la marcha de los revolucionarios hacia un futuro radiante, los zapatistas no ocultan que miran hacia atrás para caminar hacia adelante. Quieren, tienen la esperanza de que el futuro será diferente del pasado pero no programan el futuro de todos y para todos al estilo de los partidos de vanguardia. El futuro se irá construyendo colectivamente y no sólo desde las trincheras zapatistas.[31] Los pueblos no hacen una revolución sabiendo de antemano cómo será la sociedad futura; hacen una revolución porque no quieren seguir viviendo en el *antiguo régimen*.[32] Éste es también el significado del "ya basta" zapatista.

[30] Friedrich Katz dictaba un ciclo de conferencias en Viena sobre la revolución mexicana e invitó a unos estudiantes para oír canciones revolucionarias mexicanas: "Puse discos de las canciones más famosas: *La Adelita*, *La Valentina* y *La cucaracha*. Al oír la música y la letra que yo les iba traduciendo, las caras de los estudiantes se hacían cada vez más incrédulas. Para los austriacos, lo mismo que para la mayoría de los europeos —o de cualquier parte del mundo pero portadores de la historia de bronce de las revoluciones, añadimos nosotros—, las canciones revolucionarias debían ser marchas vibrantes y llenas de expresiones como 'libertad o muerte', el 'futuro radiante'... Pero lo que oían aquí era a alguien prometiéndole a Adelita que iba a comprarle un vestido nuevo, alguien que le decía a Valentina que si lo iban a matar mañana mejor que lo mataran de una vez y alguien que vinculaba los nombres de los héroes revolucionarios como Pancho Villa y Venustiano Carranza con cucarachas pasadísimas de mariguana" ("Presentación", en Hans Werner Tobler, *La revolución mexicana. Transformación social y cambio político, 1876-1940*, Alianza Editorial, México, 1994, p. 9). En las manifestaciones de apoyo al zapatismo se corea a ritmo de chachachá: "Subversión, qué rica subversión".

[31] Éste es el sentido más profundo de la convocatoria de agosto de 1994 para reunir a la sociedad en una Convención Nacional Democrática.

[32] Uno de los más lúcidos ideólogos de la revolución de 1910 captó muy bien este fenómeno: "La verdad es que no hay revolución en el mundo que se haya emprendido previendo de antemano los medios de reconstrucción del orden social o de sustitución del régimen que se pretende hacer desaparecer" (Luis Cabrera, "La revolución es la revolución" [1911], en Eugenia Meyer, *Luis Cabrera: teórico y crítico de la revolución*, SEP/80-Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 73).

Marx había advertido un rasgo presente en todas las revoluciones que consiste en la resurrección de los muertos "para glorificar las nuevas luchas".[33] Destacaba que, a diferencia de las revoluciones burguesas, "la revolución social en el siglo XIX —y con mayor razón en el siglo XX, agregamos nosotros— no puede extraer su poesía del pasado sino solamente del porvenir".[34] Ahora bien, si la poesía del EZLN se inspira en el pasado, de él extrae su identidad, sus símbolos y héroes, ¿no sería el zapatimo sino una última y muy trasnochada edición de las revoluciones burguesas de los siglos XVII y principios del XIX?[35] Sin embargo, los elementos del pasado que se incorporan a su poesía son los que van construyendo el porvenir: ¿no constituyen acaso "el trabajo colectivo, el pensamiento democrático, la sujeción al acuerdo de la mayoría", además de una tradición y un abrevadero de la resistencia, los lineamientos de una sociedad por la cual hombres y mujeres pelean desde hace más de ciento cincuenta años? Si así es, ¿no están más cerca las comunidades indígenas de la poesía del porvenir que el México urbano?

[33] Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, en *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, p. 231.

[34] *Ibid.*, p. 232.

[35] En cuyo caso tendrían validez los argumentos de algunas organizaciones críticas del EZLN, las cuales le reprochan su filiación con la Ilustración por su insistencia en tópicos como el de la democracia.

VIII La dinámica cultural

Para ser consecuentes con la definición semiótica de la cultura, habría que analizar la dinámica cultural, es decir, los cambios culturales, principalmente en el nivel de los desplazamientos de significados. Estos desplazamientos asumen diferentes figuras, una de las cuales es la "fabricación de la autenticidad" y la "invención de tradiciones", magistralmente presentadas aquí por Eric Hobsbawm en un ensayo clásico.

Frecuentemente, el cambio cultural suele asociarse con la figura de la "modernización", vinculada, a su vez, con la idea de diferenciación social. Esta es la óptica donde se sitúan Michel Bassand y Gilberto Giménez, el primero para ubicar las diferentes aproximaciones al análisis cultural, y el segundo para criticar la excesiva polarización entre lo tradicional y lo moderno, ya que en realidad ambos elementos pueden compenetrarse y se puede ser "moderno" desde una plataforma "tradicional".

Pero la raíz última de la dinámica cultural es la conflictualidad social considerada en su conjunto. La cultura es a la vez terreno y objeto de luchas, y está atravesada por una conflictualidad congénita observable en diferentes escalas y niveles. Ésta, se manifiesta ya en el nivel del *habitus* y de los diferentes "campos" (Bourdieu), en donde éste se inscribe. Así lo ilustran los dos breves ensayos de este autor aquí incluidos, particularmente en el titulado "Gustos de necesidad y gustos de libertad".

Claude de Grignon y Jean-Claude Passeron, por su parte, critican a vuelta de página esta última distinción de Bourdieu, poniendo al descubierto toda su ambigüedad.

Pero el principio más recóndito de la conflictualidad sociocultural radica indudablemente en la estructura de clases y en la desigual distribución del poder a

la que esa misma estructura da lugar. De aquí la dicotomía entre cultura dominante o hegemónica y culturas dominadas o subalternas, que Alberto M. Cirese —uno de los exponentes más calificados de la demología italiana de inspiración gramsciana— ha reformulado en términos de "desniveles culturales internos a una misma sociedad".

Al respecto, Pietro Clemente somete aquí a discusión las implicaciones de esta reformulación en el ámbito de los estudios demológicos italianos y contribuye a esclarecer su sentido.

Por último, un breve ensayo teórico-metodológico de Guillermo Bonfil, quien introduce la noción política de "control cultural" en el análisis de la cultura, ilustra nítidamente la manera como se plantea actualmente el problema de la dominación cultural en México, particularmente respecto de las culturas indígenas.

Inventando tradiciones*

Nada parece tan antiguo y tan ligado a un pasado inmemorial como la pompa que rodea a la monarquía británica en sus ceremonias públicas. Sin embargo, como lo establece uno de los capítulos de este libro, su forma moderna es producto del final de los siglos XIX y XX. Muchas "tradiciones" que parecen o proclaman ser antiguas, frecuentemente tienen un origen reciente y algunas veces son inventadas. Cualquiera que esté familiarizado con los colegios de las antiguas universidades británicas podrá entender la institución de tales "tradiciones" a escala local, a pesar de que algunas de ellas, como festival el anual de las Nueve Lecciones y Villancicos en la capilla del King's College de Cambridge, en la víspera de navidad, hayan llegado a generalizarse a través de su difusión por el moderno medio masivo de la radio. Esta observación fue el punto de partida de una conferencia organizada por la revista de historia *Past & Present*, y constituye a su vez la base de este libro.

El término "tradición inventada" se usa en sentido amplio pero no impreciso. Incluye tanto las "tradiciones" efectivamente inventadas, construidas e instituidas de manera formal, como las que surgen de un modo menos rastreable dentro de un periodo breve y fechable, de unos cuantos años quizás, y se establecen con gran rapidez. El mensaje navideño de la realeza en Inglaterra, instituido en 1932, es un ejemplo de lo primero; la aparición y el desarrollo de las prácticas asociadas a la Copa Final de la Asociación Británica de Futbol lo es del segundo. Resulta evidente que no todas ellas son igualmente permanentes, por lo que nos interesamos primariamente en su aparición y establecimiento, antes que en sus posibilidades de supervivencia.

"Tradición inventada" se refiere al conjunto de prácticas regidas normalmente por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza ritual o simbólica que pretenden inculcar ciertos valores y normas de comportamiento mediante la repetición, lo cual implica automáticamente una continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, estas prácticas intentan normalmente establecer una continuidad con un pasado histórico apropiado. Un ejemplo sorprendente es la elección deliberada del estilo gótico para la reconstrucción del Parlamento Britá-

* Este ensayo sirve de introducción al libro *The Invention of Tradition*, antología preparada por Eric Hobsbawm y Terence Ranger, publicada por Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 1-14. Traducción de Jorge Eduardo Aceves Lozano, revisada y corregida por Gilberto Giménez.

nico durante el siglo XIX; y la igualmente deliberada decisión, después de la Segunda Guerra Mundial, de reedificar las cámaras parlamentarias siguiendo exactamente el plano básico de antaño. El pasado histórico dentro del cual se inserta la nueva tradición no requiere ser muy prolongado, hasta el punto de remontarse hasta la supuesta bruma de los tiempos remotos. Las revoluciones y los "movimientos progresistas", que por definición rompen con el pasado, también tienen su propio pasado relevante, aunque se pueda establecer un corte preciso en una fecha determinada, 1789, por ejemplo.

Sin embargo, la peculiaridad de las tradiciones "inventadas", en cuanto exhiben esa referencia a un pasado histórico, radica en que su continuidad con tal pasado es en buena parte ficticia. En suma, son respuestas a situaciones novedosas que toman la forma de referencia a situaciones antiguas o establecen su propio pasado mediante la repetición cuasiobligatoria. El contraste entre el cambio constante e innovador del mundo moderno y el intento de estructurar por lo menos algunos sectores de la vida social dentro de ese mismo mundo como invariables o inmutables, hace que la "invención de la tradición" sea tan interesante para los historiadores de las dos últimas centurias.

La "tradición", en este sentido, debe diferenciarse con claridad de la "costumbre" que domina a las llamadas sociedades "tradicionales". El objeto y la característica de las "tradiciones", incluidas las inventadas, es la invariabilidad. El pasado al que se remite, real o inventado, impone prácticas fijas, normalmente formalizadas, como la repetición. La "costumbre" tiene la doble función de ser motor y volante de dirección en las sociedades tradicionales. Ella no impide la innovación y el cambio hasta cierto punto, aunque evidentemente el requerimiento de parecer compatible o hasta idéntica con el precedente le sobreimpone limitaciones considerables. Lo que hace es darle a cualquier cambio deseado —de resistencia o innovación— la sanción del precedente, de la continuidad social y de la ley natural, tal como se expresan en la historia. Los estudiosos de los movimientos campesinos saben que los reclamos de un pueblo (*village*) por una tierra comunal o su invocación del derecho "por costumbre desde tiempo inmemorial", frecuentemente no expresan un hecho histórico sino la correlación de fuerzas en la constante lucha de ese pueblo contra los señores o contra otros pueblos. Los estudiosos del movimiento obrero británico saben que "la costumbre de hacer negocios" o de tener una pequeña tienda, tal vez no represente una tradición antigua, pero sí algunos de los derechos establecidos por los trabajadores en la práctica, por reciente que ésta sea, la cual tratan ahora de defender y extender dándole la sanción de la perpetuidad. La "costumbre" no puede per-

mitirse el ser inalterable porque incluso en las sociedades "tradicionales" la vida no es así. El derecho consuetudinario (*common law*) todavía manifiesta esta combinación de flexibilidad en la adhesión formal y sustancial al precedente. La diferencia entre "tradición" y "costumbre", como aquí las entendemos, queda claramente ilustrada por este ejemplo. La "costumbre" es lo que hacen los jueces; la "tradición" —en esta instancia la tradición inventada— es la peluca, la túnica y toda la parafernalia formal, así como las demás prácticas ritualizadas que rodean la actividad sustancial de los jueces. La decadencia de la "costumbre" inevitablemente cambia la "tradición" con la que habitualmente se encuentra entrelazada.

Debemos de hacer una segunda distinción, menos importante, entre la "tradición" en nuestro sentido y la convención o rutina sin una función ritual o simbólica significativa en cuanto tal, aunque pudiera adquirirla accidentalmente. Es evidente que cualquier práctica social que deba de realizarse repetidamente tenderá, por conveniencia y eficacia, a desarrollar un conjunto de dichas convenciones y rutinas que puedan ser formalizadas *de facto* o *de jure* con el fin de dar a conocer la práctica a los nuevos oficiantes. Esto se aplica tanto a prácticas sin antecedentes, como el trabajo de un piloto aviador, como a prácticas ampliamente conocidas. Desde la revolución industrial, las sociedades se han visto obligadas, de manera natural, y con más frecuencia que las anteriores, a inventar, instituir o desarrollar nuevas redes de tales convenciones y rutinas. En la medida en que funcionan mejor al convertirse en hábitos, en procedimientos automáticos o hasta en actos reflejos, estas prácticas requieren de cierta invariabilidad, lo cual podría constituir un obstáculo para los demás requerimientos de la práctica, como la capacidad de enfrentar las contingencias no habituales o imprevistas. Esta es una debilidad bien conocida de la burocratización o rutinización, particularmente en los niveles subalternos, donde el desempeño rutinario suele considerarse como el más eficiente.

Tales redes de convenciones y rutinas no son "tradiciones inventadas", ya que sus funciones y, por lo tanto, sus justificaciones, son más técnicas que ideológicas. En términos marxistas: pertenecen más a la "base" que a la "superestructura". Están diseñadas para facilitar operaciones prácticas definidas, y se pueden abandonar o modificar rápidamente para enfrentar necesidades prácticas cambiantes, aunque contando siempre con la inercia que cualquier práctica adquiere con el tiempo, y con la resistencia emocional de la gente vinculada con ella frente a cualquier innovación. Lo mismo se aplica a las "reglas" aceptadas de los juegos u otros patrones de interacción social, dondequiera que existan, o a cualquier otra norma de base pragmática. La diferencia se puede observar de inme-

diato cuando estas reglas se combinan con la "tradición". El sentido práctico aconseja a los caballistas usar casquetes duros cuando montan, igualmente cascos de protección a los motociclistas o de metal a los soldados; pero utilizar un tipo particular de casquete duro en combinación con una cazadora de color rosa tiene un sentido completamente diferente. Si esto no fuera así, sería igual de fácil cambiar la vestimenta "tradicional" de los cazadores de la zorra, tal como es ahora, como sustituir el casco del ejército —una institución más bien conservadora— por otro de diseño diferente si se pudiera demostrar que así se obtiene una protección más efectiva.

En efecto, se puede sugerir que la "tradición" y las convenciones pragmáticas o rutinarias están inversamente relacionadas. La "tradición" muestra su debilidad cuando, como ocurre entre los judíos liberales, las prohibiciones dietéticas se justifican pragmáticamente, argumentando, por ejemplo, que los antiguos hebreos prohibían comer puerco por razones de higiene. Por el contrario, los objetos y las prácticas quedan liberados para usarse de modo plenamente simbólico o ritual, cuando ya no están encadenados a un uso práctico. Las espuelas, parte de los uniformes de los oficiales de la caballería, son más importantes para la "tradición" cuando no hay caballos; los paraguas de los oficiales de la guardia vestidos de civil pierden su significado cuando no se portan estrechamente plegados, o sea, cuando son inservibles; las pelucas de los abogados difícilmente hubieran podido adquirir su moderno significado si no fuera porque la gente dejó de usarlas.

Inventar tradiciones, como aquí se asume, es esencialmente un proceso de formalización y ritualización caracterizado por su referencia al pasado, aunque sólo sea mediante la imposición de una repetición. El proceso real de creación de tales complejos rituales y simbólicos no ha sido adecuadamente estudiado por los historiadores. Buena parte de eso sigue siendo muy oscuro. Presumiblemente, se puede ejemplificar con mayor claridad cuando se trata de una "tradición" deliberadamente inventada y construida por un solo iniciador, por ejemplo, Baden-Powell para los Boy Scouts. Quizás sea igualmente fácil rastrearlo en el caso de las ceremonias oficialmente instituidas y planeadas, probablemente bien documentadas, como la construcción del simbolismo nazi y de los mítines partidistas en Nuremberg. Tal vez sea más difícil rastrearlo allí donde tales tradiciones han sido en parte inventadas, en parte desarrolladas por grupos secretos, donde es menos factible que el proceso haya sido burocráticamente registrado, o bien, desarrolladas de manera informal por cierto periodo, como por ejemplo en el caso del Parlamento y de la profesión legal. La dificultad no es sólo de fuentes sino también de técnicas, aunque existen dos disciplinas esotéricas especializadas en el simbolismo

y el ritual: la heráldica y el estudio de la liturgia; así como también las disciplinas históricas warburgianas dedicadas al estudio de tales temas. Desafortunadamente, estas disciplinas son desconocidas por los historiadores de la era industrial.

Es probable que no exista tiempo ni lugar de interés para los historiadores donde no se manifieste la "invención" de la tradición en el sentido señalado. Sin embargo, es de esperarse que ello ocurra con mayor frecuencia cuando una rápida transformación de la sociedad debilita o destruye los patrones sociales para los cuales fueron diseñadas las "viejas" tradiciones, produciendo nuevos patrones a los que éstas ya no son aplicables; o cuando las viejas tradiciones, juntamente con sus promulgadores y soportes institucionales, ya no se muestran lo suficientemente adaptables y flexibles; o también cuando estos últimos son eliminados de alguna manera: en suma, cuando se producen cambios suficientemente amplios y rápidos, tanto del lado de la demanda como de la oferta. Tales cambios han sido particularmente significativos en los últimos doscientos años, y por eso es razonable esperar que estas rápidas formalizaciones de nuevas tradiciones se hayan multiplicado durante este periodo. Ello implica, de rebote, que contrariamente a las afirmaciones, tanto de la teoría del liberalismo decimonónico, como de la más reciente —la "modernización"—, dichas formalizaciones no se restringen a las así llamadas sociedades "tradicionales" sino también tienen lugar, de una manera u otra, en las sociedades "modernas". En términos generales, las cosas ocurren así, pero debemos de evitar desprender de aquí conclusiones ulteriores. En primer lugar, que las antiguas formas de estructura de la comunidad y de la autoridad y, consecuentemente, las tradiciones asociadas con ellas, eran ya inadaptables y rápidamente llegaron a ser inviables; o, en segundo lugar, que las "nuevas" tradiciones resultaron simplemente de la inhabilidad para usar o adaptar las antiguas.

La adaptación se produce al aplicar usos viejos en condiciones nuevas y al usar los viejos modelos para propósitos nuevos. Las antiguas instituciones con funciones establecidas, referencias al pasado, y prácticas e idiomas rituales, pueden necesitar adaptarse de esta manera: por ejemplo, cuando la Iglesia católica se enfrentó a nuevos retos políticos e ideológicos y a grandes cambios en la composición de la feligresía, como la notable feminización del laicado devoto y del personal clerical;[1] o cuando el ejército profesional se enfrentó a la conscripción;

[1] Véase, por ejemplo, G. Tihon, "Les religieuses en Belgique du XVIIIe au XXe siècle: Approche Statistique", en *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis/Revue Belge d'Histoire Contemporaine*, VII, 1976, pp. 1-54.

o cuando las instituciones antiguas, como las cortes de justicia, operan en un contexto cambiado y, a veces, con funciones cambiadas en contextos nuevos. Es lo que ocurrió en las instituciones que exhibían una continuidad nominal, pero de hecho se estaban convirtiendo en algo completamente diferente, como las universidades. Así, Bahnson[2] analizó la rápida declinación, después de 1848, de la práctica tradicional del éxodo masivo estudiantil de las universidades alemanas (por razones de conflictos o manifestaciones), debido al cambio en el carácter académico de las universidades, al incremento de la edad en la población estudiantil, a su aburguesamiento, que disminuyó las tensiones pueblo/toga y las revueltas estudiantiles, a la nueva institución de la libre movilidad entre universidades y al consecuente cambio en las asociaciones estudiantiles, entre otros factores.[3] En todos esos casos, la novedad no es menos nueva por lograr revestirse fácilmente de antigüedad.

Desde nuestro punto de vista, resulta más interesante el empleo de materiales antiguos para construir tradiciones inventadas de nuevo tipo con propósitos enteramente nuevos. Un amplio surtido de tales materiales se halla acumulado en el pasado de cualquier sociedad, y siempre está disponible un elaborado lenguaje de prácticas simbólicas y de comunicación. A veces las nuevas tradiciones pueden injertarse fácilmente en otras, y a veces pueden concebirse tomando en préstamo materiales del surtidísimo almacén del ritual oficial, del simbolismo y de la exhortación moral (la religión y la pompa principesca, el folklore y la francmasonería, ella misma una temprana tradición inventada de gran fuerza simbólica). Así, el desarrollo del nacionalismo suizo, concomitante a la formación del moderno Estado federal en el siglo XIX, ha sido estudiado brillantemente por Rudolf Braun,[4] quien contó con la ventaja de haberse entrenado en una disciplina ("Volkskunde") que lo orientó hacia tales estudios, y en un país cuya modernización no sufrió contratiempos por la asociación con los abusos nazis. Las prácticas tradicionales existentes —canciones folklóricas, competencias físicas y de puntería— se modificaron, ritualizaron e institucionalizaron en vista de los nuevos propósitos nacionales. Las canciones folklóricas tradicionales se enriquecie-

[2] Karsten Bahnson, *Akademische Auszüge aus deutschen Universitäten und Hochschulorten*, Saarbrücken, 1973.

[3] Se registraron diecisiete de tales éxodos en el siglo XVIII, cincuenta entre 1800-48, pero sólo seis de 1848 a 1973.

[4] Rudolf Braun, *Sozialer und Kultureller Wandel in einem landlichen Industriegebiet im 19, und 20. Jahrhundert*, capítulo 6, Erlenbach-Zurich, 1965.

ron con nuevas canciones en el mismo idioma, compuestas con frecuencia por maestros de escuela y transferidas a repertorios corales de contenido patriótico-progresista ("Nation, Nation, wie voll Klingt der Ton"), aunque también incorporaban elementos ritualmente poderosos de la himnología religiosa. (La formación de esos nuevos repertorios de canciones, especialmente para las escuelas, merece ser estudiada.)

Los estatutos del Festival Federal de la Canción —¿no nos recuerda al Eisteddfodau?— declaran como su objetivo "el desarrollo y mejoramiento del canto popular; el despertar de sentimientos más elevados hacia Dios, la Libertad y el País; y la unión y fraternización de todos los amigos del Arte y de la Patria". (La palabra "mejoramiento" introduce la nota característica del progreso decimonónico.)

Alrededor de estas ocasiones festivas se formó un ritual complejo y poderoso: carpas de los festivales, estructuras para exposición de banderas, templetes para ofrendas, procesiones, tañido de campanas, cuadros gimnásticos, saludos con fusil, delegaciones gubernamentales en honor del festival, cenas, brindis y oratoria. Los viejos materiales volvieron a adaptarse para eso:

> Los ecos de las formas barrocas de celebración, la exhibición y la pompa son inconfundibles en esta arquitectura del festival. Y así como en las celebraciones barrocas el estado y la iglesia se fusionaban en un plano superior, así también emerge una aleación de elementos religiosos y patrióticos de estas nuevas formas corales, de los disparos y de la actividad gimnástica.[5]

No podemos discutir aquí hasta qué punto las nuevas tradiciones pueden usar materiales antiguos y hasta dónde pueden ser forzadas a inventar nuevos lenguajes y emblemas o a extender el antiguo vocabulario simbólico más allá de sus límites establecidos. Del mismo modo que en el nacionalismo, es claro que muchas instituciones políticas, grupos y movimientos ideológicos carecían de tal modo de precedentes que hubo de inventar incluso su continuidad histórica, fabricando, por ejemplo, un pasado remoto que se extiende más allá de la continuidad histórica real; o bien postulándolo mediante la semificción (Boadicea, Vercingetórix, Arminius *El Cheruscano*) o la falsificación (*Ossian*, el manuscrito medieval checo). También es claro que un conjunto de símbolos y emblemas enteramente nuevos cobraron existencia como parte de los estados y movimientos nacionales, por ejemplo, los himnos nacionales, entre los cuales el británico de

[5] Rudolf Braun, *op. cit.*, pp. 336-37.

1740 parece haber sido de los primeros; la bandera nacional, en gran medida una variación de la bandera francesa tricolor revolucionaria, desarrollada entre 1790-94, o la personificación de la "nación" en símbolos e imágenes de tipo oficial como en Marianne y Germania, o no oficial, como en los estereotipos caricaturizados de John Bull, el flaco *Tío Sam* yanqui y el *German Michel*.

Tampoco deberíamos pasar por alto la ruptura en la continuidad que a veces se manifiesta claramente incluso en los tradicionales *topoi* de genuina antigüedad. Si seguimos a Lloyd,[6] los villancicos populares de la navidad inglesa se dejaron de crear en el siglo XVII para ser remplazados por los villancicos de los himnarios del tipo Watts-Wesley, aunque todavía puede observarse una modificación degradada de los primeros en muchas religiones rurales, como el metodismo primitivo. No obstante, los villancicos fueron el primer tipo de canción popular que revivieron los recolectores de la clase media para ocupar su lugar en "los nuevos ambientes de la iglesia, los gremios e institutos de mujeres", y de allí expandirse hacia los nuevos escenarios urbanos populares "en las voces de los cantores de las esquinas o de los niños enronquecidos junto a las puertas de las casas con la vieja esperanza de una recompensa". En este sentido, *God rest ye merry, Gentlemen* ("Dios te dé alegría, caballero"), no es un villancico antiguo sino nuevo. Tal ruptura se ve hasta en aquellos movimientos que deliberadamente se describen a sí mismos como "tradicionalistas", y apelan a grupos por común consenso considerados depositarios de la continuidad histórica y de la tradición, como los campesinos.[7]

De hecho, el surgimiento mismo de movimientos para la defensa o reavivamiento de las tradiciones —"tradicionalistas" u otros— indican tal ruptura. Estos movimientos, comunes entre los intelectuales desde los románticos, nunca pueden desarrollar y ni siquiera preservar un pasado vivo —excepto el que se puede

[6] A.L. Lloyd, *Folk Song in England*, Londres, 1969, pp. 134-38.

[7] Esto debe distinguirse de las tradiciones revividas para propósitos que en realidad demuestran su declinación. El reavivamiento "campesino" (1900) de los antiguos vestidos regionales, danzas folklóricas y rituales similares para ocasiones de festividad no era un rasgo burgués, pero tampoco tradicionalista. Superficialmente podría verse como un anhelo nostálgico de la cultura de los tiempos pasados rápidamente desaparecido, pero en realidad era una demostración de la identidad de clase por medio de la cual los agricultores prósperos podrían ellos mismos distanciarse horizontalmente en relación con la gente del pueblo, y verticalmente de los artesanos, pastores y jornaleros. *Cfr.* Palle Oye Christiansen, "Peasant Adaptation to Bourgeois Culture? Class Formation and Cultural Redefinition in the Danish Countryside", en *Ethnologia Scandinavica*, 1978, p. 128. Véase también, G. Lewis, "The Peasantry, Rural Change and Conservative Agrarianism: Lower Austria at the Turn of the Century", en *Past & Present*, 1978, núm. 81, pp. 119-43.

imaginar instalando santuarios humanos naturales en rincones aislados de la vida arcaica— ya que éste tendrá que ser por fuerza una "tradición inventada". Por otro lado, la fuerza y la adaptabilidad de las tradiciones genuinas no deben confundirse con la "invención de la tradición". Donde las viejas formas están vivas, las tradiciones no necesitan ser reavivadas ni inventadas.

Sin embargo, podría sugerirse que donde las tradiciones se inventan, muchas veces no es porque los viejos modos de vida ya no sean viables o no estén disponibles, sino porque deliberadamente ya no se usan ni se les adapta. Así, al plantarse conscientemente en contra de la tradición y a favor de innovaciones radicales, la ideología liberal decimonónica del cambio social falló sistemáticamente en la tarea de proporcionar los vínculos sociales y los lazos de autoridad, dados por hechos en las sociedades precedentes, y creó vacíos que pudieron haber sido llenados con prácticas inventadas. El éxito de los dueños conservadores de las fábricas de Lancashire en el siglo XIX —a diferencia de los liberales— al recurrir a esos viejos vínculos en provecho propio, muestra que todavía estaban allí para ser usados incluso en el marco radicalmente nuevo de una población industrial.[8] La inadaptabilidad a largo plazo de los modos de vida preindustriales a una sociedad revolucionada no puede negarse más allá de cierto punto, pero no hay que confundir eso con los problemas derivados del rechazo de los viejos modos de vida en el corto plazo por quienes los consideraban obstáculos para el progreso, o peor aún, como sus adversarios militantes.

Esto no impidió que los innovadores generaran sus propias tradiciones inventadas, como las prácticas de la francmasonería, por ejemplo. No obstante, una hostilidad general hacia el irracionalismo, la superstición y las prácticas consuetudinarias reminiscentes del oscuro pasado —aunque realmente no provinieran de ese pasado— hizo que los apasionados creyentes de las verdades de la Ilustración, como los liberales, socialistas y comunistas, se volvieran renuentes a las tradiciones antiguas o nuevas. Pero los socialistas, como veremos más adelante, acabaron no se sabe cómo celebrando anualmente el Día del Trabajo; y los nacionalsocialistas explotaron tales ocasiones con sofistificación litúrgica y con celo, manipulando conscientemente los símbolos.[9]

La era liberal en la Gran Bretaña, a lo más toleró esas prácticas mientras no pusieran en juego la eficiencia ideológica ni económica, a veces como una conce-

[8] Patrick Joyce, "The Factory Politics of Lancashire in the Later Nineteenth Century", en *Historical Journal*, XVIII, 1965, pp. 525-53.

[9] "Plaketten zum 1. Mai 1934-39", en *Ästhetik und Kommunikation*, VII, 1976, núm. 26, pp. 56-59.

sión renuente al irracionalismo de los sectores bajos. Su actitud frente a las actividades sociales y rituales de las sociedades de amigos fue una combinación de hostilidad (los "gastos innecesarios" como los de "aniversarios, procesiones, bandas de música, y trajes de gala" que legalmente estaban prohibidos), y de tolerancia frente a eventos como las fiestas anuales, en razón de que "no puede negarse la importancia de este atractivo para la población campesina"[10]. Pero un riguroso racionalismo individualista dominó no sólo como cálculo económico sino también como ideal social. En el capítulo 7 se investigará lo ocurrido durante este periodo, cuando comenzaron a reconocerse progresivamente sus limitaciones.

Estas notas introductorias podrían concluir con algunas observaciones generales sobre las tradiciones inventadas desde la revolución industrial.

Las tradiciones inventadas parecen pertenecer a tres tipos superpuestos: a) las que establecen o simbolizan la cohesión social entre los miembros de los grupos y comunidades reales o artificiales, b) las que establecen o legitiman instituciones, *status* o relaciones de autoridad, y c) aquellas cuyo propósito principal es la socialización, la inculcación de creencias, de sistemas de valores y convenciones de comportamiento. Mientras las tradiciones del tipo b) y c) eran ciertamente ideadas, como las que simbolizan la sumisión a la autoridad británica en la India, puede sugerirse tentativamente que prevalecían las del tipo a), dado que las funciones de los demás se consideraban implícitas o derivadas de un sentimiento de identificación con una "comunidad" o con las instituciones que la representan, la expresan o la simbolizan, como en el caso de una "nación".

Una dificultad radicaba en el hecho de que tan amplias entidades sociales, sencillamente no eran "Gemeinschaften", es decir, comunidades, y ni siquiera un sistema de rangos aceptados. La movilidad social, la realidad de los conflictos de clase y la ideología dominante hacían que las tradiciones que intentaban combinar la comunidad con las desigualdades de las jerarquías formales —como las del ejército— fueran difíciles de aplicar universalmente. Esto no afectó mucho a las tradiciones del tipo c), debido a que la socialización generalizada inculcó los mismos valores en cada ciudadano, miembro de la nación o súbdito de la corona, y las socializaciones funcionales específicas de cada uno de los distintos grupos sociales (los alumnos de las escuelas de paga como distintos de los otros), por lo común no se interpusieron en el camino de las de los demás. Por otro lado, en la medida en que las tradiciones inventadas reintrodujeron, por así decirlo, el *status* en el mundo del contrato, y rangos superiores e inferiores en un mun-

[10] P.H. y J.H. Gosden, *The Friendly Societies in England, 1815-1875*, Manchester, 1961, pp. 123, 119.

do de iguales ante la ley, no pudieron actuar de manera muy directa. Pudieron entrar de contrabando mediante la aceptación simbólica formal de una organización social que de hecho fuera desigual, como ocurrió al cambiar el estilo de la ceremonia de coronación británica.[11]

Con mayor frecuencia pudieron fomentar el sentido corporativo de la superioridad de las élites —particularmente cuando éstas se reclutaron entre aquellos que por nacimiento o adscripción no la poseían— antes que inculcar un sentido de obediencia en los inferiores. Algunos fueron estimulados para sentirse más iguales que otros. Esto pudo lograrse asimilando las élites a los grupos dominantes o autoridades preburguesas, ya sea en la forma militar-burocrática característica de Alemania —como ocurre con los cuerpos estudiantiles que se baten en duelo—, o en la forma no militar de la "*gentry* moralizada" en las escuelas de paga británicas. De forma alternativa, el "esprit de corps", la confianza en sí mismo y el liderazgo de las élites, pudieron también desarrollarse por medio de "tradiciones" más esotéricas que subrayan la cohesión de un mandarinato oficial de los más antiguos (como sucede en Francia o entre los blancos en las colonias).

Aun si diéramos por supuesto que las tradiciones inventadas "comunitarias" son las del tipo básico, todavía está por estudiarse su naturaleza. La antropología puede ayudarnos a elucidar las diferencias, si es que las hay, entre las viejas prácticas tradicionales y las inventadas. Aquí sólo haremos notar que mientras los ritos de pasaje normalmente son marcados en las tradiciones de grupos particulares —iniciación, promoción, jubilación, muerte— generalmente éste no fue el caso en las diseñadas para las seudocomunidades omnicomprehensivas (naciones, países), probablemente porque éstas privilegian su carácter eterno e inalterable por lo menos desde su fundación. Sin embargo, tanto los nuevos regímenes políticos como los movimientos innovadores pueden buscar y encontrar sus propios equivalentes para los ritos tradicionales de pasaje asociados con la religión (como el matrimonio civil y los funerales, por ejemplo).

Se puede observar una diferencia marcada entre las prácticas sociales antiguas y las inventadas. Las primeras eran prácticas sociales específicas y fuertemente vinculatorias; las últimas tienden a ser completamente inespecíficas y vagas acerca de la naturaleza de los valores, derechos y obligaciones de la membresía del grupo por ellas inculcadas: "patriotismo", "lealtad", "deber", "reglas de juego", "el

[11] J.E.C. Bodley, *The Coronation of Edward the VIIth: A Chapter of European and Imperial History*, Londres, 1903, pp. 201-204. También véase aquí más abajo, pp. 282-83.

espíritu de la escuela", etcétera. Pero si el contenido del patriotismo británico o del "americanismo" estaba notablemente mal definido, aunque por lo común se especificaba en los comentarios asociados con ocasiones rituales, las prácticas que lo simbolizaban eran virtualmente compulsivas, como ponerse de pie para entonar el himno nacional inglés, o el ritual de la bandera en las escuelas norteamericanas. El elemento crucial parece haber sido la invención de signos de membresía del club con una fuerte carga simbólica y emocional, antes que los estatutos y objetivos del club. Su significación radica precisamente en su indefinida universalidad:

> La bandera nacional, el himno nacional y el escudo nacional son los tres símbolos a través de los cuales un país independiente proclama su identidad y soberanía, y como tales exigen respeto instantáneo y lealtad. Tales símbolos reflejan en sí mismos todo el historial, pensamiento y cultura de una nación.[12]

En este sentido, como lo anotó un observador en 1880, "los soldados y policías revisten para nosotros ahora el carácter de insignias", aunque falló al no predecir su resurgimiento como auxiliares de los ciudadanos individuales en la era de los movimientos masivos que estaba por comenzar.[13]

La segunda observación se refiere a lo siguiente: parece claro que, a pesar de tanta invención, las nuevas tradiciones no han venido a llenar más que una pequeña parte del espacio que dejó la declinación secular de las viejas costumbres y tradiciones, lo que era de esperar en sociedades donde el pasado ha llegado a ser cada vez menos relevante como modelo o antecedente de la mayor parte de las formas del comportamiento humano. En la vida privada de la mayor parte de la gente y en la vida acotada de los pequeños grupos subculturales, aun las tradiciones inventadas de los siglos XIX y XX ocupaban y ocupan un espacio mucho menor en comparación del que disponían las antiguas tradiciones, por ejemplo, en las antiguas sociedades agrarias.[14]

[12] Comentario oficial del gobierno indio, citado en R. Firth, *Symbols, Public and Private*, Londres, 1973, p. 341.

[13] Frederick Marshall, *Curiosities of Ceremonials, Titles, Decorations and Forms of International Vanities*, Londres, 1880, p. 20.

[14] Sin mencionar las transformaciones de los rituales y signos de cohesión y uniformidad de larga trayectoria, en modas de rápido cambio —en costumbres, lenguaje, prácticas sociales, etcétera— como sucede en las culturas juveniles de los países industrializados.

"Lo hecho" en el pasado estructura mucho menos los días, las estaciones y los ciclos de vida de hombres y mujeres occidentales del siglo XX que los de sus ancestros, y aún mucho menos en comparación con las compulsiones externas de la economía, la tecnología, la organización burocrática estatal, las decisiones políticas y otras fuerzas que ni dependen de, ni desarrollan la "tradición" en nuestro sentido.

Sin embargo, esta generalización no se aplica al campo de lo que llamaríamos la vida pública del ciudadano (incluyendo hasta cierto grado las formas públicas de socialización, como la escuela, en cuanto distintas de las formas privadas, como los medios masivos). No se percibe un indicio real de debilitamiento en las prácticas neotradicionales asociadas tanto a cuerpos de hombres en servicios públicos (fuerzas armadas, la justicia, y quizá también los servidores públicos), o en las prácticas asociadas con la ciudadanía de los estados. En efecto, la mayor parte de las ocasiones en que la gente llega a tomar conciencia de la ciudadanía en cuanto tal, queda asociada con símbolos y prácticas semi-rituales (por ejemplo, las elecciones), muchas de las cuales son históricamente nuevas y en gran medida inventadas: banderas, imágenes, ceremonias y música. En la medida en que las tradiciones inventadas a partir de las revoluciones industrial y francesa han venido a llenar un vacío permanente en todo tipo de eventos hasta el presente, parecerían estar situadas dentro de este campo.

¿Por qué, se nos podría preguntar finalmente, los historiadores deberían dirigir su atención a estos fenómenos? En cierto sentido, la pregunta es innecesaria, ya que un número creciente de ellos simplemente lo hacen, como lo atestigua el contenido de esta obra y las referencias aquí citadas. Por lo tanto, más vale reformular la pregunta. ¿Qué beneficios pueden obtener los historiadores al estudiar la invención de las tradiciones?

En primer lugar, y principalmente, puede sugerirse que son síntomas importantes y, por lo tanto, indicadores de problemas que de otra forma no serían fáciles de reconocer, y de desarrollos que de otra forma sería difícil identificar y fechar. Son evidencias. La transformación del nacionalismo alemán, desde el antiguo patrón liberal al nuevo de tipo expansionista-imperialista, se aclara con mayor precisión examinando la rápida sustitución de los viejos colores negro-rojo-dorado por los nuevos colores negro-blanco-rojo (allá por los años 1890) dentro del movimiento gimnástico alemán, que analizando los discursos oficiales de autoridades y voceros de las organizaciones. La historia de las finales del campeonato de copa en Gran Bretaña nos dice más acerca del desarrollo de la cultura urbana de la clase trabajadora, que otras fuentes y datos convencionales. Por eso mis-

mo, el estudio de las tradiciones inventadas no puede desligarse de un estudio más amplio de la historia de la sociedad; ni puede esperarse que avance más allá del mero descubrimiento de tales prácticas sociales, a menos de integrarse en una investigación más amplia.

En segundo lugar, el estudio de la invención de las tradiciones arroja una luz considerable sobre la relación humana con el pasado y, por lo tanto, sobre la propia materia y oficio del historiador. En efecto, todas las tradiciones inventadas usan hasta donde pueden la historia como legitimadora de la acción y como cemento de la cohesión grupal. Frecuentemente ésta se convierte en símbolo efectivo de la lucha, como en las batallas por los monumentos a Walther von der Vogelweide y a Dante en el Tirol del Sur en 1889 y 1896.[15] Hasta los mismos movimientos revolucionarios respaldaron sus invenciones por referencia a un "pasado del pueblo" (sajones contra normandos, "nos ancêtres les gaulois" contra los francos, Espartaco), a tradiciones revolucionarias ("Auch das deutsche Volk hat seine revolutionäre Tradition", como clamaba Engels en las primeras palabras de su *Peasant War in Germany*),[16] y a sus propios héroes y mártires. La obra de James Connolly, *Labour in Irish History*, ilustra muy bien esta conjunción de temas. El elemento de invención se manifiesta de modo particularmente claro en ella, desde el momento en que la historia, que llegó a ser parte del fondo de conocimientos o de la ideología de una Nación, Estado o movimiento social, no es lo que efectivamente se ha conservado en la memoria popular, sino lo seleccionado, escrito, pintado, popularizado e institucionalizado por aquellos cuya función era hacerlo. Los historiadores orales han observado frecuentemente cómo la huelga general de 1926 juega un papel menos dramático y más modesto en las memorias de los ancianos que el anticipado por los entrevistadores.[17] También ha sido analizada la imagen de la Revolución francesa formada en y por la Tercera República.[18] Y así, cualquiera sean sus objetivos, los historiadores están invo-

[15] John W. Cole and Eric Wolf, *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, Nueva York y Londres, 1974, p. 55.

[16] Para la popularidad de libros sobre el tema y sobre otros asuntos históricos de carácter combativo en las bibliotecas de los trabajadores alemanes, véase, H.J. Steinberg, *Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie. Zur Ideologie der Partei vor dem ersten Weltkrieg*, Hannover, 1967, pp. 131-33.

[17] Son perfectamente fundadas las razones que explican por qué los participantes de la base normalmente no ven los acontecimientos históricos que viven, tal como los ven la gente o los historiadores situados en el vértice. Uno podría llamar a esto, siguiendo al héroe de Stendhal en su *Cartuja de Parma*, el "síndrome fabril".

[18] V. gr. Alice Gérard, *La Révolution française: mythes et interprétations, 1789-1970*, París, 1970.

lucrados en este proceso, en la medida en que contribuyen, consciente o inconscientemente, a la creación, al desmantelamiento o a la restructuración de imágenes del pasado pertenecientes no sólo al mundo de los especialistas de la investigación, sino también a la esfera pública del hombre como ser político. Por eso deberían prestar atención a esta dimensión de sus actividades.

En este contexto, los historiadores modernos y contemporáneos deberían destacar un interés específico relacionado con las tradiciones inventadas. Éstas tienen gran relevancia en relación con una innovación histórica comparativamente reciente, "la nación", con todos sus fenómenos asociados: el nacionalismo, el Estado-Nación, los símbolos nacionales, las historias y demás. Todo esto descansa sobre ejercicios de ingeniería social frecuentemente deliberados y siempre innovadores, así sea solamente porque la novedad histórica implica innovación. Las naciones y el nacionalismo de Israel y Palestina deben de ser nuevos, cualquiera que hayan sido las continuidades históricas de los judíos o de los musulmanes del Medio Oriente, ya que el verdadero concepto de Estado territorial de tipo *standard* y común en su región apenas era concebible un siglo antes, y con dificultades llegó a convertirse en una perspectiva seria antes del final de la Primera Guerra Mundial. Las lenguas nacionales *standard* que se aprenden a escribir en la escuela, habladas por más personas que las de una pequeña élite, son en gran parte construcciones de épocas diversas, aunque generalmente de corta duración. Como observaba correctamente un historiador francés de la lengua flamenca, el flamenco que se enseña en la Bélgica actual no es el lenguaje con el que las madres y abuelos de Flandes hablaban a sus niños, o sea, es una "lengua madre" sólo metafóricamente pero no en sentido literal. No nos debe desorientar una curiosa pero comprensible paradoja: las naciones modernas, con todos sus defectos, generalmente pretenden ser lo contrario de lo nuevo, esto es, pretenden estar arraigadas en la más remota antigüedad; y también pretenden ser lo opuesto a lo construido, esto es, comunidades humanas tan "naturales" como para no requerir más definición que la autoafirmación. Cualquiera que sean las continuidades históricas u otras imbricadas en el concepto moderno de "Francia" y de "francés" —y que nadie se atrevería a negar—, estos mismos conceptos tienen que incluir algún componente construido o "inventado". Y justamente porque mucho de lo que subjetivamente constituye a la "nación" moderna consiste en tales constructos y está asociado con símbolos apropiados y, en general, más o menos recientes, o con discursos convenientemente confeccionados (como el de la "historia nacional"), los fenómenos nacionales no pueden ser adecuadamente investigados sin prestar una atención cuidadosa a la "invención de la tradición".

Finalmente, el estudio de la invención de la tradición es un asunto interdisciplinario. Es un campo de estudio que convoca a historiadores, antropólogos sociales, a una variedad de trabajadores de las ciencias humanas, y no puede ser abordado adecuadamente sin una colaboración. [...]

La dinámica cultural*

Algunos puntos de referencia

El cambio social altera la cultura y, sin embargo, ésta es única. Antes de la revolución industrial, la cultura se constituía por los ámbitos de la ética, la estética y el conocimiento, formado como un todo integrado por la religión y la metafísica. Después de los cambios ocurridos durante el siglo XIX se efectúa una diferenciación entre estos tres ámbitos. Cada uno reivindica su autonomía, tanto en relación con los otros como en relación con la sociedad. Desde el siglo XIX, los movimientos modernistas y posmodernistas de vanguardia distinguen y también articulan estos temas de múltiples formas, de manera que el panorama cultural contemporáneo es de una heterogeneidad extrema: implica una estética y una ética de lo inopinado; está constituido por obras basadas en aproximaciones hacia el pasado, valorizaciones de lo cotidiano, especulaciones acerca del futuro. A través de la industria cultural y bajo distintas formas, temas específicos al cine, medios de comunicación, historietas, publicidad, deporte, arte y consumo de ocio, se desarrollan hasta el infinito.

¿Cómo interpretar esta heterogeneidad? Para algunos es la "derrota del pensamiento".[1] Pensamos que en primer término expresa la diferenciación social pero también "la libertad que brota perpetuamente, que anima la realidad humana, trastorna las estructuras ya sean las más adormecidas o las más paralizadas, y empuja a los grupos humanos al cambio y, más aún, a la historia".[2] A pesar de su diversidad, la cultura es única.

Estos cambios nos obligan a considerar la cultura no sólo como la suma de obras artísticas sino también como un sistema de signos, símbolos, valores y conocimientos; es un capital complejo del cual los hombres extraen y seleccionan ideas para organizar sus acciones. La energía determina la acción, la cultura la organiza y orienta. Tomada desde este ángulo, la cultura se encuentra en todas partes pero desde luego no lo es todo. Estas distinciones son esenciales pero a menudo también son desconocidas. Sin embargo, el concepto de cultura de empresa contribuye fuertemente a poner de relieve el papel decisivo de la cultura en te-

* Michel Bassand, *Cultura y regiones de Europa*, vol. I, Taurus/Diputació de Barcelona, Barcelona, 1992, pp. 129-143.

[1] A. Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Gallimard, París, 1987.

[2] J. Duvignaud, *Sociologie de l'art*, PUF, París, 1984.

rrenos en donde, hasta no hace mucho, no se veía más que capitales, trabajo, técnicas y flujos financieros.

Las tres aproximaciones a la dinámica cultural

Para dar cuenta de la cultura contemporánea debemos considerarla por lo menos bajo tres puntos de vista. Por varias razones, el hecho de privilegiar uno de ellos no debe impedir, sino al contrario, considerar la cultura según los demás y en su unidad. Así pues, pensamos que deben tomarse en cuenta al menos tres perspectivas: sectorial, dinámica y transversal.

La aproximación sectorial

Desde hace tiempo las sociedades se diferencian principalmente a causa de la división técnica y social del trabajo. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, el proceso se ha acelerado considerablemente y no da la impresión de moderarse actualmente. La consecuencia más directamente observable reside en la fragmentación de la realidad social en sectores con la tendencia a independizarse. La cultura es un buen ejemplo de estas transformaciones. Aparte de disciplinas como la pintura, escultura, arquitectura, teatro, danza, y las letras (que incluye principalmente literatura, filosofía, historia e idiomas), religión, música y cine; se añaden la historieta, el patrimonio y el deporte con sus numerosas especialidades. La fotografía, los medios de comunicación, también con subdivisiones muy significativas (radio, TV, publicidad, etcétera), el ocio, la ciencia (que ha estallado en innumerables ramas) también son sectores importantes de la cultura. En resumen, la sectorialización de la cultura es inmensa. Cada uno de estos sectores tiende a ser un universo en sí mismo, controlado por especialistas, consagrado a la producción de un sistema de bienes culturales. En el interior de cada sector se da una intensa división del trabajo; el productor y el consumidor ya no se conocen. La mayoría de estas actividades son asunto de profesionales establecidos según determinadas relaciones de poder. De alguna manera, cada sector es un mercado autónomo con su oferta y su demanda. Una de las explicaciones de esta diferenciación reside en la búsqueda de eficacia y productividad que caracteriza a las sociedades contemporáneas. Sus consecuencias consisten en la casi imposibilidad de pensar la cultura en su conjunto.

Cada época jerarquiza estos sectores; en los años ochenta, no hay duda alguna que la ciencia, los medios de comunicación y el ocio dominan la escena cul-

tural. Una reciente encuesta europea encargada por la *Encyclopædia Universalis* puso de relieve la considerable diferenciación de la cultura.[3]

Los cuadros (6.1-6.4) demuestran que la evaluación de los distintos sectores culturales varía muy sensiblemente según los contextos nacionales. No obstante, sea cual fuere la pregunta formulada, este sondeo pone de relieve el papel central de la ciencia y la técnica en el horizonte cultural de los europeos.

Cuadro 6.1: Observaciones sobre la cultura europea

De entre estos distintos ámbitos, ¿cuáles juzga prioritarios para la cultura general de un francés, un inglés, un alemán, un español, un italiano... hoy en día?

	Conjunto	F	GB	RFA	E	I
	%	%	%	%	%	%
Literatura	44	57	37	39	32	55
Matemáticas	45	40	75	44	35	33
Historia	35	43	18	45	32	39
Artes (pintura, música)	16	23	9	14	18	17
Ciencias biológicas, médicas	28	30	28	31	19	30
Ciencias físicas y químicas	18	15	27	22	14	14
Actualidad económica y política	40	34	42	56	32	36
Filosofía	8	11	2	6	9	10
Teología	3	2	3	4	4	3
Derecho	22	32	17	27	14	18
Ciencias humanas (psicología, sociología)	22	27	24	19	18	23
Geografía	17	26	14	18	15	20
No sabe	63	3	1	7	17	2

Nota: La suma de porcentajes es superior a 100, ya que los entrevistados tenían la oportunidad de responder más de una opción.

[3] *Le Monde*, 27/10/1989, p. 34.

Cuadro 6.2. ¿Qué opinión se corresponde mejor con lo que usted siente?

En el mundo actual lo esencial es que los jóvenes adquieran en la escuela una formación científica y técnica.

Hoy en día más que nunca es esencial transmitir a los jóvenes en la escuela una cultura literaria y artística.

	Conjunto	F	GB	RFA	E	I
	100%	100%	100%	100%	100%	100%
Técnica	65	67	68	72	50	68
Literatura	26	24	29	20	28	28
No sabe	9	9	3	8	22	4

Cuadro 6.3. ¿Qué forma de arte prefiere usted personalmente?

	Conjunto	F	GB	RFA	E	I
	%	%	%	%	%	%
Pintura	20	24	19	13	18	24
Literatura	33	34	33	41	31	28
Música	49	52	61	49	32	51
Teatro	17	15	20	15	21	16
Cine	28	35	22	28	32	25
Arquitectura	12	14	11	10	9	14
No sabe	6	4	2	5	17	2

Nota: La suma de porcentajes es superior a 100, ya que los entrevistados tenían la oportunidad de responder más de una opción.

Cuadro 6.4. *De entre estos distintos medios de enriquecer sus conocimientos, ¿cuáles son los que usted juzga mejores?*

	Conjunto	F	GB	RFA	E	I
	%	%	%	%	%	%
Libros	66	70	60	73	62	65
Televisión, radio	37	31	35	54	21	44
Periódicos, revistas	29	25	20	43	20	35
Charlas, discusiones	33	27	42	43	30	23
Exposiciones, museos, espectáculos	17	13	23	14	17	17
Viajes	33	26	43	24	34	39
No sabe	4	1		2	16	1

Nota: La suma de porcentajes es superior a 100, ya que los entrevistados tenían la oportunidad de responder más de una opción.

Ficha técnica: Encuesta realizada por la SOFRES en julio y agosto de 1989; estudio realizado en cinco países de la Comunidad Europea (Francia, Gran Bretaña, Italia, RFA, España); en cada país la muestra de mil personas era representativa de la población mayor de dieciocho años.

La aproximación dinámica

De hecho, todos los sectores citados más arriba pueden dividirse en cinco procesos que a veces se articulan estrechamente: 1) la creación de obras culturales: artísticas, científicas, literarias, filosóficas, etcétera; 2) la crítica, que de hecho juega un papel de legitimación; 3) la conservación de estas obras bajo múltiples formas: bibliotecas, archivos, museos; 4) la educación y la difusión de las obras culturales, así como la animación; 5) el consumo sociocultural o los modos de vida.

A menudo ocurre que estos procesos se independizan por sí mismos: por ejemplo, la educación se ha vuelto tan independiente de la cultura que siempre se trata por separado. Los museos son otro ejemplo de proceso cultural que tiende a autonomizarse.

La diferenciación de la cultura en sectores suscita competencias, rivalidades y conflictos entre los actores de los distintos sectores. Lo mismo ocurre entre los

actores que se definen en función de los cinco procesos. Tomemos un ejemplo que se repite en todas las regiones de Europa y que afecta al arte público, más precisamente a la escultura en la calle. Hay tres actores implicados: creadores, consumidores y poderes públicos. Regularmente, la inauguración de una escultura en la calle provoca un conflicto, por una parte entre el artista, situado en la vanguardia, en la innovación y, sobre todo, que no desea reproducir los legados del pasado y, por otra, la mayoría del público que se considera engañado porque no ve en qué sentido estas esculturas son creaciones culturales: "cualquiera podría hacer lo mismo". No sólo se siente engañado por el artista, sino también por los poderes públicos que aceptan costear semejante "monstruosidad", dado que de hecho "es con nuestro dinero que hacen estos trastos... se están burlando de nosotros". A veces la desaprobación puede llegar al vandalismo. Cuando los poderes públicos ceden a la presión de la opinión pública encargando obras que gustan, son los artistas quienes se rebelan: "las autoridades se oponen a la creación, quieren un arte oficial, favorecen lo fácil, y de este modo proponen una nivelación por lo bajo [...]"

Este conflicto es casi inevitable y se reproduce en todos los sectores, y cuando la regulación se efectúa por mecanismos de mercado, entonces la mediocridad se impone o sólo los más ricos están satisfechos.

La aproximación transversal

Ésta pone de relieve el hecho de que la cultura se encuentra en todas partes de la realidad social. Lo mismo se dice de la economía. Sin embargo, se debe hacer una distinción importante: la economía condiciona, por decirlo de alguna manera, todas las acciones, la cultura, tomada desde un ángulo transversal, organiza y orienta todas las acciones humanas.

Los elementos fundamentales de la cultura considerada transversalmente son los signos, símbolos, valores, conocimientos. Permiten la elaboración de lenguajes, códigos morales, jurídicos, estéticos, técnicos, científicos, etcétera, que intervienen en todas las dimensiones de la acción social.

La identidad también tiene esta vocación transversal. En efecto, se trata de un proceso cultural en manos de la economía, lo político y lo social. Son escasos los actores cuya identidad no está enraizada en más de en un sector cultural.

El juego es otro ejemplo de proceso cultural transversal, o sea, interviene en todas las dimensiones de la realidad social. R. Caillois describe excelentemente el juego como una actividad cultural que incluye cuatro dimensiones aisladas o

combinadas, a saber, el simulacro, la competencia, la suerte y el vértigo. A veces el juego se inscribe en sectores culturales específicos: el deporte, el teatro, la historieta, etcétera, pero también a menudo el juego anima todas las dimensiones de la realidad social. Las modalidades de actualización del juego en las sociedades son una muestra de sus valores. Los juegos, costumbres e instituciones, mantienen relaciones de compensación y connivencia tan estrechas que el destino de las culturas y las sociedades se encuentra inscrito en la configuración de los juegos. Caillois afirma: "Tengo la idea de poner los fundamentos de una sociología a partir de los juegos".[4] Los múltiples ejemplos analizados por Caillois demuestran perfectamente la transversalidad de esta actividad cultural.

La fiesta es otro proceso cultural ampliamente transversal. Los análisis de J.J. Rousseau y de F. Nietzsche,[5] lo ponen de manifiesto. La fiesta es "ese fenómeno cultural que se encuentra constantemente amenazado en su forma institucional por la experiencia del exceso, la cual constituye a la vez la condición de estructuración y el elemento desestructurante [...]. La fiesta permite a los hombres no negar la violencia; esta última "se encuentra delimitada, cercada y domesticada, es decir, liberada en un momento dado, sin peligro, en la fiesta".[6]

Así la fiesta constituye un equilibrio precario entre el orden y el desorden, lo profano y lo sagrado, lo imaginario y lo real. Si las sociedades no consiguen mantener este frágil equilibrio entre esos dos polos, los riesgos de perversión y de regresión son considerables en un sentido u otro. La fiesta se pone de manifiesto en todas partes, sin duda en sectores culturales, pero también en el trabajo, en la política, etcétera (*cf.* Desarrollo 9).

Cultura y economía[7]

La cultura está en todas partes, no sólo en los museos, institutos y escuelas, sino también en las empresas privadas, en las instituciones públicas con sus políticas de ordenación del territorio, de ciencia, de comunicaciones, etcétera. Inversamente, cualquier acción cultural considerada desde la perspectiva de un individuo, grupo o sociedad, tiene una dimensión económica. Como decía un ministro fran-

[4] R. Caillois, *Les jeux et les hommes*, Gallimard, París, 1958.

[5] P.M. Vernes, *La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté*, Payot, París, 1978; J.J. Wunenburger, *La fête, le jeu et le sacré*, Éd. Universitaires, París, 1977.

[6] J.J. Wunenburger, *op. cit.*, pp. 249-251.

[7] El tema economía y cultura fue objeto de un seminario de proyecto número 10, *cf.* Rizzardo y Quévit.

cés de cultura, "cultura y economía son hermanas siamesas". Galbraith piensa lo mismo: "El arte bajo sus distintas manifestaciones ocupa un lugar importante en la vida económica: su parte en el producto económico aumenta ineluctablemente a medida que crece el bienestar. Si no fuera así, el progreso económico no sería más que una realidad sin brillo, fastidioso y prosaico [...]. A sabiendas o no, el artista estimula de manera vital el progreso industrial de nuestra civilización moderna [...]. El ejemplo del diseño es demostrativo. Desde el momento en que un objeto funciona correctamente, se le pide que sea agradable a la vista".[8]

En cambio, otros tienen una visión más pesimista sobre este tema. Un coloquio al margen del Festival de Aviñón de 1989, ha permitido a algunos animadores culturales y creadores desarrollar una aguda crítica en relación con los vínculos entre cultura y economía: "Pensamos que los más destacados profesionales de la cultura capitulan ante el dinero, el poder y los medios de comunicación. [...]. El Festival de Aviñón es un ejemplo palpable de esta perversión de la cultura. En cualquier caso, es un mercado, un negocio. Se vende, se compra, se exporta, se hace circular, todo el mundo tiene algo que ver con la cadena comercial del espectáculo. [...]. Desde el momento en que la economía mete las narices, asistimos a una valorización de las funciones del gestor y del experto; éstos, cada vez más arrogantes, definen el sentido de la acción en vez de los creadores. [...]. Se ha abandonado la ética a cambio de la capacidad de gestionar la sociedad. [...]. Cada uno dice lo que no le corresponde, el periodista como un filósofo, el filósofo como un político, el político como un economista, etcétera".[9] ¿Y la esponsorización?, "es una forma inherente de censura, insidiosa y escondida" (Ph. de Montebello, director del Museo Metropolitano de Arte de Nueva York).

Este tema de las relaciones entre economía y cultura puede considerarse desde dos ángulos distintos: a) la cultura tiene un costo; para mantenerla y estimularla necesita la movilización de recursos económicos públicos y privados; b) a corto, mediano y largo plazo, la cultura genera recursos económicos: ingresos, empleos, finanzas públicas, etcétera. Nuestro libro ilustra abundantemente estas dos ideas.[10]

[8] Galbraith, en V.A., *Le complexe de Léonard*, J.C. Lattés, París, 1984.

[9] O. Schmitt, *Le Monde*, 3/8/89, pp. 23-24.

[10] La revista *Diagonal* en su número de junio de 1989 expone a sus lectores un informe sobre cultura cuyo editorial empieza así: "Cuando oyen la palabra 'cultura', los políticos ya no sacan la pistola, abren su talonario". En Francia los gastos culturales han crecido fuertemente, lo que se explica por el hecho de concebir la política cultural como un factor de desarrollo económico (M. Allaman, p. 10).

No obstante, dejarlo aquí sería insuficiente, dado que el crecimiento económico, a pesar de sus ventajas y mejoras indiscutibles, ha ocasionado perjuicios y, sobre todo, daños ecológicos y sociales de todos conocidos. La cultura debe preocuparse no sólo por crear nuevos recursos sino también por asumir nuevos modelos de desarrollo que algunos califican como crecimiento cualitativo o desarrollo con fines culturales. En otras palabras, ya no se trata de vender y consumir más cultura que antes, con todos los efectos perversos que puede conllevar la producción masiva de bienes culturales, sino de utilizar la cultura para crear proyectos de sociedad que pongan énfasis en la participación (que implica autonomía, identidad, solidaridad y comunicación auténticas), la calidad de vida, la igualdad, la seguridad. ¿Será posible?

Estas consideraciones nos conducen directamente a otro aspecto de las relaciones entre economía y cultura: la gestión de la cultura.[11] Se corresponde con un tema extremadamente politizado. ¿Es la cultura un asunto exclusivo del dominio público o debe confiarse a la economía privada?

Puede considerarse la cultura según dos facetas: por una parte, es un bien público y colectivo (por ejemplo, el conocimiento, el paisaje, la lengua, el patrimonio), por otra parte, la cultura se individualiza al casarse con la diferenciación existente en las sociedades occidentales. Se desprende de estas dos tendencias, ambas a la par, que la gestión de la cultura no puede ser pública o privada. Debe ser pública (nacional, regional, local) y privada (empresas, asociaciones).[12]

El equilibrio entre unos y otros depende evidentemente de los sectores económicos y culturales y de las coyunturas. No hay fórmulas mágicas. Lo esencial es que la cultura pueda orientar un desarrollo auténtico como lo demuestran los numerosos ejemplos concretos presentados en este volumen (por ejemplo, el Desarrollo 4).

Numerosas investigaciones acerca del patrimonio presentadas en el coloquio de Aviñón sobre la economía de la cultura (1986), permiten precisar esta reflexión sobre la gestión de la cultura. El patrimonio, por ejemplo, asume múltiples funciones tanto para la comunidad como para los individuos: memoria colectiva, identidades, testimonios, formación e instrucción, diversión. Ahora bien, *grosso modo* existen dos grandes modelos de gestión del patrimonio cultural: uno tradicional o "rentista", otro moderno e innovador.

[11] *Cf.* X. Greffe sobre el tema del valor económico del patrimonio (1990).

[12] "La cultura necesita de la política, pero no puede doblegarse ante sus leyes. No puede ignorar la economía, pero no debe reducirse a una mercancía negociable en el mercado (Rigaud, p. 425).

La gestión tradicional o "rentista" puede ser privada o pública, y consiste en:

- mantener, restaurar, conservar el patrimonio;
- organizar la vigilancia y cobrar las contribuciones de los usuarios y visitantes;
- acompañar los dos puntos anteriores con infraestructuras y servicios mínimos (hoteles, restaurantes, aparcamientos, venta de "recuerdos", accesos). La mayoría de este tipo de gestiones es deficitaria y al final necesitan ayuda pública considerable. Sobre todo, es el primer punto el que acarrea costos considerables pero indispensables.

La gestión moderna e innovadora del patrimonio no escapa de las exigencias citadas más arriba. Se distingue por una actitud activa:

- crea recorridos, circuitos de bienes patrimoniales o también "ecosistemas o cuencas patrimoniales";
- pone el acento en la formación del personal de contacto;
- provoca la participación activa del público;
- crea actividades que acompañen el patrimonio (teatro, festival, espectáculos, conferencias);
- organiza los bienes patrimoniales de tal manera que se conviertan en lugares de encuentro e intercambio;
- facilita la utilización del patrimonio para moldear la identidad de las colectividades, las empresas, las asociaciones;
- estimula producciones derivadas o asociadas; internaliza los recursos generados por estas actividades.

Esta gestión moderna e innovadora, a veces implica un riesgo, a saber, el de provocar exclusiones, segregaciones y, sobre todo, una lógica puramente mercantil que a menudo es la negación de la democracia cultural.

Estas ideas confirman las de J. Rigaud a propósito de los lugares de cultura, es decir, los espacios más o menos grandes que permiten acondicionar el "contacto entre una oferta de cultura y un público. El lugar de la cultura debe estar en estrecha relación con el tejido asociativo, el medio escolar, la industria turística, las empresas, sin olvidar las otras instituciones culturales vecinas, aunque se refieran a distintas disciplinas culturales".[13] Pues no hay nada más antinómico a la cultura que la vida en un compartimento estanco.

[13] J. Rigaud, *Libre culture*, Gallimard, París, 1990, pp. 107, 153-154.

Consumo cultural, diferencias y desigualdades

La estratificación social con sus componentes vinculados con la riqueza (renta y patrimonio) en los niveles de formación y de cultura, y con el poder, no es el único eje de diferenciación social. El género masculino-femenino, los rangos de edad, la dimensión centro-periferia también diversifican y jerarquizan a los miembros de una sociedad en un sistema complejo. El consumo cultural casa con estos sistemas de desigualdades y de diferencias. A partir de numerosas investigaciones europeas sobre el consumo sociocultural, o sobre los modos o estilos de vida, o sobre las corrientes socioculturales, el cuadro 6.5 representa las relaciones entre estas últimas y las desigualdades sociales.[14]

Aquí sólo se toman en cuenta algunos temas del consumo cultural.

Cuadro 6.5: consumos culturales, diferencias y desigualdades

	1	2	3	4
Teatro, espectáculo, música	ES	CP	EDAD	SEXO
Museo, exposición	ES	CP	EDAD	SEXO
Biblioteca	ES	CP	EDAD	
Libros	ES	EDAD	SEXO	
Cine	CP	ES	EDAD	SEXO
TV	ES	CP	EDAD	
Radio	ES	CP	EDAD	
Periódicos	EDAD	ES	CP	

Simbología: ES=estratificación social, CP=centro-periferia 1, 2, 3, 4=factor de jerarquización.

El cuadro 6.5 pretende aportar una visión sintética de las relaciones entre consumos culturales, diferencias y desigualdades. Pone de relieve las modalidades según las cuales el consumo reproduce las diferencias y, sobre todo, las desigualdades sociales. Para informaciones detalladas, estamos obligados a remitir al lector interesado a los documentos iniciales, sobre todo, Laurent (1989), Lalive y otros (1982), y Grootaers (1984). Las relaciones entre las prácticas, desigualdades sociales y diferencias, no son evidentemente inmutables en el tiempo; según

[14] Ph. Laurent, *Étude sur l'offre et la consommation culturelle dans les régions d'Europe*, Cendis-UCL, Universidad Católica de Lovaina, 1988 (documentación ciclostilada).

las prácticas culturales tomadas en consideración, a veces las distancias se amplían, a veces retroceden, o solamente fluctúan. El excelente libro (y único en su género) sobre la comparación de las prácticas culturales de los franceses entre 1973 y 1989, ilustra no sólo la importancia de la estratificación social, del género, de la edad y de la dimensión centro-periferia para comprender y explicar las prácticas culturales, sino también pone de relieve sus transformaciones (Donnat y Cogneau).

La democracia cultural

La mayoría de las veces, los cinco procesos de la dinámica cultural están ordenados y son valorados en el orden según el cual los hemos mencionado. Los autores, los creadores, los críticos se situan más bien en la cima de las jerarquías sociales. En esta óptica la dinámica cultural consiste en aportar a quienes están abajo de la escala social, a los "desheredados de la cultura" este "suplemento del espíritu", esta "distinción", indispensables para el buen funcionamiento del orden social. Es lo que llamamos la dinámica cultural descendente o la democratización de la cultura.

No negamos la importancia de esta dinámica cultural descendente. En cambio, criticamos las conclusiones que algunos derivan de su existencia. En efecto, según esta lógica, los consumidores culturales de las clases populares y medias no son más que individuos incultos a quienes hay que cultivar, relegados o bien a consumir obras culturales de prestigio o bien a quedarse incultos. Ahora bien, los individuos y grupos situados en la parte baja de la jerarquía social, ciertamente son enriquecidos por estos patrimonios culturales, pero también es necesario reconocer que están dominados por éstos, y a menudo se apartan y usan astucias frente a ellos, se vuelven creadores. Ya en 1970, el Consejo de Europa había constatado, investigaciones científicas en mano, que una política cultural basada exclusivamente en la democratización de la cultura estaba destinada al fracaso. Era indispensable encontrar otra vía (*cf.* Desarrollo 6).

Numerosas investigaciones demuestran que los individuos o grupos situados "al final del proceso" de la dinámica cultural descendente, o sea, aquellos ubicados en las capas sociales inferiores, no son simplemente engranajes que funcionan según los estímulos de las cumbres en las jerarquías sociales. Frecuentemente crean modelos y prácticas culturales propios que pueden tomar la forma de rechazo, resistencia, participación y elaboración de estrategias innovadoras. Esta perspectiva implica que para comprender la cultura es necesario

pasar de la cultura-prestigio-patrimonio a la cultura-acción:[15] es la idea de dinámica cultural ascendente.

Así pues, la cultura también se sitúa en el nivel "del murmullo cotidiano de la creatividad secreta", en donde una masa de microinformaciones y acontecimientos de todo tipo son comparados, verificados, intercambiados en las conversaciones cotidianas de los individuos participantes en la vida colectiva.[16] En este murmullo diario se actualiza la memoria colectiva de un grupo y se elaboran proyectos de sociedad. Por otra parte, ocurre (aunque no muy a menudo) que creadores y autores se inspiran en este susurro cultural cotidiano y lo dinamizan. ¿Ejemplos? El jazz, el flamenco, el fado, los graffiti,[17] etcétera (*cf.* Desarrollo 5 y Desarrollo 11).

Así, el consumidor interacciona con el proceso cultural descendente. En esta interacción establece procesos de identificación, apropiación o desviación. Es decir, la creación, la crítica y la difusión no son el logro de algunos iniciados, reconocidos o institucionales, sino que la masa de consumidores participa en ellos.

Concebida de esta manera, la cultura está omnipresente en el mundo del trabajo, en el tiempo libre, en la vida familiar, en la cima y en la base de las jerarquías, en innumerables relaciones interpersonales que constituyen "el abono" de toda colectividad. Plural y multiforme, formal e informal, proceso vertical ascendente o descendente, la cultura contribuye a moldear el orden, funcionamiento y cambio de las colectividades humanas. Resumimos estas ideas en dos puntos.

Primero, la dinámica cultural no puede reducirse a un movimiento descendente controlado por una minoría de creadores, conservadores y difusores. Ciertamente estos tres tipos de actores son muy importantes pero no tienen el monopolio de la cultura y, sobre todo, no sería conveniente dejarlo en sus manos. La dinámica cultural implica comunicaciones horizontales y verticales ascendentes y descendentes. Esto es, que lleva necesariamente consigo una expresión cultural de todos, conduciendo inevitablemente a una confrontación cultural. Esta última no sólo es enriquecedora sino también indispensable. Evita la cerrazón en uno mismo que puede conducir al *ghetto*, al racismo, a la xenofobia. Por consiguiente, un objetivo prioritario de la acción cultural es mantener, reconstruir o crear procesos de expresión y de confrontación cultural.

[15] P.H. Chombart de Lauwe, *La culture et le pouvoir*, Stock, París, 1975.

[16] M. De Certeau, *L'invention du quotidien*, París, 10/18, 1980.

[17] ¿No decía Picasso: "La creación pura es un pequeño graffiti, un pequeño gesto en un muro. Esto es la auténtica creación?" (en Riant y otros).

Segundo, la dinámica cultural desborda "naturalmente" los grandes ámbitos culturales y artísticos. Así, todos los actores comprometidos con la cultura, ya sea a partir del teatro, la ciencia, la arquitectura o la música, acaban por interrogarse casi necesariamente acerca de la sociedad en general, sus estructuras, su funcionamiento y su cambio. Inversamente, los procesos culturales de toma de conciencia, de formulación de identidades y proyectos, arrancan a menudo de la economía, la política y lo social, para a continuación dar lugar a una expresión teatral, musical, festiva, arquitectónica.

En resumen, las obras y los procesos culturales penetran e influyen a la totalidad de la realidad social. La cultura permite a cada individuo, grupo o localidad tomar conciencia de su posición en la sociedad. A partir de esa toma de conciencia, estos actores elaboran aspiraciones, se moldean una identidad y construyen procesos: es un aspecto fundamental de la dinámica cultural. Así, la cultura permite a los actores, desde la base hasta la cima de la jerarquía social, de la periferia al centro, expresarse y liberar su creatividad, cotejarse con los otros actores. En este proceso cultural, los individuos y los grupos estimulan su capacidad creativa y participan en el funcionamiento y cambio de su colectividad y su sociedad. El encuentro de estas dinámicas culturales ascendentes y descendentes es la democracia cultural.

A partir de entonces se plantea la pregunta: ¿Cómo estimular u organizar este encuentro? Para responderla nos remitimos a varios ejemplos concretos descritos en los capítulos 1 y 2 y a los Desarrollos 4 y 10, así como a las consideraciones del capítulo 11.

*La cultura es una**

Terminemos con algunas consideraciones acerca del eterno debate relativo a la cultura. Las tres aproximaciones que nos hemos propuesto distinguir mantienen relaciones dialécticas. La diversidad cultural va apareada con la unidad de la cultura.

Así, la cultura, en el sentido transversal, actúa en una sociedad dada como un superprograma que permite a los hombres regular sus relaciones con la naturaleza y con ellos mismos. La cultura en el sentido sectorial y dinámico puede considerarse como una manipulación estética y emocional que permite vivir de otro modo, con la posibilidad de actuar en la vida cotidiana al crear o al sufrir progre-

*Redactado con P. Rossel.

sivamente una sensibilidad diferente. Se trata de un desfase, de una manera particular de ver y de sentir que permite un trabajo con uno mismo y con los otros, que escapa momentáneamente de las normas, representaciones, valores y modos de sentir habituales.

Estas concepciones de la cultura actúan como campo de experimentación en el plano de las ideas y sentidos, de este modo, nuevas relaciones y nuevas visiones son susceptibles de aparecer e incidir en el conjunto de la existencia. Una interacción entre estas tres aproximaciones de la cultura es indiscutible. Efectivamente, no es de extrañar que la cultura, en el sentido sectorial y dinámico, funcione como lugar de expresión de una jerarquía social en la medida en que ciertas capas de la población son particularmente depositarias de ella, mientras que otras tienen poco acceso. Bajo estos ángulos, la cultura no conduce obligatoriamente al cambio. Si se puede dar que estos tres sentidos de la cultura se dinamicen mutuamente, sus relaciones a menudo traducen la conservación de un *statu quo*, o sea, el fortalecimiento de las desigualdades sociales.

Finalmente, la cultura en sentido transversal aparece como una estructura cognitiva y afectiva que reúne los momentos de percepción, tratamiento, organización de la realidad y, por tanto, acción, produciendo nuevas informaciones por percibir, tratar y organizar. Este proceso se apoya en un doble mecanismo. Por un lado, al buscar los medios para distinguirse de los demás, el individuo debe aprender desde su más tierna infancia la cultura de su sociedad y de los microgrupos a los que pertenece, por otro, trata y adapta la mayoría de las informaciones que le conciernen a través de una red de relaciones privilegiadas que forman estructuras de comunicación relativamente informales.

Bibliografía

Ambroise-Rendu, M., "Des parcs de loisir á l'aventure", en *Le Monde*, 27/7/1989.

Bassand, M., Hainard F., *Dynamique socioculturelle régionale*, Presses Polytechniques Romandes, Lausana, 1986.

Bassand, M., Hainard F., Pedrazzini Y., Perrinjaquet R., *Innovation et changement social*, Presses Polytechniques Romandes, Lausana, 1986.

Caillois, R., *Les jeux et les hommes*, Gallimard, París, 1958.

Certeau de M., *L'invention du quotidien*, París, 10/18, 1980.

Consejo de Europa, *La coopération culturelle européenne*, Estrasburgo, 1981.

Chombart de Lauwe, P.H., *La culture et le pouvoir*, Stock, París, 1975.

——, *La fin des villes*, Éd. Calman-Lévy, París, 1982.

DONNAT, O., Cogneau D., *Les pratiques culturelles des français, 1973-1989*, La Documentation française, París, 1990.

DUMAZEDIER, J., *Vers une civilisation du loisir?*, Éditions du Seuil París, 1962.

DUVIGNAUD, J., *Sociologie de l'art*, PUF, París, 1984.

ECO, U., *L'œuvre ouverte*, París, Éditions du Seuil, 1965.

FINKIELKRAUT, A., *La défaite de la pensée*, Gallimard, París, 1987.

GREFFE, X., *La valeur économique du patrimoine*, Anthropos, París, 1990.

GROOTAERS, D., *Culture mosaïque*, Éd. Vie Ouvrière, Bruselas, 1984.

HICTER, M., *Pour une démocratie culturelle*, Éd. A. Van Aelbrouck, Rixensart, 1980.

LALIVE D'ÉPINAY, C., Bassand M., Christe E., Gros D., *Temps libre. Culture de masse et culture de classe aujourd'hui*, Éd. Favre, Lausana, 1982

——, "La Suisse, parc d'attractions de l'Europe!", en *Bulletin Aménagement du Territoire*, 2, 1989.

LAURENT, Ph., *Étude sur l'offre et la consommation culturelle dans les régions d'Europe*, Universidad Católica de Lovaina (UCL), 1988 (documentación ciclostilada).

MEISTER, A., *L'inflation créatrice*, PUF, París, 1975.

MOECKLI, J.M., "Cultural Democracy", en *The Development of Cultural Policies in Europe*, Finnish National Commission for UNESCO, Helsinki, 1981.

MOECKLI, J.M., *Réflexions sur la démocratie culturelle*, Consejo de Europa, 1975 (documento CCC/DC 75-13).

RIANT, D., Gurdjean D., Leroux J.P., *Le livre du graffiti*, Éd. Alternatives, París, 1985.

RIGAUD, J., *Libre culture*, Gallimard, París, 1990.

RIZZARDO, R., Quévit M., *L'interdépendance entre culture et économie au niveau régional*, Consejo de Europa, Estrasburgo, 1986.

ROSSEL, P., Hainard F., Bassand M., *Culture et réseaux en périphérie*, Éd. Réalité, Lausana (en prensa).

SCARDIGLI, V., *L'Europe des modes de vie*, Éd. CNRS, París, 1987.

VERNES, P.M., *La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté*, Payot, París, 1978.

WUNENBURGER, J.J., *La fête, le jeu et le sacré*, Éd. Universitaires, París, 1977.

Comunidades primordiales y modernización en México*

Entre tradición y modernidad

México está embarcado en un ambicioso proyecto de modernización que, si bien pretende abarcar todos los ámbitos del sistema social, se orienta en primera instancia a dar un nuevo impulso a su desarrollo económico y tecnológico con la secreta esperanza de que todo el resto —la modernización política y la cultural, por ejemplo— vendrá por añadidura.

El propósito es claro: poner un pie en el Primer Mundo, participar en la globalización económica y homologar nuestra organización social y económica con la de los países más desarrollados. La fórmula, por supuesto, no puede ser otra que la trilogía neoliberal: libre mercado, adelgazamiento del Estado y, sobre todo, apertura comercial (ya que el neoliberalismo privilegia en el plano teórico la óptica internacional, es decir, la intensificación de las transacciones internacionales).[7]

La política económica del gobierno ha sido absolutamente consecuente con este proyecto (privatizaciones, revisión de los preceptos constitucionales y de la legislación vigente, apertura comercial, etcétera), y ha desembocado en la negociación de un Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá, considerado como el instrumento clave del proyecto modernizador.[8]

*Gilberto Giménez. Capítulo 6 del libro coordinado por Gilberto Giménez y Ricardo Pozas, *Modernización e identidades sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales / Instituto Francés de América Latina, México, 1994, pp. 151-183.

[7] Véase Armando M. Labra, "Reflexiones sobre el liberalismo social mexicano", *en La Jornada*, núm. de aniversario, 22 de septiembre de 1992, p. II y ss., y Alejandro Foxley, *Experimentos neoliberales en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
Un supuesto básico del neoliberalismo es que las revoluciones tecnológicas en los transportes y comunicaciones, así como las grandes transformaciones en la división internacional del trabajo, cuyas unidades de base son las empresas transnacionales o multinacionales de todos los tamaños, han tomado hasta cierto punto obsoleta la idea de una "economía nacional" administrada por un Estado plenamente "soberano".

[8] De modo general, el gobierno mexicano se ha empeñado en implantar en todos los ámbitos de la vida nacional, incluso en aquellos aparentemente más alejados de los procesos directamente económicos como la cultura, la educación y la universidad, pautas de rigurosa racionalidad económica como la productividad, la rentabilidad, la eficiencia, la competitividad y la auto o heteroevaluación permanente según estas mismas pautas.

Pero México es un país pluricultural formado a partir de una diversidad de grupos étnicos preexistentes al Estado, es decir, de "comunidades primordiales"[9] originalmente autónomas, obligadas a reorganizarse dentro del sistema estatal. A pesar de los esfuerzos del Estado liberal por disolver o desmantelar tales comunidades en nombre del "progreso", de la "libertad" o de la "modernización", muchos grupos étnicos persisten dentro del conglomerado nacional y han resistido con relativo éxito —al menos como grupos, como "regiones de refugio"— a todo intento de integración por asimilación total.

Más aún, estos grupos tienden a crecer demográficamente por encima de la media nacional,[10] cobran cada vez mayor conciencia de su identidad y derechos, y han aprendido a organizarse en forma de "movimientos sociales" para reivindicar su identidad y presentar sus demandas al Estado.[11] De aquí la permanente conflictualidad nunca plenamente resuelta en México entre etnicidad y Estado, entre vínculos primordiales y vínculos civiles, entre lealtades étnicas y lealtad nacional.

Así las cosas, se impone plantear una serie de preguntas cruciales acerca de la relación entre el actual proyecto de modernización del gobierno mexicano y la realidad pluriétnica y pluricultural reconocida en principio por el propio Estado.[12]

[9] No en el sentido "naturalista" de los antropólogos llamados "primordialistas" (Pierre L. van den Berghe, Edward Shils, Harold R. Isaacs) sino en el sentido de que son modos premodernos de organización social muy cercanos al modelo familiar por su énfasis en la comunidad genética y, a veces, racial. Para una crítica de la antropología "primordialista", *cf.*, Richard H, Thompson, *Theories of Ethnicity*, Greenwood Press, Nueva York, 1989, p. 49 y ss.

[10] "Basándonos en los censos hemos encontrado que las tendencias de crecimiento de las poblaciones que hablan lenguas indígenas lejos de disminuir han mostrado incrementos importantes que se reflejan, tanto en los datos cuya base es la población total de los municipios eminentemente indígenas, como en datos basados en la lengua. No sólo se refleja un aumento importante en las cifras censales sino que la información basada en otros indicadores, como las tasas de crecimiento natural, crecimiento medio anual intercensal y crecimiento vegetativo, muestran tendencias de crecimiento que rebasan de tal manera los parámetros nacionales, que al parecer hay dentro del país otro 'país' cuyas tendencias son semejantes a las del México de 1960. Y si la información que tenemos es verdadera, esta situación la comparten más de 5 millones de mexicanos indígenas según el censo, y más de 10 millones según las estimaciones de instancias administrativas como el INI, la Dirección General de Educación Indígena de la SEP y otras". Luz María Valdés, *El perfil demográfico de los indios mexicanos*, Siglo XXI Editores, México, 1989, pp. 107-108.

[11] Al respecto, véase Sergio Sarmiento, "La lucha de los pueblos indios en la década de los ochenta", estudio realizado en 1990-1991 para el Instituto Nacional Indigenista (mimeo inédito).

[12] Una reciente edición al artículo cuarto constitucional promovida por el INI y grupos de connotados antropólogos (entre quienes ha descollado el recientemente fallecido Guillermo Bonfil), reconoce el carácter pluricultural del país.

1) ¿Qué papel o qué destino se ha asignado a las identidades étnicas en el actual proyecto de modernización? O, como lo expresara recientemente el investigador chicano Renato Rosaldo, ¿fueron invitadas las etnias al banquete de la modernización?

2) ¿Puede concebirse teórica y prácticamente la modernización de los grupos étnicos en sus propios términos, es decir, desde su propia lógica identitaria y fuera de la hipótesis de la asimilación total? O, dicho en términos más provocativos, ¿se puede modernizar la tradición sin cancelarla?

3) Y en caso de que —como de hecho ya está ocurriendo— se produjere de todos modos la modernización a espaldas del mundo indígena y sin tomarlo mínimamente en cuenta, ¿cuál será su impacto sobre las identidades étnicas? ¿Asistiremos quizás a la "solución final" del problema indígena en México por vía de integración y de asimilación compulsiva, tal como lo soñaron muchas secretarías de Educación desde los tiempos de Vasconcelos?

¿Modernizar la tradición?

Respecto de la primera pregunta, parece obvio que el discurso y la práctica de la modernización en México no toman en cuenta al indio o, en el mejor de los casos, sólo le ofrecen la opción de la desindianización y de la destradicionalización.[13] La intención y las implicaciones de la reciente reforma del artículo 27 constitucional no dejan muchas dudas al respecto. No podía ser de otro modo, porque para los tecnócratas modernizadores el indio representa por definición lo no moderno, lo arcaico, una reliquia folklórica del pasado que la nación mestiza en trance de modernización no puede menos que olvidar y trascender. Sólo el discurso y la práctica de la asistencia social del Estado se ocupan residualmente del indio, como si éste no tuviera más destino que ser cliente vitalicio del PRONASOL.

La razón principal de todo esto estriba en que el concepto mismo de modernización es una carta marcada, ya que en su acepción liberal sigue teniendo por trasfondo —como "hipótesis invisible" o "premisa no declarada"— el modelo de un desarrollo lineal que por un lado concibe lo tradicional como la antítesis de lo moderno y, por otro, supone que la modernización de los grupos tradicionales sólo puede ser inducida "desde afuera y desde el centro". Por consiguiente, no

[13] Guillermo Bonfil, "La ideología del mestizaje (o cómo Garcilaso anunció, sin saberlo, muchas de nuestras desgracias)", comunicación presentada en el seminario sobre Cultura Nacional, Identidad Cultural y Modernización, Colegio de la Frontera Norte, 1991.

se puede ser moderno sino dejando de ser tradicional; no se puede mirar al futuro sino dejando de mirar al pasado; no se puede ser universal sino dejando de ser diferente y particular.

Como sabemos, el gran teórico de este modelo fue Talcott Parsons, quien al igual que muchos de nuestros tecnócratas actuales, identificaba lisa y llanamente la modernidad con el *American Way of Life*, es decir, con el modelo de sociedad estadunidense considerado paradigma de validez universal.[14]

En el campo antropológico no faltaron réplicas de esta visión lineal y etnocéntrica del desarrollo que se pretendía aplicar también a las minorías étnicas y raciales persistentes, no sólo en Estados Unidos y en otros países industrialmente avanzados sino también en los países "en desarrollo" o "en proceso de modernización". Así, las teorías asimilacionistas estadunidenses fabricaron desde los años cincuenta una gran variedad de modelos de tipo *continuum*, todos los cuales coincidían en señalar la asimilación —el *melting pot*— como el destino ineluctable de las minorías étnicas y raciales en una sociedad moderna como la estadunidense.[15]

Pero la persistencia de la estratificación étnica y racial en los propios Estados Unidos, así como el resurgimiento de conflictos étnicos o etnonacionales en el

[14] Después de 1950, Parsons hablaba de la sociedad moderna y la identificaba con el vigor y la estabilidad que veía en Estados Unidos. Este país y no Alemania, se convirtió en "prototipo" para cualquier análisis social de la modernización occidental. Las naciones fascistas eran casos de desvío, al igual que las sociedades surgidas de la guerra, como los estados industriales comunistas. Jeffrey C. Alexander, *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1987-1989, p. 67.

Cf. Talcott Parsons, *El sistema de las sociedades modernas*, Editorial Trillas, México, 1971-1974, pp. 144-145. Cabe observar de paso que el propio Marx parecía compartir esta visión lineal del desarrollo cuando afirmaba en el prefacio de *El capital:* "Los países más desarrollados en el plano industrial no hacen más que mostrar a los más retardados en razón de su capacidad industrial la imagen de su propio porvenir".

[15] Recordemos, entre otros, a Robert E. Park y su famoso "ciclo de las relaciones raciales", según el cual éstas pasan por cuatro etapas obligadas: contacto, competencia, acomodación y asimilación. *Cf.* R.E. Park, "Race and Culture", en *Obras completas*, vol. I, The Free Press, Glencoe, 1950, pp. 150-151. Una versión diferente y más elaborada de este mismo modelo lineal es la de Milton Gordon, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, Oxford University Press, Nueva York, 1964, pp. 249-250.

En América Latina conocemos muy bien el famoso *continuum folks-urbano* de Robert Redfield y algunos trabajos de George M. Foster inspirados en el mismo modelo. Véase, entre otros, George M. Foster, *Traditional Cultures and the Impact of Technological Change*, Harper and Row, Nueva York, 1962.

mundo entero, dieron al traste con las teorías asimilacionistas, juntamente con el sueño estadunidense del *melting pot* y la *liberal expectancy* respecto al futuro de los grupos étnicos y raciales en las sociedades modernas. Los antropólogos estadunidenses teorizan hoy sobre el resurgimiento de los movimientos étnicos *(New Ethnicity)* e incluso sobre la persistencia étnica precisamente en países como México.[16]

La sociología latinoamericana de los años sesenta y setenta ya se había destacado por su acerba crítica a los modelos lineales de modernización.[17] Los modelos antropológicos más recientes, por su parte, han radicalizado esta crítica al introducir la identidad y la cultura como variables cruciales frente a la excesiva importancia dada en las teorías clásicas a la tecnología y a la economía como factores determinantes de la modernización. Clifford Geertz, por ejemplo, plantea abiertamente la posibilidad de reconciliar tradición y modernidad; y en contraste con la visión lineal y evolucionista del paradigma dominante, su enfoque reconoce la dinámica, la multidireccionalidad y la incertidumbre de la transformación sociocultural.[18]

También Victor Turner comparte con Geertz una concepción abierta y no determinista del cambio social. Este autor plantea que el cambio social —la "modernización"— sólo puede conceptualizarse en función de un determinado límite, de una "situación liminal". Pues bien, dependiendo del grado de solidez cultural de un grupo o de una sociedad, las fases posliminales del cambio pueden variar entre el abandono de la tradición preliminal y su renovación regenerativa, entre la "reagregación" y el "desmembramiento". En otros términos, el cambio hacia la modernización, o bien puede apoyarse en la reactivación de la identidad colectiva anclada en paradigmas tradicionales básicos ("procesos de reagregación"), o bien comportar la disolución de esa misma identidad por adop-

[16] La antropología de la "New Ethnicity" está muy bien representada en la obra colectiva editada por Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, 1976.
Por su parte, el autor clásico de la antropología de "los pueblos persistentes" ha sido, sin duda alguna, Edward. H. Spicer, "Persistent Cultural Systems", en *Science*, vol. 174, núm. 4011, 1971, pp. 795-800.

[17] Basta recordar aquí la larga lucha de Fals Borda contra "la modernización inducida desde afuera y desde el centro" en el "Working Group on Modernization and Diffusion of Innovations" de la Asociación Internacional de Sociología (ISA).

[18] *Cf.* Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973. (Hay traducción al español, Editorial Gedisa.)

ción de paradigmas culturales ajenos o por choques violentos con los mismos ("procesos de desmembramiento").[19]

En resumen, tradición y modernización sólo se oponen como tipos ideales polares, pero históricamente no son totalmente incompatibles ni excluyentes. No sólo pueden entremezclarse y coexistir sino también reforzarse recíprocamente. Lo nuevo frecuentemente se mezcla con lo antiguo, y la tradición puede incorporarse y adaptarse a la nueva sociedad emergente. Como dice Georges Balandier, "toda modernidad pone de manifiesto configuraciones que asocian entre sí 'rasgos' modernos y tradicionales; la relación entre ambos no es dicotómica sino dialéctica".[20]

Además, la tradición misma puede convertirse en ideología favorable a la modernización, un poco como el nacionalismo de las nuevas naciones surgidas de la descolonización ha funcionado como motivación poderosa para su búsqueda de modernización y desarrollo. Aún más, la "tradición" puede servir como instrumento de crítica de la modernidad occidental, revelando por contraste modos de vida y de organización social menos individualistas, menos ferozmente competitivos, menos dilapidadores de los recursos naturales y, sobre todo, menos contaminantes del entorno ecológico.[21]

Tradiciones que se modernizaron o están en vías de modernización

Pero, ¿es posible la modernización de los grupos étnicos sin destradicionalizarse y sin abdicar de su identidad? Tal posibilidad ya se puede entrever si, como acabamos de señalar, la tradición no constituye por sí misma la antítesis de la modernización sino también puede ser su compañera de viaje, su contrapunto y, a

[19] Victor Turner, "Process, System and Symbol: A New Anthropological Syntesis", en *Daedalus*, vol. 1, verano de 1977.

[20] Georges Balandier, *Anthropo-logiques*, PUF, París, p. 20. Los antropólogos han demostrado que incluso las instituciones tradicionales aparentemente más incompatibles con la industrialización, como la familia extensa y el sistema de castas, en ciertos casos pueden adaptarse muy bien al proceso de industrialización. Se ha observado, por ejemplo, que en Madras, India, la familia extensa puede funcionar como unidad de ahorro y agente de creación de pequeñas empresas. En cuanto al sistema de castas, en algunas regiones de la India ha contribuido al desarrollo del crédito, a la división del trabajo, a la formación del personal técnico y a la adaptación al medio urbano.

[21] Véase al respecto, Raúl Vidales, *Utopía y liberación. El amanecer del indio*, Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1991, p. 103 y ss.

veces, su fuerza motivadora. Lo que ocurre es que los teóricos liberales la conciben *a priori* como una configuración cultural homogénea caracterizada siempre y en todas partes por ciertos rasgos recurrentes como la repetitividad, la fijación, la pasividad, la carencia de historia y la resistencia al cambio.

Sin embargo, hay de tradiciones a tradiciones. Existen ciertamente algunas tradiciones cerradas y retardatarias. Pero hay también tradiciones abiertas, culturalmente elásticas y receptivas al cambio. Georges Balandier distinguía diferentes tipos de tradicionalismo, todos ellos dotados de historicidad: tradicionalismo fundamentalista, tradicionalismo formal abierto al cambio, tradicionalismo de resistencia, seudotradicionalismo, etcétera.[22]

De todos modos, no funciona correlacionar la modernización y la disminución de las lealtades étnicas. Y es falso que la modernización que urbaniza, industrializa, escolariza, etcétera, favorezca cada vez más fatalmente la asimilación. Por el contrario, los antropólogos han documentado múltiples casos en donde la modernización, lejos de debilitar, más bien ha contribuido a exaltar la cultura tradicional que sirve de matriz a las identidades étnicas.

Intentaremos ilustrar esta última proposición con algunos ejemplos que permiten argumentar *a facto ad posse*, como decían los escolásticos.

Pasemos por alto casos como el de Japón, que interesó a Parsons precisamente porque constituye una variante no occidental de sociedad moderna, construida como tal a partir de la exaltación de su prestigio étnico-nacional.[23] Dejemos también de lado el caso de algunos países islámicos, donde la voluntad de acceder a la civilización técnica ha sido acompañada por un retorno a las fuentes del Islam.[24]

Quiero detenerme, en cambio, en un ejemplo europeo y en dos muy mexicanos: en Bélgica, el movimiento flamenco y, en México, el de los zapotecos de Juchitán y el de los yaquis de Sonora.

El movimiento flamenco, estudiado por Jean Remy y Liliane Voyé,[25] fue inicialmente sólo un movimiento literario dedicado a exaltar la cultura y la lengua flamencas. Estimulados por el movimiento romántico europeo, algunos sacerdotes y poetas se dieron a la tarea de evocar la gloria de la Edad Media cristiana y de celebrar a la "nación" flamenca fundada sobre la comunidad de lengua y territorio.

[22] Georges Balandier, *Anthropologie politique*, PUF, París, 1969, p. 203.

[23] Véase, Talcott Parsons, *El sistema de las sociedades modernas*, *op. cit.*, 1971-1974, pp. 169-173.

[24] *Cf.* Georges Balandier, *Sens et puissance*, PUF, París, 1971, p. 199.

[25] Jean Remy y Lilian Voyé, "Le mouvement flamand. Dialectique du culturel et de l'économique", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXVI, pp. 29-61.

Hacia 1860 el movimiento se amplió y entró en una nueva etapa a raíz de la toma de conciencia de la importancia de la escuela como lugar privilegiado de transformación social. El proyecto de autonomía cultural se convirtió entonces en un proyecto educativo concreto: la educación del pueblo flamenco. La escuela y la universidad se reconocen como lugares estratégicos para la preservación de la fe y la constitución de una identidad flamenca "ofensiva".

La crisis agrícola de 1880 suscitó una gran corriente de solidaridad interna en Flandes, provocando, bajo el influjo del clero y de algunos líderes, el desarrollo de las Uniones Agrícolas. Estas organizaciones, estructuradas localmente y de modo capilar, se propusieron defender los intereses regionales desde la perspectiva de una nación que se sentía discriminada y oprimida por la población francófona, por los "valones". El movimiento obrero, por su parte, suscitó la aparición del socialismo, pero en ningún momento la conciencia de clase prevaleció sobre la lealtad a la "nación flamenca", entendida como comunidad de lengua y territorio. En ese momento, la burguesía francófona de Flandes comienza a ser desplazada por una élite flamenca en ascenso que emprende iniciativas industriales. La mentalidad subyacente estriba en que para lograr el reconocimiento de la identidad nacional de un pueblo flamenco, dueño de su territorio, se requiere el surgimiento de nuevas élites capaces de ayudar al pueblo.

Después de la guerra de 1914-1918 se producen el desarrollo industrial de Flandes y el surgimiento de una burguesía industrial flamenca muy consciente de representar los intereses culturales de su nación al estimular sus propios intereses materiales. La estrategia de esta nueva burguesía apunta a modificar la relación de fuerzas mediante el control económico. En esta etapa, el movimiento mantiene su dimensión étnico-cultural, y no sólo eso, sino se intensifica la acción cultural y se introducen nuevas celebraciones masivas de la identidad flamenca como la "Fiesta nacional del canto" y la peregrinación a la torre de Yser (monumento a los soldados flamencos caídos en la guerra del 14). Estas grandes liturgias alimentan el orgullo étnico-nacional y permiten a la población flamenca apoyar más la lucha política directa para lograr una mayor autonomía.

Después de la Segunda Guerra Mundial se abre una nueva etapa para el movimiento flamenco. Se pasa de la prioridad de lo cultural a la prioridad de lo económico. Ahora predomina la concepción que asocia la autonomía al desarrollo económico y al bienestar que habría de difundirse a todas las capas de la población flamenca. Éste es también el momento en que la burguesía industrial flamenca, dueña de las industrias más modernas y dinámicas, desplaza decisivamente a la burguesía francófona ligada a industrias más tradicionales y obsolescentes.

Resulta interesante subrayar las etapas principales del proceso de modernización de esta etnia-nación. La primera fase, a mediados del siglo pasado, es la fundación y construcción simbólica de la propia identidad: *identity-directed interaction,* como diría R.H. Turner.[26] El segundo momento subraya la educación del pueblo mediante la escolarización generalizada. La tercera etapa es la del surgimiento de una élite empresarial vinculada al pueblo y que de algún modo representa sus aspiraciones de autonomía étnica. Esta élite termina por desbancar a la burguesía francófona. Todo el proceso se acompaña de celebraciones y ritos que nutren el sentido de la propia identidad.

El siguiente caso es menos contundente y espectacular, pero es el de una etnia mexicana cuyos orígenes se pierden en el pasado prehispánico. Me refiero a los zapotecos de Juchitán.[27]

Juchitán de las Flores es una comunidad zapoteca ubicada en el Istmo de Tehuantepec, en las márgenes del río del mismo nombre. Esta comunidad considera que representa el clímax —la expresión más pura— de toda el área cultural zapoteca, y se atribuye la voluntad de autonomía y el espíritu de rebeldía como virtudes ancestrales de la raza. Su vigorosa memoria colectiva recoge una larga cadena de rebeliones y luchas contra los poderes estatal y federal en defensa de su autonomía, tierras e intereses comunales. Esta tradición de lucha ha engendrado su galería de héroes —*Che* Gorio Melendre, Binn Gaada, *Che* Gómez, Adolfo Gurrión, etcétera—, pero también la de sus antihéroes, entre los cuales figura, por cierto, el mismísimo Benemérito de las Américas, Benito Juárez, culpable de haber reprimido a la población e incendiado el pueblo durante su gestión como gobernador de Oaxaca.

Situados en un corredor privilegiado para los flujos comerciales —Oaxaca, Istmo, Soconusco, Guatemala— los juchitecos eran ya tradicionalmente comerciantes desde los tiempos prehispánicos, y progresivamente llegaron a desplazar a sus vecinos tehuanos en el control del mercado regional.

Si bien celosos de su autonomía, los juchitecos se sienten parte de la nación mexicana y saben conjugar su lealtad étnica con su lealtad nacional. Pero su sen-

[26] *Cf.* R.H. Turner, "The Self-Conception in Social Interaction", en C. Cordon y K. Gernen (eds.), *The Self in Social Interaction*, Wiley, Nueva York, 1968, pp. 93-106.

[27] La sinopsis que aquí se presenta tiene como base una monografía etnográfica realizada por la antropóloga Marinella Miano, en el marco de un proyecto de investigación sobre "Identidad nacional e identidad étnica en México", dirigido por Gilberto Giménez, y realizado bajo el patrocinio del INI y del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, entre 1989 y 1991.

tido de pertenencia a la nación es peculiar: se integran a la comunidad nacional no en cuanto individuos-ciudadanos, como lo requiere la ideología republicana liberal, sino en cuanto etnia, hasta el punto de que la historia nacional que ellos comparten y celebran es en buena parte la historia de las contribuciones juchitecas a la construcción y gloria de la nación: lucha victoriosa contra los franceses en 1886, batallones juchitecos en la Revolución, sus hombres de letras, sus artistas y, sobre todo, sus pintores de renombre internacional.

Desde el punto de vista simbólico, el espacio de la identidad zapoteco-juchiteca aparece delimitado principalmente por su lengua (vehículo de una lírica y narrativa propias), por el catolicismo popular (que gira en torno a su santo patrono san Vicente Ferrer, introducido por los evangelizadores dominicos), y por una exuberante proliferación de fiestas —las "velas"—, cuyo arco se extiende sobre buena parte del año.

La reproducción de la identidad zapoteco-juchiteca parece depender principalmente de las mujeres, cuyo papel dominante en el plano comercial y en el sistema de las fiestas ha dado pie para hablar de cierto matriarcalismo en esa sociedad.

Ahora bien, entre las décadas de 1930 y 1960 la sociedad juchiteca se modernizó bajo el estímulo de algunos factores de desarrollo: nuevas vías de comunicación (las carreteras Panamericana y Transístmica), la construcción de la presa Benito Juárez, el desarrollo del cercano puerto de Salina Cruz, la construcción de una importante refinería de petróleo en ese mismo puerto y, en nuestros días, los desarrollos turísticos cercanos al Istmo.

Las transformaciones que observamos son características de todo proceso de desarrollo: 1) en el plano económico aparece un sector comercial dinámico que emplea métodos modernos de gestión; crece el sector servicios; aumenta el flujo de capitales y, a raíz de la construcción de la presa Benito Juárez, las tierras se privatizan y se intenta modernizar la agricultura; 2) en el plano social, el fenómeno capital es la urbanización. Juchitán deja de ser una comunidad rural para convertirse en una comunidad urbana con alrededor de 100 mil habitantes, la segunda en importancia política y económica en el estado de Oaxaca. La urbanización, a su vez, profundiza la estratificación social y favorece la formación de clases sociales. La conflictualidad inherente a estas últimas se expresa políticamente en la enconada lucha entre el PRI y un partido político local, la COCEI (Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo), hoy en el poder, identificada explícita o implícitamente como la organización de los sectores populares de Juchitán, la cual promueve un proyecto étnico-cultural abierto a la modernidad, pero anclado en las tradiciones zapotecas.

Siempre en el plano de las transformaciones sociales, otro fenómeno capital es la aparición de élites modernas. Juchitán ha generado sus propios intelectuales modernos, repartidos en tres generaciones: la primera data de los años treinta, conformada por universitarios juchitecos en la ciudad de México, y consolidada como grupo en torno a la revista *Neza,* dedicada al estudio de la cultura zapoteca; la segunda se relaciona con el surgimiento y la expansión de la COCEI, y se consolida con la creación de la Casa de la Cultura en 1972, dando vida a un movimiento artístico y cultural de gran relevancia que en parte ha trascendido las fronteras nacionales.[28] La última generación, la de los años ochenta, además de recoger la experiencia artístico-cultural de sus predecesores, se ha diversificado en cuanto a su composición con la presencia de nuevos profesionales de cuño urbano: antropólogos, sociólogos y hasta ecólogos; 3) en el plano cultural, las principales transformaciones se relacionan con la mejora sustancial de la escolarización, la expansión local de los medios masivos de comunicación (no hay un hogar juchiteco sin televisor), y la intensa actividad artístico-cultural de proyección universal, pero de inspiración étnica, ligada en parte, como queda dicho, a la Casa de la Cultura.

Lo que llama la atención en todo este proceso de modernización es que, lejos de conducir a la asimilación total con pérdida de la propia identidad, ha contribuido más bien a reactivar la conciencia y el orgullo étnicos. La urbanización y la economía de mercado no han provocado la disolución del sentido comunitario ni de la solidaridad étnica, cuyos ritos festivos siguen a la orden del día y, si cabe, aun con mayor esplendor. La lealtad étnica sigue prevaleciendo incluso sobre las divisiones de clase y las divisiones políticas ("primero somos tecos, y sólo después priístas o coceístas"). Y sus intelectuales modernos, lejos de abdicar de sus tradiciones étnicas, son sus principales estudiosos, cultivadores y difusores. Más aún, se han servido de ellas como fuente de motivación y recurso de originalidad y creatividad.

Todo parece indicar, entonces, que estamos en presencia de una refuncionalización de la modernidad y de los valores universales que le son inherentes, desde la lógica de una identidad étnica, y no contra o a pesar de ella.

El último ejemplo es el de los yaquis de Sonora.[29] Se trata de uno de los ca-

[28] Los pintores juchitecos, por ejemplo, conforman una escuela específica de la pintura oaxaqueña y han alcanzado relevancia no sólo nacional sino también internacional, a través de sus representantes más destacados, como el pintor mundialmente conocido Francisco Toledo.

[29] Esta síntesis se basa en una monografía del antropólogo Alejandro Figueroa Valenzuela, elaborada en el marco del mismo proyecto de investigación, *supra* en la nota 21, publicada con el título *Por la tierra y por los santos*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA), México, 1994.

sos más notables de persistencia étnica, donde la fidelidad a las tradiciones se conjuga, paradójicamente, con la voluntad de modernización y de progreso.

Este pueblo, casi ascético y de temple militar, es el único que ha reivindicado desde el siglo pasado un proyecto étnico-nacional propio, y ha luchado a sangre y fuego por él.

Se caracteriza por una tradición multisecular de luchas, conocidas en el siglo pasado como las "guerras del yaqui", en defensa de su territorio, autonomía política y modo de vida. A fines del siglo XIX fue reprimido casi hasta el exterminio por el régimen de Porfirio Díaz, quien precisamente en nombre de la "modernización" pretendió aplicar a su territorio las leyes de desamortización para abrir el acceso de sus fértiles tierras a inversionistas estadunidenses. Frente a la decidida oposición étnica a este proyecto, el régimen porfirista emprendió una larga guerra de exterminio contra yaquis y mayos, de 1882 a 1902. En su transcurso, la población yaqui fue diezmada, dispersada, y en parte deportada al Valle Nacional de Oaxaca y a las haciendas henequeneras de Yucatán.

La Revolución mexicana salvó, en cierto modo, a este pueblo de la extinción y permitió su rápida recuperación. Numerosos contingentes yaquis se incorporaron al ejército constitucionalista a cambio de la promesa de la devolución de su territorio y pueblos tradicionales con el triunfo del movimiento.

Pero hubo de esperar hasta la llegada de Lázaro Cárdenas para que la Revolución cumpliera su promesa. Consecuente con su política agraria de apoyo a las formas de tenencia ejidal y comunal, y de promoción del cooperativismo, el presidente Lázaro Cárdenas devolvió gran parte de su antiguo territorio a los yaquis, definió legalmente sus límites y autorizó a la comunidad el uso del 50 por ciento de las aguas de la presa La Angostura (hoy Lázaro Cárdenas) entonces en construcción.

Actualmente la comunidad yaqui se encuentra repartida en ocho pueblos que conservan su sistema tradicional de gobierno civil (gobernadores), con base en un derecho consuetudinario transmitido por la tradición oral. El modo de tenencia es la propiedad comunal. Implica que todos los yaquis, aun aquellos que viven fuera de su territorio, tienen derecho —al menos en principio— a una parcela. "Dios nos dio la tierra a todos los yaquis y no un pedazo a cada quien", reza la filosofía social de este pueblo. Para suplir la insuficiencia de tierras cultivables, los yaquis han organizado un complejo sistema de cooperativas, sobre todo pesqueras, y de sociedades de crédito.

Su cultura religiosa y festiva responde al modelo del "catolicismo popular" de autogestión laica, basado en un sistema de cargos. Una particularidad de esta cultura religiosa es la incorporación sincrética de motivos regionales propios

(la *Danza del venado*, la *pascola*, las procesiones de enmascarados, etcétera), dentro de un gran armazón simbólico cuyas líneas maestras revelan la inconfundible impronta de la evangelización jesuítica.

Pues bien, los yaquis se abren a la modernización entre los años cuarenta y cincuenta, incorporándose, aunque en segundo plano y siempre en condiciones de desventaja, al desarrollo espectacular de la agricultura comercial de la zona.

Ya en los años cuarenta, y pese a la renuencia de la nueva política agraria poscardenista, algunos ejidos de los valles del Yaqui y del Mayo que trabajaban de manera colectiva, alcanzaron niveles de producción iguales o superiores a los registrados por los grandes propietarios privados de la zona hoy conocida como "el granero de México" (Alejandro Figueroa). Es verdad que posteriormente se observa un decremento constante de estos niveles de productividad. Pero ello se debe, en primer lugar, a la interrupción de todo apoyo técnico y financiero por parte de los organismos estatales durante casi un decenio y, en segundo lugar, al extremo paternalismo y dirigismo burocráticos del Banco de Crédito Rural que ahogaban toda posibilidad de iniciativa local.

Por lo demás, los yaquis contaban hasta hace muy poco con un parque de maquinaria agrícola donde podían verse desde avionetas fumigadoras hasta tractores y trilladoras. Y cuentan hoy en día con una central de cómputo para administrar su producción agropecuaria, a cargo de jóvenes yaquis que se desempeñan como técnicos, administradores, agrónomos y abogados.

En conclusión, estamos nuevamente en presencia de una "etnia en vías de modernización", de carácter no urbano, como en el caso precedente, sino rural, dedicada a la agricultura cerealera de exportación con base en una tecnología bastante avanzada y en un sistema de gestión apoyado por la informática. Todo ello sin menoscabo de su cultura cooperativa y comunal ni de su identidad étnica.

Los casos hasta aquí reseñados bastan para ilustrar la tesis de que los procesos de modernización no implican necesariamente la destradicionalización ni la disolución de las identidades étnicas. Pero, naturalmente, se trata de casos excepcionales —"identidades ofensivas", según los denomina Alain Touraine"—[30] que de ningún modo constituyen la regla. En México, muchas identidades étnicas desaparecieron, y la inmensa mayoría de las que perduran ni siquiera se han asomado a la modernidad económica y tecnológica, no porque la rechacen o no as-

[30] Alain Touraine, "Les deux faces de l'identité", ponencia presentada en el coloquio internacional Producción y Afirmación de la Identidad, realizado en Toulouse, Francia, en septiembre de 1979.

piren a ella sino porque el poder mestizo local o las estructuras económicas regionales han impedido su integración y progreso.

La situación de los teneks de la Huasteca potosina puede servir como paradigma de esta situación generalizada.[31] Desalojados de las planicies y empujados hacia la zona de montaña o sierra baja (Sierra Madre Oriental) por la expansión ganadera de la región, los huastecos han sido tradicionalmente excluidos del sector dinámico y progresista de la economía regional, salvo como fuerza de trabajo subordinada y sobrexplotada; políticamente sometidos por los caciques locales (la Huasteca potosina es tierra de caciques); y culturalmente discriminados por los mestizos, siempre celosos por mantener las barreras étnicas. El resultado ha sido la perpetuación de una cultura de la pobreza y de la humildad que sirve de matriz a una identidad étnica estigmatizada y miserabilizada, fundada en la dicotomía indio/mestizo.

Identidades étnicas y globalización

La última pregunta que formulábamos era la siguiente: ¿qué pasaría con las identidades étnicas —en el mediano plazo— en el supuesto de que el proyecto actual de modernización tuviera éxito? O en términos más generales, ¿cuál es el futuro de las identidades étnicas en un mundo que tiende a la "globalización económica" y a la formación de bloques económicos internacionales?

La respuesta implica una previsión (o una conjetura) que en parte puede fundarse teóricamente y en parte apoyarse en las experiencias del pasado.

Comencemos por los aspectos teóricos. Necesitamos aclarar, en primer término, la relación entre identidad, cultura y aculturación.

Entendemos por identidad social la autopercepción de un "nosotros" relativamente homogéneo en contraposición con los "otros", con base en atributos, marcas o rasgos distintivos subjetivamente seleccionados y valorados, que a la vez funcionan como símbolos que delimitan el espacio de la "mismidad" identitaria.[32]

Según Alberto Melucci[33] —y ésta es una consideración capital para entender lo siguiente— la identidad comprende por lo menos tres elementos principales:

[31] Según una monografía inédita del antropólogo Carlos Ramírez Salazar, elaborada en el marco del mismo proyecto mencionado en la nota 21.

[32] *Cf.* Gilberto Giménez, *La teoría y el análisis de la cultura*, SEP / Universidad de Guadalajara / COMECSO, México, 1987, p. 10 y ss.

[33] Alberto Melucci, *L'invenzione del presente*, Il Mulino, Bolonia, 1982, pp. 61-62.

1) Ante todo, la percepción de su permanencia a través del tiempo, más allá de sus variaciones accidentales y de sus adaptaciones al entorno.

2) La percepción de una unidad que establece los límites o fronteras del espacio identitario, lo que permite distinguirlo de todos los demás. Estos límites o fronteras están marcados siempre por "hitos" de naturaleza simbólica o cultural.

3) La capacidad de reconocerse y de ser reconocido en cuanto portador de una determinada identidad.

La identidad étnica es una especificación de la identidad social y consiste en la autopercepción subjetiva que tienen de sí mismos los actores llamados "grupos étnicos". Se trata de unidades social y culturalmente diferenciadas, constituidas como "grupos involuntarios" caracterizados por formas "tradicionales" y no emergentes de solidaridad social, y que interactúan en situación de minorías dentro de sociedades más amplias y envolventes.[34] En el caso de las "etnias indígenas" deben añadirse especificaciones ulteriores, como su origen preestatal o premoderno, su fuerte territorialización y el primado de los ritos religiosos tradicionales como núcleo fuerte de la identidad.

Las identidades correspondientes a estos grupos pertenecen al tipo de "identidades preferentemente orientadas al pasado", según la tipología tripartita de George de Vos,[35] esto es, identidades que comportan lealtad a una tradición basada en el pasado ancestral, incluyendo raza, religión, lengua y otras tradiciones culturales.

Entendemos por cultura el conjunto de formas simbólicas, esto es, comportamientos, acciones, objetos y expresiones portadores de sentido, inmersas en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados, dentro y por medio de los cuales dichas formas simbólicas son producidas, transmitidas y consumidas.[36]

Resulta de capital importancia para nuestros propósitos subrayar los tres modos de existencia de la cultura: objetivada en forma de instituciones y de significados socialmente codificados y preconstruidos; subjetivada en forma de *habitus* por interiorización (Bourdieu); y actualizada por medio de prácticas simbólicas puntuales.[37]

[34] Acerca de la definición de etnia y etnicidad, véase, Isajiw W. Wsevolod, "Definitions of Ethnicity", en *Ethnicity*, vol. 1, Universidad de Chicago, 1974, pp. 111-124. También Roberto Cardoso de Oliveira, *Identidade, etnia e estrutura social*, Livrairia Pionera Editora, Sao Paulo, 1976.

[35] George de Vos y Lola Romanucci Ross, *Ethnic Identity. Cultural Continuity and Change*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 18.

[36] *Cf.* John B. Thompson, *Ideology and Modern Culture*, Polity Press, Cambridge, 1990, p. 136.

[37] *Cf.* Gilberto Giménez, *La teoría y el análisis de la cultura*, *op. cit.*, 1987, p. 34 y ss.

El término aculturación ha sido utilizado por los antropólogos para describir lo que ocurre cuando grupos de individuos de culturas diferentes, por ejemplo, grupos de tipo occidental desarrollado y grupos étnicos tecnológicamente simples, entran en contacto directo y continuo entre sí; además de las modificaciones subsecuentes de los esquemas culturales de uno de los grupos o de ambos.[38]

Bajo su aspecto subjetivo, la aculturación implica la asimilación de algunos rasgos o características culturales del grupo con el que se entra en contacto, lo que a su vez supone una reorganización, recomposición o reacomodo de la cultura subjetiva previa.

Pero según algunos antropólogos, la aculturación no es lo mismo que la asimilación total —que sí comportaría una mutación de identidad— sino sólo el primer paso hacia ella. En otros términos, la aculturación no garantiza la asimilación total que implicaría también lo que Milton Gordon denomina "asimilación estructural", esto es, el acceso pleno a las instituciones de la sociedad receptora —escuelas y universidades, organizaciones políticas, etcétera— y a las *cliques* y clubes del grupo dominante.[39] Sólo después seguirían naturalmente la "asimilación identificacional", juntamente con otros tipos de asimilación como la cívica, por ejemplo.

Ahora estamos en condiciones de precisar la relación entre identidad, cultura y aculturación.

La identidad requiere siempre, como punto de apoyo, una "matriz cultural" portadora de los "emblemas de contraste" que marcan sus límites, pero esa matriz no se identifica con la cultura objetivada observable desde el exterior, sino con la cultura subjetivada resultante de la internalización selectiva de algunos elementos de la cultura institucionalmente preconstruida.

Revisemos ahora las nociones relativas a los cambios de identidad. En efecto, pese a su relativa consistencia, la identidad no debe concebirse como una esencia inmutable sino como un proceso activo y complejo históricamente situado y resultante de conflictos y luchas. De aquí su plasticidad, capacidad de variación, reacomodo y remodulación.

Pues bien, si adoptamos como criterio la amplitud del fenómeno podemos concebir el cambio como un concepto genérico que comprende dos formas más

[38] Véase, entre otros, John Beattie, *Introducction à l'anthropologie sociale*, Payot, París, 1972, pp. 180-279.

[39] Milton Gordon, *Assimilation in American Life*, *op. cit.*, 1964, p. 71.

específicas: la transformación y la mutación.[40] La transformación sería un proceso adaptativo y gradual que se da en la continuidad sin afectar significativamente la estructura de un sistema. La mutación, en cambio, supondría una alteración cualitativa del sistema, es decir, el paso de una estructura a otra. Si tomamos ahora como criterio el modo de alteración de la unidad identitaria, la mutación podría realizarse de dos modos: por fusión y por fisión; o, si adoptamos una terminología más congruente con el campo semántico de la identidad, por asimilación y por diferenciación.

Si introducimos ahora un esquema de Horowitz,[41] uno de los pocos que se han ocupado de los cambios de identidad, podríamos distinguir todavía dos formas de asimilación: la amalgama y la incorporación o asimilación total; y, correlativamente, dos formas de diferenciación: la división y la proliferación.

La amalgama resulta de la unión de dos o más grupos, con sus respectivas identidades, para formar un nuevo grupo con una nueva identidad. Habitualmente esta nueva identidad no desplaza por entero a las antiguas sino se superpone a éstas en forma de un nuevo estrato.[42] La incorporación o asimilación total supone la pérdida de identidad de un grupo a raíz de su absorción por otro que mantiene inalterada su identidad.[43] La división implica, obviamente, la escisión de un grupo que anteriormente ya tenía rasgos identitarios propios, en sus partes componentes.[44] La proliferación designa la formación de uno o más grupos con identidad o identidades nuevas a partir de un grupo-madre o, más frecuentemente, de dos grupos originarios que mantienen su identidad.[45]

[40] Véase al respecto, Georges Ribeil, *Tensions et mutations sociales*, PUF, París, 1974, particularmente p. 142 y ss.

[41] D.L. Horowitz, "Ethnic Identity", en N. Glazer y D.P. Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theory and Experience, op. cit.*, 1975, pp. 115-116.

[42] Un ejemplo clásico es la amalgama de los diferentes grupos étnicos africanos transplantados a nuestro continente en la época de la esclavitud en una sola etnia —los negros— como resultado de las políticas de dominación y explotación desarrolladas por las clases dominantes —los "señores" latifundistas— en las economías de plantación.

[43] Tal sería el caso de las minorías étnicas que se "americanizan" en Estados Unidos, el de los campesinos que se "urbanizan", el de los indígenas que se "occidentalizan", etcétera.

[44] Tal sería el caso de todos los movimientos separatistas exitosos, de base étnica o subnacional, y es lo que ha ocurrido en la ex Yugoslavia y en la ex URSS.

[45] El ejemplo clásico es la proliferación de sectas a partir de una Iglesia madre. En Bosnia, escenario de las atrocidades de la "limpieza étnica", el grupo étnico hoy llamado musulmán se formó a partir de individuos anteriormente identificados como serbios o como croatas.

De los postulados teóricos acerca de la relación entre identidad, cultura y aculturación, y tomando en cuenta las diferentes modalidades del cambio de identidad, se infiere una tesis fundamental: si se asume una perspectiva diacrónica, la identidad se define primariamente por la continuidad de sus límites, es decir, por sus diferencias y no tanto por el contenido cultural que en un momento determinado marca simbólicamente dichos límites o diferencias. Por lo tanto, pueden transformarse con el tiempo las características culturales de un grupo sin alterar su identidad[46] o, dicho en los términos de George de Vos: pueden variar los "emblemas de contraste" de un grupo sin alterar su identidad.[47]

La principal consecuencia de esta tesis es la siguiente: la modernización por aculturación o transculturación no implica por sí misma una mutación de identidad sino sólo su redefinición adaptativa. Incluso puede provocar la reactivación de la identidad mediante procesos de exaltación regenerativa ("procesos reintegrativos").

Esta proposición ha sido frecuentemente verificada por la sociología de las migraciones. Vale la pena citar aquí un texto iluminador, notable por su claridad y precision, del antropólogo ecuatoriano Enrique Santos Jara:

> El migrante rural-urbano de primera generación llega a la ciudad cuando lo esencial de su proceso de socialización ha sido cumplido. Psicólogos, sociólogos y antropólogos concuerdan en que las etapas más decisivas e indelebles de la *endoaculturación* se cubren en la niñez y adolescencia. Llamaremos *matriz cultural a* los elementos y configuraciones *básicos* internalizados por los individuos durante su infancia y adolescencia, los cuales constituyen el *principio de su identidad,* un acervo de saberes, unas pautas de respuestas actitudinales y conductuales, un abanico de alternativas de acción, emoción y pensamiento, en fin, una *lógica* específica materializada en un *idioma.*
>
> Cuando el migrante se inserta en el contexto urbano, se produce una *interacción dialéctica* entre esa matriz cultural (de carácter étnico-rural) y la cultura urbana (de carácter capitalista, "moderno"). A través de esta interacción, el migrante desarrolla *respuestas adaptativas* a la nueva situación desde los elementos y dimensiones de su matriz cultural (v. gr., el papel de la reciprocidad y de las asociaciones étnicas entre los migrantes urbanos). Pero no sólo eso: inevitablemente el migrante incorpora *elementos de la cultura capitalista urbana* que permiten también generar respuestas adaptativas de

[46] Se trata de la tesis clásica de Fredrik Barth en su obra *Los grupos étnicos y sus fronteras.* Fondo de Cultura Económica, México [1970] 1976.

[47] George de Vos y Lola Romanucci Ross, *Ethnic Identity, op. cit.*, 1982, p. XIII.

nuevo tipo. Inmerso en una situación material inédita, enfrentando relaciones sociales nuevas, moviéndose en un ambiente cultural distinto, el migrante se ve obligado *a redefinir* su identidad, pero sobre la base de *conservar* lo esencial de la vieja identidad, esto es, la matriz cultural.[48]

Lo que ocurre en estos casos de acelerada "aculturación" es la transformación adaptativa de la identidad individual, pero no su mutación por incorporación a una nueva identidad. Esto explica por qué muchos estudios serios acerca de la situación de la identidad nacional en la frontera norte, donde la "integración económica y cultural" es un hecho aun antes del TLC, registran más bien una acentuación de la "mexicanidad" (pese a la relativa "aculturación" norteamericanizante), y no la "desnacionalización", la "hibridación" o la "descolección" cultural generalizada de que hablan algunos observadores superficiales.[49]

Lo que se afirma de la identidad individual de los migrantes puede aplicarse también, *mutatis mutandis,* a las identidades colectivas.

Por ejemplo, la cultura juchiteca cambió radicalmente al pasar del tradicionalismo rural a la modernidad urbana. Pero los juchitecos saben que, pese a todo, siguen siendo los mismos, y que los elementos modernos de su aculturación, lejos de haber desplazado al núcleo tradicional de su cultura, más bien lo han enriquecido y revigorizado. Buena parte del orgullo étnico juchiteco radica precisamente en la conciencia de su capacidad para acceder al universalismo de la cultura occidental, pero desde la plataforma de su particularismo étnico.

Del mismo modo, la cultura yaqui también ha cambiado. Para comprender la magnitud de este cambio no hace falta remontarse a la época precortesiana, es suficiente comparar a los yaquis de las primeras tres o cuatro décadas de este siglo con los de ahora. Sin embargo, los yaquis conservan una aguda conciencia de la continuidad transgeneracional de su identidad, fundados quizás en la percepción de un núcleo o matriz cultural de apariencia muy estable que constituye su "capital intangible acumulado", en gran parte reducido a su religión e idioma, a su "intimidad étnica" y a la cotidianidad de su universo privado.

[48] Enrique Santos Jara, "Migraciones internas e identidad cultural", trabajo presentado en el XVIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), celebrado en La Habana, Cuba, del 28 al 31 de mayo de 1991 (mimeo inédito).

[49] Véase al respecto la excelente ponencia de Jorge A. Bustamante, quien fuera director del Colegio de la Frontera Norte, presentada en los seminarios sobre Cultura Nacional, Identidad Cultural y Modernización, realizados en la ciudad de Tijuana en 1990 y 1991, bajo el título "Identidad y Cultura Nacional desde la Perspectiva de la Frontera Norte" (mimeo inédito).

Volvemos a toparnos aquí con la noción de "matriz cultural", pero esta vez como soporte de una identidad colectiva, y no individual, como en el caso de los migrantes.

Refiriéndose precisamente a la persistencia de las identidades étnicas, Guillermo Bonfil afirmaba que la continuidad histórica de las sociedades, pueblos o comunidades sólo es posible cuando existe "un núcleo de cultura propia en torno a la cual se reinterpreta el universo de la cultura ajena". Y entendía por núcleo o matriz cultural la presencia de ciertos elementos más estables dentro de las culturas, a partir de los cuales se da sentido a las prácticas y en donde se fundan las diferencias interculturales.[50]

Abordemos ahora nuestro problema central: ¿cuál será el futuro de las identidades étnicas tradicionales en México, en caso de que el actual proyecto de modernización tenga realmente éxito?

Como no aceptamos una visión unilineal y fatalmente asimilacionista de los procesos de modernización, creemos posible prever varias direcciones probables que podrían verificarse simultáneamente:

1) La primera posibilidad es la extinción pura y simple de las etnias más débiles demográfica y culturalmente, sea por dispersión forzada o por despojo violento de sus territorios tradicionales, sea por "evaporación" gradual de sus miembros debido a la migración urbana y a la consecuente incorporación individual a la "cultura moderna", que en la práctica sólo significa "proletarización".

Esta primera alternativa no es una tendencia a futuro, en parte ya se ha dado y se está dando. Muchas etnias indígenas ya se extinguieron o están por extinguirse. Otras se han visto mortalmente amenazadas por el impacto de una modernización tecnológica que tiende a desplazarlas por la fuerza de sus nichos ecológicos tradicionales.[51]

[50] Algunos antropólogos ya habían observado, en relación con la "causalidad interna" de los procesos de cambio, la existencia de "zonas de rigidez" y de "zonas de flexibilidad" en las culturas tradicionales en proceso de modernización. Otros hablan de "zonas de persistencia" —que garantizarían la continuidad de la identidad— y "zonas de movilidad" que definirían dentro de un sistema sociocultural los sectores más aptos para el cambio, donde podrían operarse cambios acelerados sin consecuencias graves para la identidad.

[51] En la región mixe de Oaxaca, alrededor de 3 mil chinantecos fueron obligados por las autoridades estatales a dispersarse en los estados de Veracruz y Tabasco, debido a que en las tierras donde estaban asentados se construyó la presa hidroeléctrica Cerro de Oro. *Cf. La Jornada*, 4 de octubre de 1992, p. 14.

2) Otra posibilidad es la resistencia (pasiva) al cambio modernizador, mediante estrategias de repliegue en defensa de sus usos y costumbres; o también su exclusión del cambio debido al carácter selectivo y polarizante del desarrollo capitalista.

El repliegue frente al cambio suele corresponder a las llamadas "identidades defensivas" (Alain Touraine), crispadas sobre sus tradiciones y carentes de proyecto. Me parece poco frecuente esta actitud defensiva entre las etnias de México. En muchos casos se trata más bien de un reflejo de defensa frente a la voracidad de los "agentes modernizadores" que amenazan con despojarlas de sus tierras y de sus recursos naturales. Pero la mayor parte de los movimientos étnicos se caracterizan más bien por exigir en sus demandas la participación en el progreso y en el bienestar de la nación.

En cuanto al desarrollo capitalista, sabemos que su expansión no suele ser uniforme sino selectiva y polarizante y, por lo mismo, compatible con la persistencia de bolsones de atraso y miseria en su periferia, donde casualmente suele concentrarse con mayor densidad la población indígena.

3) La tercera posibilidad es la asimilación total por incorporación a la sociedad y a la economía "modernas", no ya en cuanto a sus miembros individualmente considerados sino en cuanto grupos. Nadie ha expresado mejor esta hipótesis que Stefano Varese:

> Nuestra hipótesis es que estaríamos asistiendo a la expansión de un modo único de cultura (es decir, una relación entre los hombres intermediada por las cosas y las ideas producidas por los hombres), basado exclusivamente en el principio y la lógica del valor de cambio, de la mercantilización de las cosas, del entorno, de las relaciones. Y las etnias indias, atrapadas históricamente en la periferia de este modo único de organización y de expresión de la vida social, están ingresando progresivamente a él en la medida en que la estructura global va demandando para su expansión y crecimiento, la asimilación escalonada y selectiva de todos los remanentes sociales y de civilización aún relativamente autónomos.[52]

Esta hipótesis pronostica, de hecho, una especie de "etnólisis" generalizada que comportaría la disolución de las etnias por vía de asimilación total. Si bien

[52] Stefano Varese, "El rey despedazado, resistencia cultural y movimientos etnopolíticos de liberación india", ponencia presentada en el simposio sobre Cultura y Poder, organizado por CEESTEM-UNU-AIS, México, abril de 1981, p. 26.

no se excluye esta etnólisis en el largo plazo multisecular, su viabilidad en un plazo más corto parece poco probable a la luz de la experiencia de 500 años de resistencia y de "terquedad histórica" de las etnias.

4) La última posibilidad —de algún modo vislumbrada ya a través de la experiencia histórica de las pocas etnias realmente "ofensivas" que persisten en México, como en los casos ya referidos de los zapotecos de Juchitán y de los yaquis de Sonora— es la absorción selectiva de la modernidad económica y cultural desde la lógica de la propia identidad y, por lo tanto, desde el "núcleo" o matriz que define las "zonas de persistencia" de su cultura.[53] De este modo se produciría una variante étnica subnacional y no occidental de sociedad moderna.

Si éste fuere el caso tendríamos no una mutación propiamente dicha de la identidad étnica por incorporación asimilativa a otra cultura o a otra identidad, sino su transformación adaptativa manteniendo la continuidad de sus límites.

Sin embargo, para que esta posibilidad sea también una probabilidad, se requieren ciertas condiciones en parte derivadas de las reflexiones hasta aquí desarrolladas, y en parte puntualizadas por la antropología de los "pueblos persistentes":

- Por parte del Estado, la inclusión, dentro del proyecto de modernización global del país, de proyectos específicos de modernización para las regiones y entidades étnicas, basados en una política de desarrollo estructural y no sólo asistencial, respetando la autonomía y las tradiciones "comunales" o cooperativistas de los grupos en cuestión.
- Por parte de las etnias, las condiciones que garanticen su persistencia y a la vez la posibilidad de su desarrollo, como la continuidad del "núcleo estable" de su cultura y símbolos identitarios, la retención de su territorio, la relativa autonomía de su organización social, una tradición de "distanciamiento del poder central", el logro de algún éxito (económico o sociocultural) que torne rentable y apetecible la pertenencia al grupo y, sobre todo, una actitud "ofensiva" de apertura al cambio y de voluntad de progreso y desarrollo.

[53] Podría servir como símbolo de este modelo de modernización la imagen, evocada por Guillermo Bonfil, de unos jóvenes mixes del estado de Oaxaca trabajando con computadoras en su centro cultural para registrar en su propia lengua el riquísimo acervo de su tradición oral. Guillermo Bonfil, "Sobre la ideología del mestizaje (o cómo Garcilaso anunció, sin saberlo, muchas de sus nuevas desgracias)", *op. cit.*

Conclusiones: globalización y particularización cultural

Se habla mucho en nuestros días de "globalización" para designar la tendencia a la formación de grandes bloques económicos internacionales. Se plantea incluso que este fenómeno global conduce inexorablemente a la mundialización de las culturas. Dentro de esta perspectiva, ya se pone en duda la viabilidad, en el futuro próximo, del Estado nacional y se habla cada vez con mayor frecuencia de posnación, de eclipse de las "economías nacionales" y de "soberanía compartida". Siguiendo este mismo hilo de razonamiento, habría que afirmar también *a fortiori* la absoluta inviabilidad de las identidades étnicas y anunciar su inevitable naufragio en el océano de la "globalización". La modernidad —o la posmodernidad, como dicen algunos— sería entonces eso: la globalización, la mundialización de la cultura, la homologación universal. Y modernizarse sería lo mismo que "dejarse englobar".

Pero no se ha prestado suficiente atención al hecho de que la "globalización" ha engendrado también en todas partes, a escala mundial, su antídoto y su anticuerpo: la tendencia a la "retribalización", como diría Maffessoli,[54] o más bien a la "re-etnización", diría yo, ya que las identidades sociales subnacionales, cuya reactivación observamos por doquier, pueden ser caracterizadas de manera genérica como étnicas. Esta tendencia se expresa en el resurgimiento de las minorías subnacionales, en el reavivamiento de las comunidades primordiales; en fin, tratándose de Latinoamérica y México, en la eclosión de los movimientos indios y en el despertar de las viejas etnias "con vocación a devenir naciones" *(candidate for nationhood)*, como decía Clifford Geertz.

Lo que está ocurriendo reviste, entonces, un carácter paradójico y parece un oxímoron. Diríase que los particularismos culturales retornan a tambor batiente para instalarse con insolencia en el corazón del universalismo posmoderno. Las guerras étnicas que hoy se han desarrollado o se están desarrollando en los Balcanes, en la ex Unión Soviética, en el cercano Oriente y en otras partes del mundo no hacen sino rubricar trágicamente este fenómeno.

La antropología, siempre sensible a los particularismos culturales, tiende a establecer una relación de causa-efecto entre ambas tendencias aparentemente contradictorias. El mismo proceso de globalización engendraría dialécticamente su contrario: los procesos de particularización:

[54] Michel Maffesoli, *Le temps des tribus*, Meridiens Klincksieck, París, 1988.

> El incremento de los procesos de integración entre los pueblos, así como la expansión de identidades más inclusivas y, por lo mismo, más diluidas, juntamente con el desarrollo simultáneo de una cultura más sincrética y de una estructura social más burocrática, provocan la intensificación de la búsqueda de asideros más particulares y primordiales. La gente quiere pertenecer a unidades "de formato más reducido" y encuentra en la etnicidad una manera fácil de establecer vínculos afectivos.[55]

De todos modos, el Estado mexicano, al igual que muchos otros, se ha visto atrapado entre estas dos tendencias. Desde lo alto se siente desafiado precisamente por los procesos de globalización (el poder de las grandes transnacionales, las superpotencias, etcétera), y desde abajo por el resurgimiento de los particularismos étnicos o regionales.

Frente a los desafíos externos de la globalización, el Estado mexicano se ha visto obligado a reformular su relación con otros estados, y el TLC es una de las fórmulas que está ensayando.

Pero todavía no ha respondido adecuadamente a los retos planteados desde dentro y desde abajo, ni ha tomado conciencia de las implicaciones del fortalecimiento de las identidades indias para su proyecto de modernización.

Es cierto que la reciente adición al artículo cuarto constitucional, en el sentido de reconocer el carácter multicultural del país, representa un primer paso en la dirección correcta. Pero no es suficiente. Este pluralismo cultural debe ser asumido también en los planos político, económico y cultural. Y ello significa, en primer término, inscribir a las identidades étnicas dentro del proyecto nacional de modernización, pero respetando su autonomía, su iniciativa y su originalidad; dándoles la oportunidad para construirse como sociedades inéditas; reconociéndoles, en fin, el derecho de construir su propia modernidad.

[55] Daniel Bell, "Ethnicity and Social Change", en Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theory and Experience, op. cit.*, 1976, p. 171. En otra parte añade: "In these instances one would expect the rise of parochial forces to provide psychological anchorages for individuals; and ethnicity is one of these", p. 144. ("En estos casos, se esperaría el surgimiento de fuerzas locales que funcionaran como anclajes psicológicos para los individuos; y la etnicidad es una de ellas". (N. del comp.)

Alta costura y alta cultura*

El título de esta exposición no es una broma. En verdad voy a hablar de las relaciones entre la alta costura y la cultura. La moda es un tema muy prestigiado dentro de la tradición sociológica y, al mismo tiempo, un poco frívolo en apariencia. Uno de los objetos más importantes de la sociología del conocimiento sería la jerarquía de los objetos de investigación: uno de los medios por los cuales se ejercen las censuras sociales es precisamente esta jerarquía de los objetos que se consideran dignos o indignos de estudio. Es uno de los viejísimos temas de la tradición filosófica; sin embargo, la antigua lección de Parménides, según la cual hay ideas de cualquier cosa, incluyendo la mugre y el pelo, ha sido muy poco atendida por los filósofos, quienes suelen ser las primeras víctimas de esta definición social de la jerarquía de los objetos. Pienso que este preámbulo no es inútil, porque si algo quiero comunicar esta tarde es precisamente la idea de que el estudio científico de los objetos indignos produce ganancias científicas.

Mi exposición reposa en la homología estructural entre el campo de producción de esa categoría particular de bienes de lujo (los bienes de moda), y el campo de producción de esa otra categoría de bienes de lujo (los bienes de cultura legítima, como la música, la poesía, la filosofía, etcétera). Por ello, al hablar de alta costura no dejaré de hablar de alta cultura. Hablaré de la producción de comentarios sobre Marx o Heidegger, de la producción de cuadros o de discursos sobre la pintura. Ustedes me dirán: "¿por qué no hablar de ellos directamente?" Porque estos objetos legítimos están protegidos por su legitimidad contra la mirada científica y contra el trabajo de desacralización que supone el estudio científico de los objetos sagrados (pienso que la sociología de la cultura es la sociología de la religión de nuestra época). Al hablar de un tema menos protegido, espero que se comprenda más fácilmente lo que probablemente se rechazaría si lo dijera respecto de cosas más sagradas.

Mi intención es contribuir en algo a una sociología de las producciones intelectuales, es decir, a una sociología de los intelectuales al mismo tiempo que al análisis del fetichismo y la magia. Me dirán una vez más: "pero, ¿por qué no se va a estudiar la magia en las sociedades 'primitivas' en lugar de hacerlo con Dior o Cardin?" Pienso que una de las funciones del discurso etnológico es la de de-

* Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, Editorial Grijalbo, México, 1990, pp. 215-224. Conferencia presentada en Noroit, Arras, en noviembre de 1974 y publicada en *Noroit*, núm. 192, noviembre de 1974, pp. 1-2, 7-17; y núms. 193-194, diciembre de 1974, enero de 1975, pp. 2-11.

cir cosas soportables cuando se aplican a pueblos lejanos, con todo el respeto que se merecen, pero lo son mucho menos cuando se refieren a nuestras sociedades. Al final de su ensayo sobre la magia, Mauss se pregunta: "¿Cuál es el equivalente en nuestra sociedad?" Yo quisiera mostrar que hay que buscarlo en *Elle* o en *Le Monde* (sobre todo en la sección literaria). El tercer tema de reflexión sería: ¿en qué consiste la función de la sociología? ¿Acaso los sociólogos son unos aguafiestas que vienen a destruir las comuniones mágicas? Estas son preguntas que ustedes tendrán la oportunidad de responder después de escucharme.

Comenzaré por describir muy brevemente la estructura del campo de producción de la alta costura. Llamo campo a un espacio de juego, a un campo de relaciones objetivas entre los individuos o las instituciones que compiten por un juego idéntico. En este campo particular "el mundo de la alta costura" los dominantes son quienes poseen en mayor grado el poder de constituir objetos como algo raro por el procedimiento de la firma (la *griffe*); son aquéllos cuya firma tiene el precio más alto. En un campo, y esto es una ley general para todos los campos, quienes poseen la posición dominante, los que tienen más capital específico, se oponen en numerosos aspectos a los recién llegados (empleo a propósito esta metáfora tomada de la economía), a los que llegaron tarde, los advenedizos sin mucho capital específico. Los que tienen más antigüedad usan estrategias de conservación cuyo objetivo es sacar provecho de un capital que han acumulado progresivamente. Los recién llegados tienen estrategias de subversión orientadas hacia una acumulación de capital específico que supone una alteración más o menos radical de la tabla de valores, una redefinición más o menos revolucionaria de los principios de producción y apreciación de los productos y, al mismo tiempo, una devaluación del capital propio de los dominantes. Durante un debate televisado entre Balmain y Scherrer, ustedes habrían comprendido de inmediato, tan sólo por su dicción, quién era de "derecha" y quién de "izquierda", dentro del espacio relativamente autónomo del campo. (Aquí tengo que abrir un paréntesis. Cuando digo "derecha" e "izquierda", sé que el equivalente práctico para cada uno de nosotros —con una referencia particular al campo político— de la construcción teórica que propongo, compensará la insuficiencia inevitable de la transmisión oral. Pero, al mismo tiempo, sé que este equivalente práctico puede servir de pantalla, porque si sólo hubiera yo tenido en mente la derecha y la izquierda para entender, nunca habría entendido nada. La dificultad particular de la sociología estriba en que enseña cosas que todo el mundo sabe en cierta forma, pero que uno no quiere o no puede saber, pues la ley del sistema obliga a ocultarlas.)

Vuelvo al diálogo entre Balmain y Scherrer. Balmain decía frases muy largas, un tanto grandilocuentes, defendía la calidad francesa, la creación, etcétera; Scherrer hablaba como un líder del 68, es decir, con frases inconclusas y puntos suspensivos por todos lados. He recogido en la prensa femenina los adjetivos que con mayor frecuencia se asocian con los diferentes modistos. Por un lado estarán "lujoso, exclusivo, prestigiado, tradicional, refinado, selecto, equilibrado, perdurable". En el otro extremo, "*superchic, kitsch*, divertido, simpático, chistoso, radiante, libre, entusiasta, estructurado, funcional". A partir de las posiciones de los diferentes agentes, o de las instituciones en la estructura del campo, y que en este caso corresponden con bastante exactitud a su antigüedad, es posible prever o comprender sus posiciones estéticas, tal como se expresan en los adjetivos empleados para describir sus productos y en cualquier otro indicador: cuanto más nos desplazamos del polo dominante hacia el dominado, más pantalones hay en la colección, menos sesiones de prueba, más se sustituye la alfombra gris y los monogramas con vendedoras de minifalda y con aluminio, más nos desplazamos de la orilla derecha a la orilla izquierda del Sena. En contra de las estrategias de subversión de la vanguardia, los poseedores de la legitimidad, es decir, quienes ocupan la posición dominante, utilizarán siempre el discurso vago y grandilocuente del inefable "cae por su propio peso"; al igual que los dominantes en el campo de las relaciones entre clases, poseen estrategias conservadoras, defensivas, que pueden permanecer silenciosas, tácitas, ya que sólo tienen que ser como son para ser como se debe de ser.

Por el contrario, los modistos de la *rive gauche* tienen estrategias cuyo objetivo es derribar los principios mismos del juego, aunque en nombre del juego, del espíritu del juego: sus estrategias de retorno a los orígenes consisten en oponer a los dominantes los propios principios en nombre de los cuales éstos justifican su dominio. Estas luchas entre poseedores y pretendientes, los retadores, quienes, como en el boxeo, no tienen más remedio que "entrar al juego" y arriesgarse, constituyen el principio de los cambios en el campo de la alta costura.

Pero la condición para poder entrar en el campo es reconocer qué es lo que se juega y, al mismo tiempo, reconocer los límites que no es posible transgredir so pena de verse excluido del juego. Por consiguiente, de la lucha interna no pueden surgir más que revoluciones parciales, capaces de destruir la jerarquía, pero no el juego en sí. Aquel que quiere hacer una revolución en el cine o la pintura dice: "esto no es el *verdadero* cine" o "esto no es la *verdadera* pintura". Lanza anatemas, pero en nombre de una definición más pura, más auténtica de aquello en nombre de lo cual dominan los dominantes.

Así, cada campo tiene sus propias formas de revolución, por ende, su propia periodicidad. Y los cortes dentro de los diferentes campos no siempre están sincronizados. Sin embargo, las revoluciones específicas tienen cierta relación con los cambios externos. ¿Por qué Courrèges hizo una revolución, y en qué se diferenció el cambio introducido por él de los que se hacían cada año bajo la forma "un poco más corto, un poco más largo"? El discurso de Courrèges trasciende por mucho al de la moda: no habla ya de ésta sino de la mujer moderna, que debe ser libre, desenvuelta, deportiva y sentirse cómoda. En realidad, pienso que una revolución específica, algo que hace época en un campo determinado, es la sincronización de una revolución interna y algo que sucede en el exterior, en el universo que lo rodea. ¿Qué hace Courrèges? No habla de la moda; habla del estilo de vida y dice: "Yo quiero vestir a la mujer moderna que debe ser a la vez activa y práctica." Courrèges tiene un gusto "espontáneo", es decir, producido en ciertas condiciones sociales, gracias al cual le basta con "seguir su gusto" para responder al de una nueva burguesía que abandona cierta etiqueta, que abandona la moda de Balmain, a la cual se describe como moda para ancianas. Abandona esta moda por una que enseña el cuerpo, permite que se vea, y, por tanto, se supone bronceado y deportivo. Courrèges hace una revolución específica en un campo específico porque la lógica de las distinciones internas lo ha llevado a encontrarse con algo que ya existía fuera.

La lucha permanente dentro del campo es el motor de éste. Vemos de paso que no existe ninguna antinomia entre su estructura y su historia, y lo que define la estructura del campo, como yo la veo, es también el principio de su dinámica. Quienes luchan por la dominación hacen que el campo se transforme, se restructure constantemente. La oposición entre derecha e izquierda, vanguardia y retaguardia, lo consagrado y lo hereje, ortodoxia y heterodoxia, cambia todo el tiempo de contenido sustancial pero permanece estructuralmente idéntica. Los recién llegados sólo pueden hacer que languidezcan los de mayor antigüedad porque la ley implícita del campo es la distinción en todos los sentidos del término: la moda es la última moda, la última diferencia. Un emblema de clase (en todos los sentidos de la palabra) languidece cuando pierde su poder distintivo, es decir, cuando se divulga. Cuando la minifalda ha llegado hasta las familias mineras de Béthune, se vuelve a partir de cero.

La dialéctica de la pretensión y de la distinción, establecida en el principio de las transformaciones del campo de producción, se encuentra también en el espacio del consumo: caracteriza lo que llamo la lucha competitiva, la lucha de clases continua e interminable. Una clase posee una propiedad determinada, otra la

alcanza, y volvemos a empezar. Esta dialéctica de la competencia implica una carrera por la misma meta y el reconocimiento implícito de dicha meta. La pretensión empieza siempre derrotada puesto que, por definición, permite la imposición de la meta, y acepta, con ello, el *handicap* que trata de superar. ¿Cuáles son las condiciones favorables (ya que no se logrará con una conversión de conciencia) para que algunos de los competidores dejen de correr, se retiren de la carrera, sobre todo las clases medias, las que van en medio del pelotón? ¿Cuál es el momento en que la probabilidad de satisfacer sus intereses permaneciendo en la carrera deja de ser más fuerte que la de satisfacerlos saliéndose de ella? Creo que así es como se plantea la cuestión histórica de la revolución.

Aquí debo abrir un paréntesis respecto de las antiguas alternativas, como conflicto/consenso, estática/dinámica, probablemente el principal obstáculo al conocimiento científico del mundo social. En realidad, existe una forma de lucha que implica un consenso sobre aquello por lo cual se lucha y que se observa de forma especialmente clara en el ámbito de la cultura. Esta lucha, que toma la forma de una carrera de persecución (yo tendré lo que tú tienes, etcétera), es integradora; es un cambio que tiende a lograr la permanencia. Tomo el ejemplo de la educación porque allí es donde el modelo se me ha presentado con claridad. Se calculan las probabilidades de acceso a la enseñanza superior en un momento t, se encuentra una distribución que contiene tanto para los hijos de obreros, tanto para las clases medias, etcétera; se calculan las probabilidades de acceso a la enseñanza superior en el momento t+1; se encuentra una estructura homóloga: han aumentado los valores absolutos, pero no ha cambiado la forma global de la distribución. De hecho, esta translación no es un fenómeno mecánico sino el producto agregado de muchas pequeñas carreras individuales ("ahora podemos mandar al crío al liceo"), la resultante de una forma particular de competencia que implica reconocer lo que está en juego. Se trata de inumerables estrategias constituidas en relación con sistemas de referencias muy complejos, que están en el principio del proceso descrito con la metáfora mecánica de la translación. Se piensa con demasiada frecuencia en forma de dicotomías simples: "o cambia o no cambia", "estático o dinámico". Augusto Comte pensaba de esta manera, y esto no es una excusa. Lo que trato de mostrar es que hay algo invariante, producto de la variación.

Al igual que el campo de las clases sociales y de los estilos de vida, el campo de la producción tiene una estructura producto de su historia anterior y principio de su historia posterior. El principio de su cambio es la lucha por el monopolio de la distinción, es decir, el monopolio de la imposición de la última dife-

rencia legítima, la última moda, y esta lucha termina con la progresiva caída del vencido al pasado. Nos encontramos así con otro problema: el de la sucesión. Encontré en *Elle* o en *Marie-Claire* un estupendo artículo intitulado: "¿Es posible sustituir a Chanel?" Durante mucho tiempo la gente se preguntó qué ocurriría en la sucesión del general De Gaulle; era un problema digno de *Le Monde*; sustituir a Chanel está bien para *Marie-Claire*; de hecho se trata del mismo problema. Esto es lo que Max Weber llama "la rutinización del carisma": ¿cómo se puede transformar en institución duradera la emergencia única que introduce la discontinuidad en un universo?

¿Cómo hacer algo continuo con lo discontinuo? "Hace tres meses, Gastón Berthelot, quien fue nombrado de la noche a la mañana ('nombrado' es más bien un término del vocabulario de la burocracia y, por tanto, totalmente antinómico del vocabulario de la creación), 'director artístico' (aquí el vocabulario de la burocracia se combina con el del arte), de la casa Chanel en enero del 71; a la muerte de mademoiselle fue despedido con la misma rapidez. Su 'contrato' no fue renovado. Las murmuraciones oficiosas: no supo 'imponerse'. Debemos decir que la discreción natural de Gastón Berthelot fue muy alentada por la dirección". Aquí la cosa se pone interesante; él fracasó porque lo colocaron en condiciones en las que era inevitable que fracasara. "Nada de entrevistas, nada de hablar de sí mismo ni de darse importancia" (esto parece ser una frase de periodista, pero en realidad se trata de algo capital). También estaban los comentarios de su equipo ante cada una de sus propuestas: "¿el modelo era conforme, fiel, respetuoso? No se necesita un diseñador para esto, basta con tomar los viejos trajes sastre y volver a hacerlos. Pero ante una falda nueva o un bolsillo diferente, mademoiselle nunca habría tolerado esto." Lo que aquí se describe son las antinomias de la sucesión carismática.

El campo de la moda es muy interesante porque ocupa una posición intermedia (en un espacio teórico-abstracto, claro), entre un campo hecho para organizar la sucesión como el de la burocracia, donde es necesario que los agentes sean por definición intercambiables, y un campo donde las personas son radicalmente irremplazables, como el de la creación artística y literaria o el de la creación profética. Nadie dice: "¿cómo sustituir a Jesús?" o "¿cómo sustituir a Picasso?" Es algo inconcebible. Aquí nos encontramos con el caso de un campo donde a la vez se afirma el poder carismático del creador y la posibilidad de sustituir al irremplazable. Gastón Berthelot no tuvo éxito porque se encontró atrapado entre dos exigencias contradictorias. La primera condición que puso su sucesor fue la de poder hablar. Si pensamos en la pintura de vanguardia, en la pintura conceptual,

comprenderemos que resulta esencial que el creador pueda crearse como tal con un discurso que acredite su poder creador.

El problema de la sucesión muestra que lo que está en tela de juicio es la posibilidad de transmitir un poder creador; los etnólogos hablarían de una especie de maná. El modisto realiza una operación de transubstanciación. Había un perfume de Monoprix de tres francos. La firma lo convierte en un perfume Chanel que vale treinta veces más. El misterio es el mismo con el mingitorio de Duchamp, constituido como objeto artístico porque a la vez está marcado por el pintor que estampó en él su firma, y porque fue enviado a un lugar consagrado que, al acogerlo, lo convirtió en objeto artístico, transmutado económica y simbólicamente. La firma es una marca que cambia no la naturaleza material del objeto sino su naturaleza social. Pero la marca es un nombre propio y esto plantea el problema de la sucesión, pues uno hereda un nombre común o una función común, pero no un nombre propio. Una vez dicho esto, ¿cómo se produce el poder de un nombre propio? La gente se ha preguntado qué es lo que hace que el pintor, por ejemplo, posea el poder de crear valor. Se ha invocado el argumento más fácil, el más evidente: la unicidad de la obra. En realidad, lo que está en juego no es la rareza del producto sino la rareza del productor. Pero, ¿cómo se produce ésta?

Habría que retomar el ensayo de Mauss sobre la magia. Mauss comienza con la interrogante: "¿Cuáles son las propiedades particulares del mago?" Luego pregunta: "¿Cuáles son las propiedades particulares de las operaciones mágicas?" Ve que esto no funciona. Entonces pregunta: "¿Cuáles son las propiedades específicas de las representaciones mágicas?" Encuentra que su motor es la creencia, la cual remite al grupo. En mi lenguaje, lo que crea el poder del productor es el campo, es decir, el sistema de relaciones en conjunto. La energía es el campo. Lo que Dior moviliza es algo indefinible fuera del campo; lo que todos movilizan es lo que el juego produce, es decir, un poder que reposa sobre la fe en la alta costura. Y la parte de poder que pueden movilizar es tanto mayor cuanto más arriba se encuentran en la jerarquía constitutiva de este campo.

Si lo que digo es cierto, las críticas de Courrèges contra Dior, las agresiones de Hechter en contra de Courrèges o de Scherrer, ayudan a constituir el poder de Courrèges y de Scherrer, de Hechter y de Dior. Los dos extremos del campo están de acuerdo, al menos, para decir que lo *retro* y las chicas que se visten de cualquier manera están muy bien, es algo muy bonito, etcétera, pero hasta cierto punto. En efecto, ¿qué hacen las chicas que se visten con ropa de segunda mano? Están impugnando el monopolio de la manipulación legítima de

ese truco específico que es lo sagrado en materia de costura, igual que los herejes impugnan el monopolio sacerdotal de la lectura legítima. Si la gente se pone a impugnar el monopolio de la lectura legítima, si cualquiera puede leer el Evangelio o hacer vestidos, lo que se destruye es el campo. Por ello la rebelión siempre tiene límites. Las disputas entre escritores siempre tienen como límite el respeto por la literatura.

Lo que hace funcionar al sistema es lo que Mauss llamaba la creencia colectiva. Yo diría más bien el desconocimiento colectivo. Mauss decía sobre la magia: "La sociedad siempre se paga a sí misma con la moneda falsa de su sueño". Esto quiere decir que en este juego hay que seguir el juego: los que engañan son engañados, y engañan tanto mejor cuanto más engañados estén; son tanto más mistificadores cuanto más mistificados estén. Para jugar este juego hay que creer en la ideología de la creación, y si uno es periodista de modas no conviene tener una visión sociológica de la moda.

Lo que crea el valor, la magia de la firma, es la colusión de todos los agentes del sistema de producción de bienes sagrados. Claro que es una colusión totalmente inconsciente. Los circuitos de consagración son más poderosos cuanto más largos, más complejos y ocultos, incluso a los ojos de quienes participan en ellos y sacan provecho. Todo el mundo conoce el ejemplo de Napoleón cuando tomó la corona de manos del Papa para colocársela él mismo en la cabeza. Es un ciclo de consagración muy corto, con muy poca eficacia de desconocimiento. Un ciclo de consagración eficaz es aquél donde A consagra a B, quien consagra a C, quien consagra a D, quien consagra a A. Cuanto más complicado, más invisible sea el ciclo de consagración, cuanto más irreconocible sea su estructura, mayor será el efecto de la creencia. (Habría que analizar con esta lógica el recorrido circular de las reseñas elogiosas o los intercambios rituales de referencias.) Para un indígena, productor o consumidor, el sistema es el que sirve de pantalla. Entre Chanel y su firma está todo el sistema, que nadie conoce mejor y peor que Chanel.[1]

[1] El lector encontrará análisis complementarios, en Pierre Bourdieu, "Le couturier et sa griffe, contribution à une théorie de la magie", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 1, enero de 1975, pp. 7-36.

Gustos de necesidad y gustos de libertad*

[...]

El verdadero principio de las diferencias observables en el ámbito del consumo y aun fuera del mismo, es la oposición entre gustos de lujo (o de libertad) y gustos de necesidad: los primeros son propios de individuos, producto de condiciones materiales de existencia definidas por la distancia respecto de la necesidad, por las libertades o, como se dice a veces, por las facilidades que garantiza la posesión de un capital; los segundos expresan en su mismo ajuste las necesidades de las cuales son el producto. De este modo, se pueden deducir los gustos populares por los alimentos a la vez más nutritivos y más económicos (el doble pleonasmo pone de manifiesto la reducción a la pura función primaria) de la necesidad de reproducir al menor costo la fuerza de trabajo que se impone, al igual que la definición misma de esta necesidad, al proletariado.

La idea de gusto, típicamente burguesa, puesto que supone la libertad absoluta de elección, se encuentra tan estrechamente asociada a la idea de libertad, que cuesta trabajo concebir las paradojas del gusto de necesidad. Sea que se cancele pura y simplemente, concibiendo la práctica como un producto directo de la necesidad económica (los obreros comen frijoles porque no pueden pagarse otra cosa) e ignorando que la necesidad sólo puede realizarse, la mayor parte de las veces porque los agentes propenden a realizarla, es decir, porque tienen el gusto de aquello a lo que de cualquier modo están ya condenados, sea que se convierta en un gusto de libertad, olvidando los condicionamientos de los que es producto, y que se reduzca de este modo a una preferencia patológica o mórbida por las cosas de (primera) necesidad, esto es, a una especie de indigencia congénita que sirve de pretexto para un racismo de clase que asocia al pueblo con lo grueso y lo graso (vino tinto grueso, zuecos gruesos, trabajos gruesos y pesados, gruesas risotadas, bromas pesadas, enorme buen sentido, chistes gordos, groseros), el gusto es *amor fati*, elección del destino, pero una elección forzada, producida por condiciones de existencia que, al excluir como puramente ilusoria cualquier otra elección posible, no permite más elección que el gusto de lo necesario.

[...]

*Pierre Bourdieu. Tomado de *La distinction, Critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, París, 1979, pp. 198-200. Traducción de Gilberto Giménez.

El gusto de necesidad no puede engendrar sino un estilo de vida que se define como tal sólo negativamente, por defecto, por la relación de privación que mantiene con los demás estilos de vida. Para unos, los emblemas electivos, y para otros los estigmas que llevan impresos hasta en sus cuerpos. "Así como el pueblo elegido llevaba inscrito en la frente su pertenencia a Jehovah, así también la división del trabajo imprime en el obrero de manufactura un sello que lo consagra como propiedad del capital". Este sello del que habla Marx no es sino el estilo de vida misma a través del cual los más desprovistos se delatan de inmediato hasta en la manera de emplear su tiempo libre, sirviendo de este modo como elemento de contraste para todas las empresas de distinción, y contribuyendo, de manera totalmente negativa, a la dialéctica de la pretensión y distinción que constituye el principio de los incesantes cambios del gusto. Como si no les bastara con no poseer casi ninguno de los conocimientos y maneras que se cotizan en el mercado de los exámenes escolares o de las conversaciones mundanas —ya que sólo poseen habilidades carentes de valor en estos mercados—, los más desprovistos son también quienes "no saben vivir", quienes sacrifican la mayor parte de sus recursos en la provisión de los alimentos materiales —de los más pesados, groseros y grasosos, como el pan, las patatas y los cuerpos grasos, y también de los más vulgares, como el vino—; quienes gastan lo mínimo en ropa y en cuidados corporales, en cosmética y en estética; quienes "no saben descansar", "quienes siempre tienen algo que hacer", quienes van a plantar sus tiendas de campaña en los *campings* superpoblados, quienes para hacer su picnic se instalan a orillas de rutas nacionales, quienes se sumergen con sus Renault 5 o sus Simca 1000 en los embotellamientos de comienzo de vacaciones, quienes se entregan a los entretenimientos prefabricados, concebidos para ellos por los ingenieros de la producción cultural en serie y, en fin, quienes, precisamente a causa de todas estas "elecciones" tan mal inspiradas, confirman el racismo de clase en la convicción de que sólo tienen lo que merecen.

Dominocentrismo y dominomorfismo*

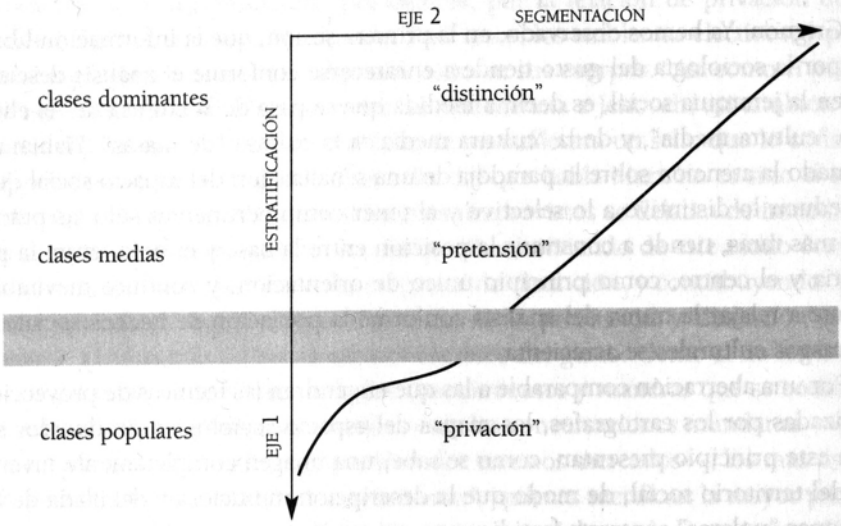
C. Grignon: Ya hemos observado, en la primera sesión, que la información librada por la sociología del gusto tiende a enrarecerse conforme el análisis desciende en la jerarquía social, es decir, a medida que se pasa de la cultura de "la élite" a la "cultura media", y de la "cultura media" a la cultura "de masas". Habíamos llamado la atención sobre la paradoja de una señalización del espacio social que, al reducir lo distintivo a lo selectivo y al tener como pertinentes sólo las prácticas más raras, tiende a constituir la posición entre la base y el polo, entre la periferia y el centro, como principio único de orientación, y conduce inevitablemente a relajar la trama del análisis conforme la población de hechos sociales y de rasgos culturales se acrecienta.

Por una aberración comparable a las que engendran las técnicas de proyección utilizadas por los cartógrafos, los mapas del espacio sociológico producidos según este principio presentan, como se sabe, una imagen completamente invertida del territorio social, de modo que la descripción minuciosa y detallada de las regiones "polares" contrasta fastidiosamente con las zonas casi blancas que señalan, hacia abajo de la página, las tierras desconocidas —por no decir prohibidas— habitadas por las clases populares. Todo ocurre como si el observador, situado en la punta de la pirámide social, perdiera la capacidad de discernimiento a medida que su mirada se dirige hacia la base de la misma: la rarefacción de la información pertinente corre parejo con la indiferencia frente a las diferencias, variaciones y oposiciones cuyo conocimiento permitiría construir el espacio social de los gustos populares. El esquema de la siguiente página puede ayudar a comprender cómo la perspectiva legitimista engendra la ilusión de la homogeneidad de las clases y de las culturas dominadas.

Los ejes 1 y 2 (meridianos y paralelos de los "mapas sociológicos"), representan las coordenadas del espacio social; el eje 1 corresponde a la relación de dominación entre las clases y las culturas, a la jerarquía "vertical" de las clases y de los estratos, en suma, a la estratificación social y cultural; el segundo eje, horizontal, corresponde a la segmentación, a las diferencias que en cada nivel de la estructura social y dentro de cada clase permiten distinguir fracciones de clase (y de gustos o subculturas de fracción). Podría decirse también que el primer eje es el de los indicadores de nivel (nivel de egreso, nivel de diplomas, etcétera), en

* Claude Grignon y Jean-Claude Passeron. Tomado de *Enquête à propos des cultures populaires*, Cahiers du CERCOM, núm. 1, abril de 1985, pp. 97-104. Traducción de Gilberto Giménez.

Esquema 4: *La "cultura del pobre" como la cultura más pobre.*



primer lugar del nivel de vida, mientras el eje horizontal corresponde a las diferencias concernientes a las condiciones y modos de vida (por ejemplo, a las variaciones vinculadas con la profesión, hábitat, residencia, etcétera).

Se deja ver que toda localización de la posición ocupada por un grupo (o por una constelación de prácticas o gustos) en el espacio social, tendría que permitir situarlo, tanto respecto del segundo eje (no necesariamente un eje "secundario"), como del primero, e igualmente también precisar, tanto su pertenencia de fracción como de estrato o capa social. De hecho, la capacidad de los análisis de inspiración legitimista para destacar y construir el eje de la segmentación, esto es, para describir e interpretar las diferenciaciones horizontales de las culturas de clase, varía considerablemente en función de la posición de los grupos (o los gustos) sobre el eje vertical que constituyen el objeto de dicho análisis.

En el nivel de clases dominantes, el análisis, como es sabido, multiplica los *distingos* y llega a establecer una tupida red de relaciones entre las variaciones de los gustos y las posiciones de las diferentes fracciones de clase sobre el eje horizontal, que va del "polo intelectual" al "polo económico". En el piso inferior, la sociología de las clases y de las culturas medias tiende a deslizarse hacia una sociología de la pequeña burguesía y del gusto pequeño burgués.

En el ámbito de estos "burgueses en pequeño", más ricos en aspiración y en "pretensión" que en capital, la oposición entre fracciones intelectuales y de pro-

pietarios sólo existe de una manera virtual y, por así decirlo, en forma punteada: los maestros de escuela y los pequeños comerciantes no se definen tanto por sus relaciones recíprocas como por referencia a sus homólogos y modelos de la "verdadera" burguesía, como son los profesores y los industriales. Lo esencial del análisis, que ya tiende a aproximarse al eje vertical, se refiere a las diferencias de niveles que separan a los pequeños burgueses de la gran burguesía, al gusto del medio dominante; sin duda no es por azar que el vocabulario legitimista se infle en este nivel con términos partidistas especializados en la denuncia de estas diferencias, abiertamente bardados de desprecio de clase y rebeldes a la neutralización científica, como "semihábiles", "simili", "pretensión", "función aparente", etcétera.

El sociólogo legitimista avisado y coherente se detiene aquí y se abstiene de descender más abajo: en todo caso, se contenta con dar una ojeada a, o con hacer algunos sondeos en las profundidades donde han sido relegadas las clases populares. Como el Víctor Hugo de *Los miserables*, el sociólogo legitimista podría exclamar: "¡Aquí renunciamos a describir!"; o también como César de Pagnol, queriendo prevenir paternalmente las eventuales audacias de Marius, el oceanógrafo: "Donde hay mucha profundidad, ¡deja que midan los otros!" En efecto, todo ocurre como si los resplandores de su teoría fueran incapaces de disipar las tinieblas que se espesan conforme uno se aleja del foco luminoso de la cultura legítima. Definida exclusivamente por referencia al gusto dominante, esto es, negativamente, en términos de *handicaps*, de limitaciones, de exclusión, de privaciones, de ausencia de opción, de no consumo y de no prácticas, etcétera, la cultura popular se presenta necesariamente en esta perspectiva como un conjunto indiferenciado de carencias, desprovisto de puntos de referencia propios, dentro del cual se puede intentar distinguir, a lo sumo, estratos de densidad simbólica decreciente que van de la "quasi-simili-cultura" de las capas sociales fronterizas con la pequeña burguesía (élite obrera, matrimonios mixtos de obreros con empleadas, antiguos obreros instalados por su cuenta, etcétera), a la no-cultura del subproletariado y de los "excluidos".

Este esquema nos hace pensar en algunos análisis contemporáneos, pero la mejor manera de comentarlo e ilustrarlo sería referirse a textos más antiguos que permiten discernir más claramente la génesis y funcionamiento de los esquemas legitimistas. Así, por ejemplo, la teoría "focalista" de la vida social y la cultura, presente en Halbwachs, pone de manifiesto el etnocentrismo, o más precisamente, el dominocentrismo que sigue obsesionando, bajo una forma más disfrazada y denegada, a las descripciones legitimistas del gusto popular. Resulta fácil re-

constituir la imagen-matriz a partir de la cual se engendran los esquemas halbwachsianos: se trata de una imagen que aflora en muchos pasajes. "El edificio social" evoca simultáneamente a la ciudad y a la familia: sus trazos se organizan en capas sucesivas y concéntricas en torno de un foco central donde la vida social es más densa, tensa, complicada, cultivada y diversificada. Se parece bastante a una especie de anfiteatro invertido, cuyo escenario estaría colocado en la parte más elevada. En el escenario y en las gradas más altas estarían las clases dirigentes y dominantes que participan más activamente en las diversas formas de vida social, política, religiosa, y cultural; en las gradas más bajas se encontrarían las clases medias, meramente espectadoras y raras veces actoras; y a la distancia, fuera de las barreras, estarían las clases populares ocupadas en tareas materiales y excluidas de la vida social.

Si Halbwachs ha podido colocar su observatorio en el centro mismo del "foco" y adoptar sin deformaciones un punto de vista que coincide exactamente con el de los dominantes para describir las relaciones entre las clases, ha sido sin duda porque sus trabajos son anteriores, al menos en su inspiración de origen, a la ruptura relativista señalada por Passeron. En sus comienzos (su tesis sobre *La clase obrera y los niveles de vida* data de 1912), la ruptura de la antropología con el evolucionismo todavía no había sido transplantada de las culturas indígenas, de las sociedades coloniales al ámbito de las culturas populares. Es así como Halbwachs establece una doble correspondencia: por una parte, entre las clases populares, las necesidades biológicas elementales o "primarias" (como él dice y se continúa diciendo hasta nuestros días), y los consumos y gustos más comunes; por otra, en contraposición con la primera —en las gradas de arriba—, entre las clases dominantes, las necesidades menos "materiales", los bienes más raros y los gustos más depurados: "Los alimentos constituyen la necesidad primera: *primum vivere* [...], si nos colocamos al nivel de la clase obrera, es preciso señalar que esta necesidad es la que, entre todas las demás, tiene un carácter más físico y más orgánico; y es la necesidad en la que el lado propiamente social pasa más a segundo plano.[1] A medida que se pasa de los grupos donde la vida social es más intensa, mejor organizada y más complicada, se ve también cómo las necesidades se vacían de su contenido 'primitivo' y se mitigan casi hasta desvanecerse las impresiones orgánicas naturales, así como las satisfacciones que derivan de ellas".[2]

[1] M. Halbwachs, *Esquisse d'une psychologie de classes sociales*, Marcel Rivière, París, 1964, pp. 187-179.
[2] M. Halbwachs, *La classe ouvrière et les niveaux de vie*, Gordon and Breach, París, 1970, p. 403.

De este modo, Halbwachs deja al descubierto, en toda su simplicidad, el presupuesto cuidadosamente oculto sobre el que reposa todavía, incluso en sus últimas complicaciones, la sociedad legitimista del orden: el orden simbólico (jerarquía de clases) y el orden natural (jerarquía de necesidades). Franquear la barrera que separa a las clases medias de las populares, es salir de la esfera de la cultura para perderse en la "naturaleza".

La contradicción entre el procedimiento empírico seguido por Halbwachs (quien pretende ir a ver buenamente lo que pasa en el seno de la clase obrera) y su proyecto teórico, pone de manifiesto, en un ejemplo concreto, cómo una sociología legitimista de la cultura no tiene rigurosamente nada qué decir sobre la cultura y los gustos populares (por lo menos mientras se proponga permanecer coherente y, a su modo, científica, y siempre que se evite caer en el populismo aferrándose a una perspectiva miserabilista): si la cultura popular es indescriptible para la sociología legitimista, es porque ella es impensable.

En la perspectiva halbwachsiana el modo de vida de las clases populares se deduce directamente del nivel de vida y, en definitiva, se reduce a éste; mientras la ambición mínima de todo sociólogo comprometido en un trabajo empírico es la de hacer aparecer variaciones sistemáticas (y en caso de ser posible dar cuenta de ellas), Halbwachs, quien interroga su material por medio de códigos engendrados por los esquemas focalistas, no puede menos que desembocar, cualquiera sea la riqueza y la diversidad de los datos disponibles, en la constatación de la homogeneidad de la clase obrera: "Cuanto más hemos estudiado a esta clase [la clase obrera], tanto más hemos reconocido la uniformidad y la simplicidad de sus tendencias, y hasta qué punto las reacciones de estos grupos son mecánicas y limitadas. Podría pensarse que la diversidad de los oficios e ingresos dividen a la clase de obrera en una cantidad de grupos [...], de tal modo que la clase obrera sería en sí misma una sociedad muy compleja [...]. Pero nuestro estudio prueba lo contrario. Si nos hubiéramos propuesto estudiar las necesidades y actividades bajo sus formas más acabadas, hubiéramos tenido que observarlas en las partes más elevadas de la sociedad. Pero nosotros queríamos estudiar las clases: ahora bien, sin duda no existe una clase más homogénea que la clase obrera, precisamente porque la vida social es en ella más reducida y menos complicada, y también porque el intervalo que la separa de los demás grupos se encuentra, al respecto, muy marcado".[3]

[3] M. Halbwachs, *La classe ouvrière..., op. cit.*, p. XIII.

Retomemos el procedimiento de Halbwachs, pero con un espíritu menos contrario a su resultado, y tratemos de ver a través de qué medios empíricos podrían operarse distinciones en el seno de las clases populares con el objeto de hacer aparecer variaciones respecto del modo de vida y los gustos populares. Veamos, para comenzar, cuáles son los recursos ofrecidos por el análisis secundario. En el caso del campesinado, se sabe que el censo y las encuestas sobre el consumo realizados por el INSEE reagrupan hasta ahora todas las familias, cuyo jefe es explotador agrícola en una CSP única. En lo concerniente a la estratificación social y a los problemas relacionados con la misma (dispersión de los modos de vida campesina, existencia de invariantes interestratos que permiten definir un modo de vida campesino relativamente autónomo, oposición entre capas modernistas y capas tradicionales, etcétera), hay que arreglárselas, sea que se utilicen las encuestas técnico-económicas sobre la agricultura (como el RGA) para construir la jerarquía social de los explotadores a partir de la jerarquía económica de las explotaciones y para poner en relación la segmentación del campesinado obtenida por este medio (de modo general en pequeños, medianos y grandes agricultores), con los indicadores de nivel y condiciones de vida (celibato, números de hijos, números de activos en la explotación, etcétera), que dejan entrever con bastante parsimonia y a veces irregularmente estas encuestas; sea que se interese en distinguir diferentes estratos de agricultores por medio de los indicadores económicos (magnitud económica y orientación técnico-económica de las explotaciones) que comportan ciertas encuestas sobre el consumo.

Al tratar de distinguir ya no estratos sino fracciones y "subculturas" de fracciones, la relación entre el tipo de producción y las condiciones de vida —excepcionalmente fuerte en el caso del campesinado, en donde la explotación y la familia permanecen relativamente indivisas—, tendría que permitir una utilización más directa y más a fondo de los indicadores y encuestas de carácter técnico-económico. Todo hace pensar, por ejemplo, que el modo de vida de los cultivadores difiere del de los criadores de animales (menos liberados por la técnica de las coerciones naturales); y que entre los criadores es preciso distinguir todavía entre el modo de vida de los especialistas en las crías estabuladas, como los avicultores y los productores de puercos, y el de los criadores tradicionales; y que entre estos últimos los productores de carne se oponen a los productores de leche, sometidos a la servidumbre cotidiana de la ordeña, etcétera.

También las diferencias regionales, puestas en evidencia por las encuestas (aunque a costa de reagrupamientos administrativos a veces artificiales), podrían

interpretarse como indicadores de segmentación del campesinado; más aún, se puede afirmar que las diferencias regionales constituyen un principio específico de segmentación del campesinado en la medida en que, en su caso, parecen más acentuadas y pertinentes que en el caso de cualquier otra clase, a la vez por razones técnicas (constricciones climáticas y pedológicas) y por razones culturales. La relación entre determinismos sociales y determinismos espaciales se plantea de manera diferente y con desigual fuerza, según se trate de categorías puramente socioprofesionales desprovistas de espesor histórico como, por ejemplo, los "cuadros", o de grupos arraigados en virtud de su antigüedad en tradiciones de base regional y local (la correlación de fuerzas explicativas entre la sociología y sus competidores, como la historia y la geografía humana, cambia bastante cuando se pasa de la clase obrera al campesinado).

Además, el caso de los campesinos pone de manifiesto que la posición de un grupo (o de una constelación de prácticas) sobre el eje de las fracciones, nunca es totalmente independiente de su posición sobre el eje vertical de la estratificación social: hay regiones ricas y regiones pobres, especializaciones reservadas a los grandes agricultores (la cerealicultura) y producciones-refugio abandonadas a los pequeños agricultores (policultura, cría de diversos animales). Tendremos oportunidad de volver sobre esta cuestión.

En lo tocante a la clase obrera, la situación se encuentra invertida. El código de la CSP, que distingue entre peones, OS, obreros calificados y capataces (*contremaîtres*), invita a un análisis en términos de niveles de vida y de estratificación social. Si se quiere pasar al estudio de la segmentación, es preciso utilizar los arcaísmos del código de los CSP, que aísla a los mineros y a los marinos, o proceder a procesamientos secundarios que permitan (a condición de efectuar nuevas clasificaciones) fraccionar la categoría "obreros" (o las subcategorías "OS", "peones", etcétera), según el tipo de hábitat (rural/urbano) o la región de residencia.

En lo referente a las encuestas sobre el consumo, y a los censos (que proporcionan informaciones de base sobre las condiciones de vida), también se puede intentar combinar la categoría socioprofesional con el sector o la rama de actividad. Al procurarse de este modo los medios para distinguir entre los obreros de la construcción, de la industria textil, de la metalurgia, etcétera, se podría comenzar a explorar la relación entre el modo de vida y las diferentes "culturas de oficio". Por más de que las encuestas sobre la movilidad social (como las encuestas FOP del INSEE), capten por definición las relaciones interclases e interestratos, también pueden ser utilizadas para poner en evidencia el nexo entre el origen social

y la pertenencia de fracción. Así es como C. Thélot , por ejemplo, ha mostrado que los obreros de origen campesino tienen probabilidades netamente más altas que los obreros de origen estrictamente obrero para trabajar en la industria de la construcción o en los transportes.[4]

[4] C. Thélot, *Le poids d'Anchise, la mobilité sociale en France*, INSEE, 1980, p. 125.

Cultura hegemónica y culturas subalternas*

1. *El concepto de cultura, etnocentrismo y exclusivismo cultural. La pluralidad y la relatividad de las culturas. Cultura observante y cultura observada*

En el curso de nuestro trabajo empleamos el término "cultura" en el sentido que se le ha atribuido genéricamente en el campo de los estudios etnoantropológicos: es decir, este término no se contrapone a "incultura" y no pretende designar ciertas actividades o ciertos productos intelectuales que sean o parezcan ser más elevados, organizados y conscientes que otros. Pretende denominar, en cambio, al conjunto de actividades y productos intelectuales y manuales del hombre-en-sociedad, cualesquiera sean sus formas y contenidos, orientación y grado de complejidad, y cualquiera sea su distancia respecto de las concepciones y comportamientos reconocidos en nuestra sociedad más o menos oficialmente como verdaderos, justos, buenos y, de modo más general, "culturales".

En este sentido, son también "cultura" ciertas prácticas y observancias que bajo otros aspectos calificaríamos como formas de "ignorancia" (por ejemplo, las "supersticiosas"): son "cultura" en el sentido de que también constituyen un modo de concebir (y de vivir) el mundo y la vida, que puede gustarnos o no (y que frecuentemente incluso debe disgustarnos), pero que ha existido y existe, por lo tanto debe ser estudiado en el modo y medida en que su conocimiento acreciente nuestra conciencia histórica y nuestra capacidad de opinión y orientación en la sociedad moderna

[...]

Para integrar parcialmente cuanto se ha dicho, añadiremos que el concepto etnoantropológico de cultura es el resultado de la superación de una actitud mental más o menos consciente y declarada, conocida con el nombre de etnocentrismo.

La actitud etnocéntrica, con sus especificaciones histórico-geográficas (eurocentrismo, ítalocentrismo, etcétera), consiste sustancialmente en que las formas, contenidos y, más generalmente, los "valores" de la propia cultura se asumen como patrón para medir y valorar las formas, contenidos y valores de las culturas ajenas (o "diferentes" de la propia, como suele decirse). Por consiguiente, se juz-

*Alberto M. Cirese. Tomado de *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo Editore, Palermo, 1976, pp. 5-23. Traducción de Gilberto Giménez.

gan positivamente todos los hechos que caben dentro de los propios marcos mentales, esto es, que se presentan como positivos según los propios patrones de medida, y se desplaza hacia lo negativo (fuera de la humanidad) todos aquellos que responden a otras concepciones y visiones del mundo.

Lo que acabamos de plantear resulta válido sobre todo respecto de las sociedades etnológicas o "primitivas" que desde muchos puntos de vista se presentan como las más alejadas de nuestros modos de vida y pensamiento y, de manera más general, de las formas de vida de las sociedades llamadas corrientemente "superiores" (con clara división social del trabajo, articulaciones en clases "dominantes" o "hegemónicas" y en clases "dominadas" o "subalternas", con posesión de la escritura, desarrollo del capital y tecnología, etcétera).

Pero hay también una forma particular de etnocentrismo que opera en el seno de las relaciones internas en las sociedades "superiores": puede llamarse exclusivismo cultural. Consiste en que los comportamientos y concepciones de los estratos subalternos y periféricos son rechazados fuera de los confines de la "cultura" porque no concuerdan con las actitudes y valores de los grupos dominantes y "cultos" y porque, de manera más general, no concuerdan con los modos "oficiales" de ver el mundo.

[...]

Las actitudes etnocéntricas y el exclusivismo cultural obstruyen, obviamente, la posibilidad de estudiar científicamente las culturas diferentes de la nuestra: son actitudes que sustituyen el examen de sus razones y articulaciones internas por un juicio desarticulado y mecánico desde el exterior y, por lo mismo, operan a partir de lo que suele llamarse precisamente un prejuicio. Por consiguiente, la condición para el estudio de los grupos socioculturales "diferentes" de los nuestros consiste en considerar como "relativas" (y no como "absolutas") todas las culturas, incluida la nuestra: aceptar, en suma, la existencia de una "pluralidad de culturas", y adoptar los instrumentos conceptuales que permitan comprender a todas, al margen de subestimaciones o sobrestimaciones prejuiciosas y no mediadas. Para no convertirse en prejuicios, los juicios deben nacer del examen interno y no deben sustituir a éste.

Dentro de este marco se plantean los delicados problemas concernientes a la relación que debe establecerse entre las categorías de cultura (conceptos, actitudes, valores, etcétera), de la cual forma parte el investigador (frecuentemente llamada "cultura observante"), y las categorías propias de la cultura que se asume como objeto de estudio ("cultura observada").

La actitud de rechazo al etnocentrismo y de aceptación de la pluralidad de las culturas, se conoce frecuentemente con el nombre general de relativismo cultural. Sin embargo, emplearemos este término en forma esporádica y cauta porque en términos históricos comprende también orientaciones y concepciones que, de hecho, no sólo llegan a ser contradictorias sino también pueden conducir a formas de irracionalidad ideológica y técnicamente no menos peligrosas que el etnocentrismo. Sin pretender profundizar en la cuestión (y remito para algunas precisiones críticas esenciales a los ensayos de Nicola Abbagnano y de Pietro Rossi, citados más adelante), aquí nos limitamos a indicar: a) la referencia a la pluralidad de las culturas, imprescindible como reconocimiento de un estado de hecho y como instrumento de comprensión de las situaciones "diferentes", no debe transformarse en una ideología (en una filosofía, una visión del mundo, etcétera), so pena de su propia negación: en efecto, si se sigue por esta vía se puede llegar (y se llega) a una equiparación acrítica e indiscriminada de todas las culturas, con la contradictoria consecuencia de que al ser todas ellas iguales da lo mismo encerrarse en la propia, incluso destruyendo a todas las demás en una renovada y peor forma de etnocentrismo; o también con la consecuencia igualmente contradictoria de que, dado que toda cultura se mide sólo desde adentro y que nosotros nos encontramos dentro de la nuestra y no de las ajenas, entonces no existe posibilidad alguna de comprender a las culturas "diferentes"; b) el momento de un análisis interno a cada cultura es sólo un momento de la investigación global. Esta última debe integrar los resultados de ese análisis en marcos contextuales más amplios dentro de los cuales la equiparación en línea de principio de las diferentes culturas, debe ir acompañada por el reconocimiento de las diferencias de hecho, según criterios, ya no los burdos e inconscientes del etnocentrismo sino aquellos que toman en cuenta un aspecto fundamental y frecuentemente descuidado por los relativistas culturales: las relaciones reales de poder, entendidas en todos los sentidos, es decir, como relaciones de fuerza económico-políticas y como desigual disponibilidad de medios de conocimiento, de control y transformación de la naturaleza.

Cuando se toma en cuenta esta diferencia fundamental de fuerzas reales resulta claro que las concepciones del mundo que llamamos etnológicas o demológicas se encuentran necesariamente en condición de inferioridad subalterna respecto del poder o superpoder de las concepciones del mundo capitalista dominante o de sus clases hegemónicas; y lo anterior hasta el momento en que las revoluciones anticoloniales o de clase vengan a transformar las relaciones reales de fuerza (valiéndose más o menos directamente o, por el contrario, desembara-

zándose de las formas culturales tradicionales, cuyos portadores eran las sociedades o los estratos subalternos).

[...]

II. Los desniveles internos de cultura, los estudios demológicos y la representatividad sociocultural de los hechos folklóricos

Si convenimos en llamar "desniveles" a las distancias culturales que nos separan de las situaciones "diferentes" de la nuestra, podemos también hablar de "desniveles externos" a nuestra sociedad cuando nos referimos a las sociedades etnológicas o "primitivas", y de "desniveles internos" a nuestra sociedad cuando nos referimos a los comportamientos y concepciones de los estratos subaltemos y periféricos de nuestra misma sociedad.

En forma sumaria, y con todas las reservas respecto de las modificaciones político-sociales producidas por las revoluciones anticoloniales, podemos afirmar entonces que los desniveles externos constituyen el objeto de la etnología entendida corrientemente, mientras que los desniveles de cultura internos a las sociedades llamadas "superiores" constituyen el objeto de las investigaciones demológicas (del folklore o de las tradiciones populares, etcétera: véanse las indicaciones terminológicas proporcionadas más adelante, en al parágrafo Q VI).

Para tener una idea de conjunto de las principales categorías entre las que suelen distribuirse los comportamientos, concepciones, instituciones y productos que constituyen los desniveles internos de cultura (cantos, fábulas y leyendas, música y danza, artes visuales y plásticas, comportamientos ceremoniales, concepciones mágicas y mágico-religiosas, costumbres jurídicas, técnicas de trabajo, etcétera), el lector podrá recurrir a lo expuesto en el parágrafo B 3. 13. 1, a propósito de las catalogaciones generales de los hechos folklóricos.**

Pero ¿cómo se formaron los desniveles internos de cultura? En forma muy esquemática y general puede decirse que están relacionados con los tres hechos siguientes: a) las dificultades materiales de las comunicaciones que hasta tiempos muy recientes provocaban fuertes aislamientos de las zonas periféricas respecto de las zonas centrales, estas últimas con capacidad para las innovaciones más decisivas y expansivas, con la consiguiente disparidad de ritmos y diversidad en las direcciones del desarrollo ulteriormente acentuadas por la diversidad de las respectivas formas económicas; b) la discriminación cultural de que son objeto

**El autor remite al lector a su obra *Cultura egemonica e culture subalterne.*

los grupos subalternos por parte de los grupos hegemónicos, de modo que aquéllos queden excluidos, tanto de la producción como del goce de ciertos bienes culturales. El ejemplo típico es la exclusión del aprendizaje de la lectura y escritura que ha perdurado hasta tiempos muy recientes. Ejemplo de menor relieve en apariencia, pero significativo de una actitud más general y decisiva, es el que nos proporcionan las leyes suntuarias de los tiempos medievales y modernos, que hasta los umbrales de la edad contemporánea prohibían el uso de ciertos tipos de vestido a determinadas categorías sociales subalternas; c) la resistencia de los grupos periféricos y subalternos a las imposiciones "civilizadoras" de los grupos hegemónicos: resistencia e imposiciones acerca de las cuales nos ofrecen una documentación amplísima —en un sector particularmente delicado como el de la religión— las condenas por costumbres paganas o paganizantes, por creencias y prácticas juzgadas erróneas, etcétera, establecidas por los concilios y sínodos eclesiásticos, por las leyes comunales, y así por el estilo.

Este tercer aspecto, por el cual se puede hablar de aculturación forzada o coactiva, es quizá el más importante: y será útil recordar a este propósito que los enfrentamientos entre imposiciones hegemónicas y resistencias subalternas han sido también bastante prolongados y muy duros. Por ejemplo, cuando el cristianismo, que ya había llegado a ser hegemónico, se esforzaba por penetrar en las campañas y en los *pagi* todavía fuertemente ligados a sus religiones agrarias precristianas, la resistencia de los campesinos (*rustici*) era tan fuerte y la voluntad de la penetración evangélica tan resuelta, que Gregorio Magno no dudaba en pedir a los nobles propietarios de Cerdeña que hicieran entrar en razón a los campesinos "idólatras", azotándolos si eran esclavos o imponiéndoles fuertes multas si eran libres.

Por lo demás, la fuerza de las resistencias subalternas y periféricas se comprueba, ya sea por el hecho de que las condenas (no sólo verbales y espirituales sino también corporales y pecunarias) han durado casi hasta nuestros días, como lo demuestran varias actas sinodales también bastante recientes, o ya sea, sobre todo, porque las prácticas "erróneas" o "supersticiosas", durante tanto tiempo condenadas, todavía sobreviven, aunque frecuentemente bajo formas de sincretismo.

(Para ulteriores aclaraciones sobre los tres puntos señalados, *cfr.* Cirese, 1961-62, pp. 107-116.[1] También en EUC, I, p. 415 y ss.)[2]

[1] A.M. Cirese, *Il folklore come studio dei dislivelli interni delle società superiori*, anno accademico, 1961-62, Cagliari (parcialmente reproducido en EUC, I, 415-61).

[2] EUC, Grottanelli V.L. (ed.), *Ethnologica: L'uomo e la civiltà*, 3 vols., Milán, 1965.

Podemos afirmar entonces que los estudios demológicos, así como se han ido constituyendo históricamente, encuentran su motivación y objeto en un dato histórico-social que puede describirse sumariamente del siguiente modo: aun tomando en cuenta las excepciones y atenuaciones requeridas por la notable variedad de las situaciones concretas, queda siempre en pie el hecho de que en las sociedades "superiores", las distinciones, separaciones, estratificaciones y oposiciones sociales entre clases o grupos con diverso poder político-económico, encuentran una correspondencia general en ciertas distinciones, separaciones, estratificaciones y oposiciones culturales. Las concepciones, comportamientos y patrimonio cognoscitivo de las "élites", esto es, de las clases o grupos sociales "dominantes" y "hegemónicos", ciertamente no son iguales a las concepciones, comportamientos y patrimonio cognoscitivo del así llamado "pueblo", esto es, de las clases o estratos sociales "dominados" y "subalternos": la diversidad de la condición social (política, económica, etcétera), viene acompañada por una diversidad cultural (conocimientos y convicciones, usos y costumbres, observancias y gustos, y así por el estilo), en la que se manifiesta la desigual participación de los diversos estratos sociales en la producción y goce de los bienes culturales.

(En lo que se refiere a la definición de folklore formulada por Antonio Gramsci e implícitamente contenida en todo lo dicho, véase Q V 6 c, y A 5. 3.)

En otras palabras, los estudios demológicos se ocupan de la diversidad cultural que viene acompañada por o corresponde a la diversidad social: entre todos los comportamientos y concepciones culturales, dichos estudios aíslan y analizan aquellos que poseen un vínculo específico de "solidaridad" con el "pueblo", en cuanto distinto de las "élites".

El término "solidaridad" que acabamos de introducir no debe inducirnos a error: en su acepción técnica se limita a indicar el hecho de que dos o más fenómenos siempre "van juntos", es decir, cuando aparece uno, también aparece él o los otros.

En nuestro caso específico, por lo demás, la "solidaridad" consiste en que los grupos sociales considerados como "pueblo" son portadores de ciertos comportamientos y determinadas concepciones. Esto no significa necesariamente que dichos grupos sociales sean también sus autores o productores: en el sentido corriente de estos términos, esto último es verdad sólo en algunos casos, pero no en otros. Afirmar que ciertos grupos sociales "populares" son portadores de ciertos hechos culturales sólo significa, en cambio, que dichos grupos son o han sido sus consumidores (*fruitori*) y usuarios de modo específico y caracterizante, y

a veces incluso de modo exclusivo, y todo ello independientemente de que tales hechos culturales hayan surgido en los estratos sociales dominantes o en los subalternos (*cfr.* Q III 1; Q III 4 a-d; Q VIII 1 a-d).

En efecto, si podemos hablar, por ejemplo, de poesía "popular" en cuanto distinta de la poesía "artística" o "culta", es precisamente porque ciertos textos, no importa cómo o dónde hayan surgido, son utilizados (*fruiti*) por ciertas categorías bajo determinadas modalidades específicas, entre otras, como se verá más adelante (Q VIII 3), la transmisión oral, la elaboración y relaboración popular o común, etcétera. Lo mismo vale para los demás sectores demológicos: música o fábulas, ornamentación o prácticas médicas, creencias y observancias religiosas o mágico-religiosas, etcétera.

Si llamamos "connotación" a la mencionada relación de solidaridad entre un hecho cultural y un grupo social, entonces podemos decir que los estudios demológicos se ocupan de las actividades y de los productos culturales "popularmente connotados". Hemos de añadir, sin embargo, que se ocupan de éstos precisamente porque y en cuanto están popularmente connotados; es decir, los estudian no porque sean más "válidos", "auténticos", "bellos", etcétera, respecto de los productos y actividades que poseen connotaciones "elitistas" o "no populares", sino simplemente porque expresan, documentan y, en fin, representan una particular y específica condición sociocultural.

Para continuar con el ejemplo: si uno se ocupa de la poesía popular en el marco de los intereses estético-literarios o histórico-literarios, tratará de determinar, por lo común, qué lugar ocupan los textos poéticos popularmente connotados en la jerarquía de los valores literarios, o qué contribución han aportado al desarrollo de la literatura nacional, etcétera; en fin, investigará cuál es su representatividad literaria con criterios análogos a los que se aplican a Dante, o por lo menos a Cenne da la Chitarra.

Si se encaran, por el contrario, los textos poéticos populares desde el punto de vista demológico, entonces lo importante no es tanto el hecho de que tales textos sean más bellos o peores que otros, o con mayor o menor peso que otros en la trayectoria de las letras, etcétera, lo realmente importante es que representan ciertos modos de concebir y de vivir el mundo y la vida, propios de ciertos grupos sociales. En lugar de la representatividad puramente literaria se introduce la representatividad sociocultural.

Lo mismo cabe decir, con las debidas adaptaciones, respecto de los demás hechos popularmente connotados (usos, costumbres, creencias, etcétera): nos gusten o no, sean avanzados o atrasados, expresen aspiraciones hacia el futuro o, por

el contrario, intolerable apego a un oscuro pasado, tales hechos cuentan como objeto de estudio porque documentan una situación y permiten la identificación de un horizonte cultural que, por más orgánico o inorgánico, es o ha sido propio de ciertos estratos sociales.

Q III. Popularidad y pueblo, popular y popularizante, circulación social de los hechos culturales, ascenso y descenso, folklorización

Lo planteado hasta aquí implica que la "popularidad" de cualquier fenómeno debe concebirse uso y no origen, hecho y no esencia, posición relacional y no sustancia.

Así como en la lengua "la popularidad de las palabras no depende del origen o de la forma sino del uso y del ambiente" (Santoli), así también en la poesía popular y en los demás fenómenos demológicos la popularidad no depende del origen (que también puede ser culto o aristocrático), ni de la forma (que también puede no ser peculiar ni específica), sino de de que tal fenómeno particular (o grupo de fenómenos), está presente exclusivamente o, al menos de modo prevalente y caracterizante, en cierto ámbito social; y, por el contrario, no está presente, o lo está de modo no caracterizante, en otros ámbitos sociales coexistentes con los primeros.

En otras palabras, repitiendo lo que he escrito en otro lugar, lo que determina en general la "popularidad" de un hecho cultural (canto o práctica ceremonial, creencia o relato) es la relación histórica de diferencia o de contraste respecto de otros hechos culturales coexistentes y copresentes en el mismo organismo social. Por ejemplo, la transmisión oral de los textos literarios es "popularmente connotativa" hoy y allí donde existe una élite sociocultural que practique esencial o exclusivamente la tradición escrita; y no lo es (no lo ha sido) en las sociedades o épocas sin escritura, en donde, por lo mismo, no existía una distinción-oposición entre oralidad y escritura. Aun más: el lamento fúnebre, esto es, el llanto ritual por los muertos, se sitúa entre los hechos demológicos hoy y allí donde coexiste en oposición con otros modos de expresar el duelo y de simbolizar ritualmente el paso a la "otra vida"; por el contrario, no es un hecho demológico en la Troya de Homero (recuérdese que en el lamento sobre el cadáver de Héctor participa la sociedad entera, desde las reinas hasta las criadas), y tampoco en cualquier otra situación (por ejemplo, entre los "primitivos"), en donde el duelo ritual por los muertos constituye una institución oficialmente reconocida y practicada por todo el grupo (*cfr.* Q VIII 1 a).

En fin, la "popularidad" se define por diferencia: se puede hablar sensatamente de ella sólo en las situaciones históricas y sociales en donde coexisten, o se hallan copresentes, fenómenos "no populares", "cultos", "aristocráticos", etcétera.

Por lo demás, este carácter relacional y contrastante se halla presente de modo más o menos claro en las vicisitudes de la noción demológica de "pueblo", desde los orígenes románticos —incluyendo el romanticismo de la época del *Risorgimento*—, en donde fue concebido, por un lado como "espontaneidad" contrapuesta a "artificiosidad" y, por otro, como "alma nacional" opuesta al "opresor" y a lo "extranjero". Se puede decir, en términos más generales, que puede reconstruirse gran parte de la historia de los intereses demológicos en torno a ciertos tipos de contraposición establecidos de tanto en tanto.

Aunque las cosas son mucho más complejas, para orientarse resulta útil reducir estos tipos de contraposición a dos: uno, por así decirlo, vertical, y otro horizontal: a) podemos decir que las concepciones románticas y posrománticas del "pueblo-nación" establecen una oposición vertical en el sentido de que la nación entera, sin distinción entre clases ni entre categorías sociales, se contrapone a lo que le es extraño, (primero los "opresores" y luego los "enemigos"). Ocurre también algo semejante con el *ethnos* de los positivistas (*cfr.* Q V 3 e), y se puede reconocer un carácter análogo de oposición vertical en la concepción "pueblo-región", presente también en los estudios italianos del 1800 y aún más tarde. En este caso, en efecto, es la región la que sin distinción entre clases o categorías sociales se contrapone al "Estado" centralizador; b) podemos decir, en cambio, que establecen una oposición de carácter horizontal aquellos modos de concebir al pueblo que distinguen categorías diferentes en el interior de una misma sociedad, trátese de una nación o región, recortándola precisamente en forma horizontal.

Pertenece a este tipo la noción "pueblo-plebe", frecuentemente usada en nuestro campo de estudios, y que contrapone algunos estratos (los plebeyos), a otros estratos no plebeyos. Hay que observar, sin embargo, que este modo de distinción horizontal se ha prestado y se presta a una doble interpretación: se puede concebir a los plebeyos (el "vulgo") en términos sociales genéricos (los "humildes", "incultos", respecto de los "poderosos", "cultos"), pero se pueden concebir también en términos psicológicos o de "mentalidad": el pueblo sería entonces el conjunto de quienes más allá de toda frontera social participan de una no muy precisa "mentalidad asociativa" o "colectiva", escasamente racional, mientras que la élite o "no pueblo" se distinguiría, nuevamente más allá de toda frontera so-

cial, sólo en virtud de su racionalidad, autonomía de pensamiento, etcétera (*cf.* las voces *higher stratum* y *lower stratum* en IDREF, I).[3]

Se sitúa, en cambio, fuera de la ambigüedad y claramente sobre el terreno social la noción "pueblo-clases subalternas", en donde la oposición divide horizontalmente a la sociedad (naciones, regiones, etcétera) en "clases" dominantes y "clases" dominadas (Gramsci, Q V 6 c.)

Para complementar cuanto se ha dicho es oportuno destacar de modo explícito que entre la zona de los hechos "populares" y la de los hechos "cultos" se reconoce genéricamente una tercera zona constituida por formaciones culturales que ocupan una posición intermedia: se acercan más o menos hacia uno u otro de los polos extremos ("popular" y "culto"), pero no coinciden con ellos.

El ejemplo más típico y mejor caracterizado de tales formaciones intermedias nos lo ofrece la llamada poesía popularizante (o también semiculta, "populachera", y de otros modos parecidos).

El criterio para distinguir la poesía popularizante de la popular nos lo proporciona la presencia o la ausencia del fenómeno de elaboración popular o común, ya aludido, y del cual volveremos a ocuparnos (Q III 3 d).

Si un texto, surgido donde sea y como sea, ha llegado a convertirse en "patrimonio de todos" y "ha sufrido un proceso de libre transformación, generador de infinitas variantes y, por lo común, de múltiples versiones", hablaremos de "poesía popular en sentido propio y verdadero"; si, por el contrario, nos topamos con composiciones "hechas para el pueblo" e incluso divulgadas, pero sin que "intervenga en ellas [...], la elaboración popular", es decir, aquel proceso de libre transformación aludido más arriba, hablaremos de poesía popularizante (*cf.* Santoli, 1968, p. 102, y en lo tocante a las variantes, ver Q VIII 3 c).[4]

La distinción entre popular y popularizante no sólo se aplica a la poesía: se emplea también en el campo del folklore musical, pero en este caso los criterios en que se basa son diferentes: se orientan más bien hacia características de tonalidad, ejecución o emisión de la voz, y hacia otros modos "internos", por así decirlo, de melodías o ritmos.

Resulta más difícil, al menos por ahora, la identificación y la denominación global de las formaciones intermedias en los demás sectores del folklore. Pero es

[3] IDREEF, *International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore*, Copenhague, p. 1960 y ss.

[4] V. Santoli, *I canti popolari italiani: ricerche e questioni*, nueva edición ampliada, Florencia, 1968 (*cf.* 1940).

seguro que en todos ellos pueden reconocerse hechos y fenómenos que se separan menos que otros de los hechos cultos o de la élite, y por lo tanto se presentan como "popularmente connotados" en grado menor.

En razón de lo dicho acerca de la formación de los desniveles internos de cultura (Q II 1 c), de la noción de "popularidad" y de "pueblo" (Q III 1, 2), y de la existencia de fenómenos intermedios "popularizantes" o semicultos (Q III 3), resulta ya bastante evidente que los estratos popular y culto, aunque distintos y opuestos, se encuentran sin embargo ligados entre sí por una tupida red de intercambios, préstamos y condicionamientos recíprocos.

Para aclarar mejor este punto será útil señalar que los hechos culturales, además de la transmisión en el tiempo o tradición (Q VIII 1 b) y de la propagación en el espacio o difusión (Q VIII 1 c), sufren también un desplazamiento en la dimensión social: las concepciones y comportamientos surgidos en cierto grupo o estrato social se expanden hacia otros grupos y estratos que los adoptan transformándolos en mayor o menor medida, y a veces los conservan, incluso cuando ya fueron abandonados en el estrato o grupo de origen.

Tales desplazamientos en la dimensión social suelen indicarse con la denominación global de "circulación cultural" (o mejor, sociocultural), entendida como abreviación de la expresión más completa y exacta: circulación social de los hechos culturales.

El desplazamiento de los hechos culturales en la dimensión social puede ocurrir entre estratos o grupos de nivel jerárquico más o menos equivalentes: por ejemplo, entre campesinos y pastores. Pero interesan más los desplazamientos entre estratos sociales de nivel jerárquico diferente, esto es, entre estratos con diferente poder y prestigio social y cultural: grupos dominantes, por un lado, y grupos dominados, por otro. En estos casos suele hablarse de proceso de descenso cuando el movimiento se produce desde los grupos dotados de mayor poder prestigio (o sea, "desde arriba", como suele decirse), hacia los grupos subalternos; por el contrario, se habla de proceso de ascenso cuando el movimiento se produce en dirección inversa, es decir, desde abajo.

Cuando se habla de circulación social de los hechos culturales no olvidemos que el proceso no siempre es mecánico (o "espontáneo") y pacífico: caben también en este marco aquellas imposiciones "civilizadoras" de los grupos hegemónicos sobre los subalternos, de las cuales ya hemos hablado (II 1 c.)

Los fenómenos de circulación cultural, no importa que ésta sea mecánica (o intencional) y coactiva, pueden expresarse también en términos de aculturación (Q VIII 5 b).

Las cuestiones relativas al estrato social de origen de los hechos folklóricos y a los procesos de ascenso y descenso, han sido objeto de muchas discusiones, sobre todo en lo referente a la poesía popular.

Los románticos y muchos de sus seguidores más o menos tardíos, han sostenido la tesis del origen integral desde abajo: el "pueblo" habría creado su patrimonio tradicional con plena y total autonomía respecto del mundo culto, e incluso sus "creaciones" habrían sido la verdadera fuente de las mejores producciones cultas, en virtud de un proceso de ascenso.

Las tesis románticas sobre poesía popular ya fueron puestas en crisis, objetivamente, por la filología positivista que documentó la existencia de numerosos contactos entre poesía popular y poesía culta o semiculta, y llegó a reconocer la existencia de productos originariamente cultos que posteriormente "bajaron" al mundo popular (con Alejandro D'Ancona, por ejemplo: A 2.5). Pero subjetivamente, los positivistas siguieron sosteniendo, por lo general, la prioridad del nacimiento desde abajo y de los procesos de ascenso, aun cuando después comenzaron a interpretar en sentido conservador el mito romántico, negando capacidad "creativa" a las clases populares modernas y reservando este privilegio sólo al "pueblo" con "orígenes nacionales", con lo que llegaron a invertir en sentido conservador el mito romántico (*cf.* A 2. 7).

Desde los inicios de este siglo [XX] y cada vez más decididamente en la fase idealista (Q V 6), la tesis romántica, ya corroída por los documentos positivistas, fue completamente trastocada. Se afirmó que no sólo la poesía popular sino también los demás hechos folklóricos no eran más que residuos degradados de productos originariamente cultos. Esta posición no sólo fue adoptada por estudiosos que negaron toda relevancia a los estudios demológicos, sino también por especialistas del folklore, por ejemplo, J. Meier, E. Hoffmann-Krayer y H. Neumann, quienes postularon precisamente que los hechos folklóricos eran "materia culta en decadencia" y afirmaron también que "el pueblo no produce sino reproduce", y atribuyeron a la operación de "reproducción" un carácter puramente pasivo (*cf.* Vidosi, 1960, p. 200 y ss.)[5]

El debate entre la concepciones romántica e idealista se presenta hoy como anticuado porque se encuentra viciado al menos por un grave error de fondo del que no escapan ni siquiera las posiciones positivistas.

El error en cuestión, del que deriva también el carácter apologético o denigratorio de las tesis contrapuestas, radica en creer que los hechos demológicos son

[5] G. Vidosi, *Saggi e scritti minori di folklore*, Milán, 1950.

dignos de consideración científica sólo si son "creativos", "bellos", "auténticos" y, en fin, suficientemente representativos desde el punto de vista estético, literario, moral, etcétera. Por el contrario, los hechos demológicos merecen atención, como ya lo dijimos, por su representatividad sociocultural (Q II 4), es decir, por el hecho de indicar los modos y formas en que ciertas clases sociales han vivido la vida cultural en relación con sus condiciones reales de existencia en cuanto clases subalternas.

Pero si el estudio demológico es sobre todo el de la representatividad sociocultural de ciertas formaciones —no importa que nos parezcan bellas o feas, autónomas, o por el contrario, fuertemente condicionadas para el análisis histórico y morfológico—, entonces lo que cuenta no es tanto su procedencia de arriba o abajo, ni la presencia o ausencia en ellas de antecedentes extrafolklóricos, cultos o semicultos. Lo que cuenta, en cambio, es su modo de ser y existir en el mundo subalterno, en cuanto diverso del hegemónico, aunque siempre ligado a éste. Lo que cuenta, en fin, ya no es "la existencia de fuentes externas al folklore sino la función del préstamo, así como la selección y la transformación del material tomado en préstamo" (Jakobson 1929-67; *cfr.* Q V 5 e).

En otros términos, en el caso de que existan fuentes o antecedente extrafolklóricos, la atención se concentra sobre el proceso de "folklorización" que éstos han sufrido. Y entendemos por folklorización el conjunto de adaptaciones, modificaciones y, más generalmente, innovaciones (no importa que nos parezcan destinadas a mejorar o a empeorar las cosas: *cfr.* Q VIII 3) con las que se interviene, a nivel popular o subalterno, sobre un hecho culto o semiculto para adaptarlo, acomodándolo a las propias exigencias, al propio horizonte y al propio modo de concebir el mundo y la vida. En suma, la folklorización es un proceso "popularmente connotativo", así como son "popularmente connotados" sus productos.

Libres ya de tesis prejuiciosas, apologéticas o denigratorias, hoy podemos reconocer e incluso destacar tranquilamente que muchísimos hechos presentados como popularmente connotados, han tenido claros antecedentes fuera del folklore: v. gr., cantos que antes de ser transformados por la elaboración popular habían tenido connotaciones cultas o semicultas; ceremonias que antes de vivir residualmente en el seno del "pueblo" habían sido ritos practicados por toda la sociedad o también sólo por algunas de sus partes hegemónicas; danzas que antes de ser "rústicas" habían sido aristocráticas o cuando menos "citadinas".

No hay dificultad alguna en reconocer que las transformaciones de que fueron objeto los antecedentes extrafolklóricos en el curso de su tránsito al mundo

del folklore, llegan a constituir frecuentemente empobrecimientos y malentendidos. En efecto, todo eso no sólo no resta validez o interés a los estudios demológicos seriamente orientados, sino constituye incluso un dato esencial para orientarlos en forma rigurosa y fructífera.

Si en el folklore se encuentra mucha o aún muchísima materia culta o semiculta "caída de arriba", es precisamente porque expresa el hecho de que los grupos socioeconómicamente dominantes no sólo poseen más poder y prestigio que los dominados sino también practican aquellas operaciones de discriminación cultural o de aculturación forzada, de las que ya hemos hablado (Q II 1 b.)

Por el contrario, el hecho de que los antecedentes extrafolklóricos frecuentemente sean o parezcan "degradados" por el proceso de folklorización nos demuestra, por un lado, los modos en que los grupos subalternos han reaccionado frente a las operaciones de discriminación y de aculturación forzada y, por otro, nos señala los límites de la capacidad expansiva de la cultura hegemónica que frecuentemente ha podido ser lo que ha sido sólo a costa de negar en los hechos sus pretensiones universalistas y humanistas (*cfr.* Q VIII 5 b).

Si se mantiene fija la mirada, ya sea sobre la existencia de procesos de circulación cultural entre grupos hegemónicos y grupos subalternos, o sobre la tarea de captar el valor de representatividad sociocultural de los hechos popularmente connotados —tarea ésta que corresponde a los estudios demológicos—, entonces se está en condiciones de evitar dos errores opuestos e igualmente peligrosos.

Se puede evitar, ante todo, el error romántico de creer que el folklore es totalmente autónomo respecto de la cultura hegemónica; se le considera, en cambio, como necesariamente subalterno, del mismo modo en que han sido o son subalternos los grupos sociales que fueron o siguen siendo sus portadores.

Pero también se evita el error opuesto, individualista e idealista. Así como una clase socialmente subalterna nunca se muestra enteramente pasiva frente a los grupos que la dominan, así también el folklore no puede reducirse sólo a la pasiva aceptación y degradación de los hechos cultos. Aun prescindiendo de la "actividad" manifestada en el hecho mismo de aceptar o rechazar, de modificar y adaptar, es posible reconocer al folklore, sin riesgo de retornar al popularismo romántico, una especificidad propia, aunque dentro de los límites de la condición subalterna.[6] De hecho, es posible descubrir formaciones folklóricas expuestas co-

[6] P. Bogatirev, R. Jakobson, "Il folklore come forma di creazione autonoma", traducción al italiano en *Strumenti Critici*, I, 1967, pp. 223-240 (edición original, 1929).

mo relativamente autónomas respecto del mundo oficial, y que en todo caso lo limitan o condicionan, porque han surgido "bajo el impulso de las condiciones reales de la vida" del pueblo-clases subalternas, y han sido generadas por la espontánea confrontación entre el modo de ser de los diferentes grupos" (Gramsci, 1929-50, p. 219).

Desniveles de cultura y estudios demológicos italianos*

[...]

Los desniveles de cultura

La noción "desniveles de cultura internos a las sociedades llamadas superiores" tiende a indicar, en los escritos de A.M. Cirese, una subdivisión general de los hechos culturales, desde el punto de vista del demólogo, en dos grandes dimensiones internas a los conglomerados nacionales estratificados en clases: el plano de la cultura hegemónica y el de las culturas subalternas, en conexión con la división en clases y la diversa distribución del poder y del disfrute de la cultura de ahí derivados. El nivel de las culturas subalternas se define como "popularmente connotado", es decir, como "solidario" (en sentido lingüístico) con un conjunto de grupos sociales subalternos que, globalmente considerados, definen precisamente lo que llamamos pueblo. Por lo tanto, la cultura de las clases subalternas se define por su posición respecto de estas clases y no por su carácter impugnador, belleza, o fuerza integradora; es tarea del demólogo estudiarla en su realidad propia, sin presuponer su valor pretendidamente negativo o positivo.

El análisis ulterior de los mecanismos de formación de los desniveles, de la circulación cultural, de las modalidades de producción y de disfrute de la cultura enlaza, en los escritos de Cirese, la inspiración gramsciana del marco de referencia con la tradición de los estudios italianos (particularmente los filológicos), con la lingüística y la semiología y, bajo modalidades de interpretación autónoma y de orientación cada vez más acentuada hacia intereses de tipo lógico, con los estímulos del funcionalismo de Praga y del estructuralismo francés.

Esta concepción, tan esquemáticamente "re-evocada", posible gracias al carácter sistemático de los escritos aquí referidos, particularmente de *Cultura egemonica e culture subalterne*, puede someterse ahora a discusión retomando las posiciones de otros estudiosos y, sobre todo, proponiendo las posibles objeciones desde el punto de vista argumental, con el fin de analizar sus resultados y ensayar un balance de la misma.[1]

*Pietro Clemente. Tomado de "Dislivelli di cultura e studi demologici italiani", en *Problemi del socialismo*, año XX, núm. 15, 1979, pp. 137-150. Traducción de Gilberto Giménez.

[1] En adelante no citaré directamente los textos y utilizaré mi discurso de modo que quede subrayado el carácter personal de la interpretación.

Para ilustrar mejor el procedimiento a utilizar,[2] propongo de inmediato una formulación sintética de estas posibles críticas:

1. La categoría desniveles de cultura presenta una sobrestimación de la diversidad cultural de las clases subalternas, es decir, persisten en ella concepciones románticas. Dicha categoría presupone la existencia de una dicotomía cultural que no corresponde a los procesos reales, en los cuales la cultura es *tout court* la cultura dominante, o la que se expresa en forma organizada a nivel institucional. Los eventuales rasgos de diversidad cultural subalterna son residuos de formas hegemónicas del pasado y, por lo tanto, carecen de valor "actual".

2. La categoría desniveles de cultura, por su carácter "formal" e implicaciones "neutralistas", tiende a sobrestimar la diversidad cultural, la organicidad de sus valores y el antagonismo de sus contenidos.

3. La categoría desniveles de cultura postula un rígido dualismo que no corresponde a las complejas articulaciones de la realidad; además, su "formalismo" no da cuenta del hecho de que la hegemonía y la subalternidad se definen, en el plano cultural, por su contenido en términos de valores y no por la posición o connotación social.

Dejaré de lado otras posibles y quizás más particulares objeciones a la formulación ciresiana de los "desniveles". Pero antes de entrar a discutir las tres principales observaciones críticas, quiero hacer notar que todas ellas pueden ser reformuladas desde una perspectiva marxista, y la última de ellas (en parte la primera), también desde una perspectiva gramsciana.

¿Desniveles románticos?

Si bien es cierto que en las páginas de Cirese no existen sobrestimaciones y ni siquiera "ternuras" intelectuales respecto de una presunta "creatividad" folklórica o de una presunta "alternatividad", queda siempre en pie la consideración de que las culturas populares poseen espesor y "presencia" sociocultural. Pues bien, según algunos puntos de vista, esta presencia significativa resulta inconsistente y se encuentra ligada a una herencia romántica. Dichos puntos de vista tienden a negar la existencia de cualquier tipo de "zona libre" respecto de los procesos cultu-

[2] Tampoco aquí me preocuparé por remitir al lector a contextos precisos. Planteo las tres objeciones como "posibles". Sin embargo, en el curso de la argumentación haré alguna que otra referencia, con fines de ejemplificación, sobre posiciones de algunos estudiosos, pero siempre a través de mi interpretación.

rales propios de los siglos de mayor desarrollo capitalista, en los que la cultura de las clases dominantes se afirmaría *tout court* como "la cultura".

Cirese parece rechazar esta tesis. La cultura de las clases dominantes —ha señalado— es la cultura dominante, pero no toda la cultura ni la única cultura, y se orienta hacia la lectura de algunos pasajes gramscianos que atribuyen a las culturas subalternas, al menos cierta capacidad de resistencia, adaptación y modificación de los rasgos culturales tomados de la cultura hegemónica, así como también la capacidad de expresar las condiciones reales de vida (efectividad, instinto de clase). La tesis crítica, por el contrario, tiende a borrar el campo de las culturas subalternas como "presencias" culturales reales que participen efectivamente en el "juego" de la cultura contemporánea. Tales culturas serían, o solamente pasivas y receptivas respecto de la hegemónica, o expresión de una mera residualidad histórica.

No es éste el lugar para abordar la discusión de las concepciones frecuentemente definidas como "apologéticas" de la fuerza expansiva de las clases dominantes, ni para volver a analizar posiciones marxistas persistentes que sólo toman en consideración las posiciones de las clases subalternas resumidas y sintetizadas en formas políticas y culturales institucionalmente organizadas e históricamente expresadas (según estas concepciones, se podría hablar de cultura progresista y de cultura conservadora, pero no de cultura de las clases subalternas). Sin embargo, resulta útil subrayar que la hipótesis de una mera receptividad-pasividad de las culturas subalternas no puede satisfacer al demólogo, dado que su experiencia empírica está repleta de fenómenos que la contradicen (no se trata de fenómenos de "inversión" o de relaboración antagonista, sino de fenómenos que revelan "actividad"). La misma tesis de la residualidad folklórica de los rasgos y formas culturales hegemónicas del pasado, muy usada en ciertos estudios, por ejemplo, en los de Propp, pero también en los de De Martino y en los del mismo Cirese, necesita una profunda revisión. Si bien es cierto que en algunos casos esa hipótesis puede tener valor de "signo histórico" (el lamento fúnebre, el cuento de hadas, etcétera), en general no da cuenta de una cultura viva comprometida en el juego de las dinámicas culturales, que entra en comunicación con otras "zonas" culturales y se transforma con el tiempo. La hipótesis general de la residualidad de las culturas subalternas acaba por coincidir con tesis y metodologías "arqueoculturales" (legítimas en ciertos niveles del estudio histórico), que si se aplican en forma generalizada terminan por reducir tales formas culturales a reliquias pasivas del medievo o, con mayor frecuencia, de un mundo agrario primitivo y precristiano carente de fisonomía histórica precisa.

Ciertamente, es importante para la demología recuperar una seria profundidad histórica (y muchos estudios históricos franceses, o inspirados en la corriente historiográfica de los *Annales* contribuyen a ello), pero no es aceptable, en cambio, volver a transitar, por ejemplo, el camino de D'Ancona, según el cual las clases populares —ya cerradas a la transformación cultural— sólo repetirían residualmente ritos cristianos medievales o ritos agrarios precristianos.

Quisiera abstenerme de ser expedito. Es justo subrayar, por lo tanto, que el tipo de críticas al que he aludido posee un espesor teórico mucho más amplio del mencionado, y requiere, por lo demás, de un nivel de debate concerniente a los procesos generales de la cultura en la sociedad contemporánea; o posee, de todos modos, un ámbito "filosófico" que desborda claramente la capacidad de respuesta de los estudios demológicos. Pero desde el punto de vista del demólogo no parece posible una reducción de las culturas subalternas al criterio indicado.[3]

¿Desniveles poco alternativos?

Otra objeción a la noción desniveles de cultura, opuesta a la anterior, parece provenir de algunas vertientes más internas a los estudios demológicos. Se trata de una objeción que parece tomar por blanco el carácter "formal" o "metodológico" de la noción, en la medida en que no implica asumir a las culturas subalternas como punto de vista propio. Pero sobre todo parece subrayar, al asumir el marco de las reflexiones gramscianas, que la noción de culturas subalternas propuesta por Cirese no expresa plenamente o incluso niega la creatividad y el carácter impugnador y compacto del folklore; finalmente, se muestra demasiado apologética respecto de las concepciones del mundo "oficiales".[4]

Por razones de comodidad expositiva, distinguiría dos modalidades principales inherentes a este tipo de crítica. Una primera perspectiva privilegia —asociándose a los trabajos de G. Bosio— el carácter antagonista de la experiencia y la cul-

[3] Me parece que este tipo de tesis se encuentra sobre todo fuera de los estudios demológicos, aunque se refiera justamente a éstos; también se puede apreciar su espesor en el debate sobre el folklore de los años cincuenta por parte del pensamiento filosófico, político y artístico en el ámbito de la izquierda italiana. He encontrado algunos estímulos para mis consideraciones, en Prestipino, *La controversia estetica nel marxismo*, Palermo, 1974, y en De Angelis, *L'unità come negazione, studi antropologici sulla dialettica*, Siena, 1979, aunque las opiniones de estos autores deberían ser discutidas más ampliamente y no pueden reducirse a mis notas.

[4] Se puede encontrar este tipo de crítica, bajo modalidades muy diversas y también implícitamente, en los escritos de Carpitella, Di Nola, Lombardi, Satriani, Bermani y Portelli.

tura "popular y proletaria"; la segunda atribuye a la cultura popular (folklore) valores que se pueden confrontar y oponer vivazmente a la cultura dominante, o discierne en la "diversidad" cultural capacidades históricas y potencialidades futuras pisoteadas y no expresadas.

La complejidad de estas tesis y su diferenciación interna sólo permitirían aquí un discurso demasiado esquemático y objetivamente expeditivo, y éste es un riesgo que no quisiera correr. Me interesa más bien observar —llevando el discurso a otro plano— que de estas tesis emerge el cuestionamiento más preciso de la línea de inspiración gramsciana en los estudios demológicos. En efecto, parece común a ellas encontrar en Gramsci, o una sobrestimación de las formas institucionales de expresión de las clases oprimidas, o una sobrestimación de la cultura oficial.

En estos años se han concentrado algunas observaciones, desde diferentes puntos de vista, sobre la noción de "organicidad" atribuida por Gramsci a la cultura oficial (y subrayada por la lectura que de ella hace Cirese), mientras se daba a la cultura subalterna la connotación de "inorgánica".[5]

Se ha afirmado que esta concepción gramsciana era un residuo de concepciones que confían en el progreso unilineal y atribuyen un papel histórico positivo a la burguesía, Se añade que las culturas subalternas se muestran al estudioso como más orgánicas que las concepciones del mundo oficial; serían más bien estas últimas las que se presentan como realmente disgregadas, destructivas, irracionales y decadentes.

Estas últimas afirmaciones, aunque discutibles en su formulación e implicaciones interpretativas, no están muy lejos, por otro lado, de un difusa experiencia histórica, pero no es éste, en mi opinión, el nudo de la discusión que al parecer debe entablarse en torno a la interpretación de la notas gramscianas que, a mi modo de ver, han dado origen a un malentendido.

El nudo que sirve de clave a la lectura de las notas gramscianas sobre el folklore no es, según yo, el juicio de valor sobre la "cultura oficial" o sobre la cultura subalterna, sino el tema de la hegemonía, más exactamente, de una nueva hegemonía. Se explica desde este punto de vista el interés no "académico" de Gramsci por el folklore, como uno de los aspectos que, en la medida en que contribuye a definir el espesor ideológico de las fuerzas sociales, debe ser conocido en sus valencias "actuales" y tomarse en serio. Efectivamente, una perspectiva de

[5] Pienso en algunas observaciones de Carpitella en la introducción a *Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Roma, 1972, pero sobre todo en los escritos de A. Di Nola y de otros.

transformación y de "nueva cultura" no puede dejar de tomarlo en cuenta. Por consiguiente, el interés de Gramsci se dirige a la comprensión de las formas históricas de hegemonía y a los problemas planteados por la iniciativa hegemónica de un nuevo "bloque histórico" (partido, intelectuales, masas, etcétera).[6]

En cambio, la perspectiva crítica mencionada parece haber eludido precisamente el tema de la "actualidad" de las concepciones folklóricas en el marco de los problemas de la transformación cultural. En efecto, si se observa la cultura oficial desde el punto de vista de la hegemonía y no de su "valor", se debe admitir, sin duda alguna, que ha sido propia de los grupos dirigentes o de sectores de éstos una función de dirección, de organización de la cultura y de cohesionamiento de los mensajes ideológicos. Basta pensar en las vicisitudes de la cultura italiana, sobre las que Gramsci insiste de modo particular. A mi modo de ver, Gramsci reconoce en esta función de la cultura y los intelectuales, la capacidad de cohesión —piénsese en el papel desempeñado por Croce— y la organicidad de la "cultura oficial". Es verdad que dicha función ha ido modificándose en los años recientes, pero no hasta el punto de cancelar la noción de hegemonía. Así, por ejemplo, se ha modificado el problema de una nueva hegemonía de las clases populares, pero no anulado.

Es claro que desde este ángulo, Gramsci no puede sentir simpatía por presuntas "organicidades" de la cultura folklórica, las cuales —en el caso de existir— no están situadas ciertamente en el plano de la capacidad de dirección o del nuevo protagonismo histórico. Ni siquiera interesaba a Gramsci un problema de prioridad histórica entre grupos hegemónicos y subalternos en la producción de concepciones cosmológicas o de otro tipo, que en cambio parece ser relevante para sus críticos. El folklore tenía que aparecer necesariamente a los ojos de Gramsci, como en el fondo debe confirmarse, disgregado, híbrido, compuesto de estratos yuxtapuestos y no aptos para generar impulsos innovadores autónomos a la medida de los problemas de una nueva y superior hegemonía.

Sobre este punto quizás habría que reorientar el debate. Si es verdad que Gramsci no subraya la cohesión de ciertos aspectos de las culturas subalternas (y "cohesión" no es aquí un término por sí mismo positivo), es verdad también

[6] No entro a considerar el problema de la objetividad del pensamiento científico, para nuestro caso no inmediatamente pertinente. Quisiera hacer notar que el punto de vista gramsciano sobre la hegemonía no es necesariamente el del demólogo, pero contribuye decididamente a la comprensión de los procesos en donde se implican las culturas subalternas.

que muchos de sus críticos subrayan bastante poco la coexistencia de estratos culturales diversos, cada uno de ellos con diferente espesor y capacidad de transformación, y parecen transitar nuevamente —de modo nuevo— por caminos de tipo "purista" que "alejan" al folklore del marco de la dinámica cultural contemporánea.

En fin, la categoría de desniveles de cultura puede garantizar a los estudios, en mi opinión, los espacios indispensables para conocer en forma innovadora las culturas subalternas (Gramsci no fue, por cierto, un demólogo y tenía pocos conocimientos especializados, por lo tanto hay que cuidarse de usarlo para lo imposible, so pena de condenarse a un dogmatismo vacuo); al mismo tiempo puede ofrecer garantías metodológicas contra las sobrestimaciones ideológicas de los materiales culturales populares. En efecto, este tipo de sobrestimaciones ideológicas termina por configurar de un modo extraño el papel del demólogo en el debate cultural y político contemporáneo, impulsándolo a una proyección mecánica de su conocimiento específico sobre el terreno de los valores culturalmente positivos. En este plano, el demólogo correría el riesgo de contribuir a la cultura contemporánea más con sus propias "deformaciones profesionales" que con su propio y específico oficio.

¿Desniveles esquemáticos y formalistas?

a) Una objeción que incluso el historiador "gramsciano" podría hacer a la formulación ciresiana, es que ésta define formas dicotómicas que congelan el dinamismo sociocultural y no da cuenta de las relaciones históricas entre las clases, y entre hegemonías y subalternidades. Desde el punto vista de los "desniveles", podría parecer indiferente que se aplicara a un corte sincrónico operado en la mitad del siglo XIX italiano o en los años setenta del siglo XX, y podría parecer secundario que las clases populares se hayan procurado formas de organización de gran relieve y eficacia y hayan manifestado numerosos y crecientes impulsos hegemónicos.

b) Otra argumentación más demológica podría objetar que las relaciones de hegemonía y subalternidad cultural no se definen por referencia a las "solidaridades" culturales relativas a la "posición" de los grupos sociales, sino a partir de los valores en los contenidos culturales presentes en las culturas subalternas, independientemente de factores de "posición". Los contenidos "edificantes" del espectáculo popular *Mayo Épico,* por ejemplo, serían los que lo definen como burgués o pequeño burgués, en virtud de los valores transmitidos, y no como

popular, a pesar de su posición de "solidaridad" con determinados estratos rurales de la montaña toscano-emiliana.[7]

Es oportuno discutir por separado estas diferentes críticas consideradas aquí al menos como posibles.

Es necesario reconocer, por un lado, que las investigaciones demológicas, más bien que la noción de "desniveles", escasamente han dado cuenta, ya sea de las modificaciones de la estratificación social "popular" o de los nuevos canales de difusión de la cultura, o lo han hecho inadecuadamente con instrumentos tomados en préstamo de otras disciplinas. También la noción de "desniveles", entendida como categoría formal, ha quedado resentida por este hecho, resultando o apareciendo como "fechada" por referencia a una situación sociocultural precedente a la "gran transformación" de las relaciones entre la ciudad y el campo, y entre las clases. Esta consideración señala las grandes tareas que esperan a los estudios demológicos, pero no para debilitar en el fondo el valor de la categoría que aquí se discute. En efecto, por un lado se puede sostener, aunque sea aproximativamente, que desde el punto de vista demológico el nivel de la cultura popular considerada en su conjunto se relaciona todavía, en cuanto subalterna, con el nivel hegemónico, aunque haya necesidad de estudiar nuevas formas de tradicionalismo y subalternidad. Por otro lado, y sobre todo, se requiere que el demólogo pueda servirse de categorías suficientemente independientes de la historia política, capaces de registrar sus modificaciones sin ser en sí mismas "coyunturales".

Por consiguiente, si la noción de desniveles no proporciona una imagen renovada de las relaciones de fuerza y de las modificaciones culturales, tampoco impide —más bien reclama— su propia redefinición en lo interno, y puede permanecer como punto de referencia metodológico general de la investigación demológica, enriquecido y especificado en cada caso (si en esta prueba la noción se revelara impermeable o contradictoria, entonces se plantearía sin duda alguna el problema de una decidida redefinición).[8] De todos modos, me parece necesario insistir sobre el hecho de que una categoría específicamente demológica, aunque de alcance general, no puede expresar toda la realidad sino sólo el punto de vista particular de la disciplina sobre esa realidad.

[7] Creo poder referir este tipo de objeción a posiciones expresadas por Seppilli y Lo Nigro en *Teatro popolare e cultura moderna*, Florencia, 1979.

[8] El *hic Rhodus* de la categoría podrían ser los procesos de transición. Una experiencia de estudio en este sentido podría resultar muy interesante; mi hipótesis es que nuestra categoría se enriquecería pero no sería cuestionada radicalmente.

La cuestión de las "formas" o de los "contenidos", lo mismo que de la popularidad como "posición" o "valor", se presenta como muy compleja. Quizás fuera útil una amplia ejemplificación histórica que, por otra parte, resulta imposible. En líneas generales me parece que el enfoque que privilegia los contenidos-valores ideológicos comporta un alto riesgo de "homologación" de la diversidad, de sobrestimación de la fuerza expansiva de la cultura dominante y también de renuncia al uso de amplias categorías "horizontales", renuncia que puede implicar una pulverización de la dinámica cultural. En síntesis, cabría la posibilidad de una pérdida de autonomía de la demología respecto de la historia de las ideas o de la historia política, o también respecto de una sociología de los valores, a cuyo ejercicio habría que recurrir en calidad de "sustitutiva", y no tanto como terreno fecundo de confrontación interdisciplinaria.

En relación con estos riesgos, el admitir como metodológicamente básica la conexión "formal" (de posición) entre hechos culturales y grupos sociales, no sólo no impide la instancia contenidista como operación interna sino también pone a salvo una instancia fundamental del demólogo: la de no dar nunca por descontado que los valores, o hechos culturales semejantes, funcionen necesariamente del mismo modo en contextos sociales diferentes (por ejemplo, la conclusión edificante en los "mayos épicos" y en la comedia o en el cine "pequeño burgués") y, en un nivel más general, la de no dar por descontado que los efectos de la hegemonía sean siempre mecánicos a nivel subalterno. En suma, la naturaleza "formal" del criterio de la "posición" garantiza —como ya lo he escrito en otra parte— que las concepciones y los comportamientos de las clases populares no se deduzcan de las intenciones u operaciones culturales de las clases dominantes; más sintéticamente, garantiza no presuponer que la situación de subalternidad de un grupo social implique *tout court* que éste condivida las operaciones culturales o los valores de la clase que ejerce el poder. Sin esta instancia metodológica, la investigación, o bien se vuelve tautológica, o bien se reduce a un apéndice de la historia cultural hegemónica (como ya lo había pensado Croce). Pero creo que la buena dosis de empirismo que al parecer forma parte del profesionalismo demológico, constituye una buena vacuna contra las hipótesis de investigación que deriven en conclusiones mecánicas de la misma.

También en lo que respecta a la objeción de "esquematismo dualista" que se hace a los desniveles de cultura, parecen aducirse argumentos en "descargo" de estos últimos. A mi modo de ver, el "dualismo" de los desniveles es de carácter acentuadamente metodológico (no se dice: la realidad es así, sino se dice: este

punto de vista permite la comprensión específica de un aspecto de la realidad), y en cuanto tal se encuentra abierto a ulteriores articulaciones y fundado en la hipótesis de que no existe una separación radical entre los niveles. Como tal, dicho "dualismo" se sitúa dentro de una concepción unitaria de los conjuntos culturales (nacionales, lingüísticos, de "circulación cultural", etcétera) y está siempre abierto, tanto a los resultados de las investigaciones monográficas como a la detección de fenómenos "verticales" o "interclasistas". Me parece, por lo demás, que se establecen dualismos más rígidos, de tipo clásico, cuando se definen barreras nítidas entre "modos de producción" atrasados y modernos y se sitúa a la cultura subalterna sobre el eje del atraso, como "folklore."

Horizontal y vertical

Ya que entré en el asunto, voy a referirme a otro tema: como se ha subrayado, la noción de desniveles de cultura tiene una caracterización explícitamente "horizontal"; en términos generales, esta noción expresa la hipótesis de que existe una correspondencia significativa entre hechos culturales y clases sociales, a nivel del análisis demológico. Se sabe, sin embargo, que la investigación confronta con bastante frecuencia fenómenos "verticales" o "interclasistas": costumbres religiosas, dialectos, etcétera, que representan un nivel de "perifericidad" o de "etnicidad" de los hechos culturales que la mayor parte de las veces escapa a una determinación en términos de estratos sociales (en otro plano se encuentran unidades más generales todavía, como la lengua, la religión).

M. Maget ha sostenido al respecto: "Lo popular no constituye un mundo culturalmente distinto"[9] y existe un desfase entre estratos sociales y hechos culturales, acentuado por la presencia de grupos intermedios, de los *mass media*, de la escolarización, etcétera.

El problema no es nuevo ni tampoco banal, y no parece satisfactoria la propuesta de resolverlo al estilo de la "geografía humana" con un método de estudio "monográfico por áreas" basado en el concepto de *genre de vie*. Anteponer a la relación culturas-clases la dimensión de las áreas implica la pérdida segura de las articulaciones conceptuales generales (macroanalíticas) que garantizan a la demología una conexión con las ciencias sociales y acrecientan la capacidad interpretativa del trabajo empírico. La explicación de los fenómenos verticales parece más fuerte y adecuada dentro de la hipótesis metodológica horizontal, con tal de

[9] M. Maget, *Ethnologie générale*, 1968, p. 1287.

que ésta no sea interpretada —como ya se ha insistido— como una separación dualista de naturaleza "metafísica".

En otro plano, parece igualmente poco satisfactoria la terminología que prefiere referirse a culturas y subculturas. Esta pareja de conceptos implica el riesgo de desplazar el eje interpretativo de los hechos empíricos hacia fenómenos desprovistos de toda relación (*irrelati*), ya sea entre sí, o respecto de las clases, siendo así que pueden darse subculturas del *ghetto* urbano o de los barrios "elegantes", de las áreas étnicas o de los grupos estudiantiles. Una "cultura" sin connotación social o sin función hegemónica correría el riesgo de ser definida como la suma de las subculturas o, también, como la cultura por excelencia, mítica secreción de un capital apologizado.

Para terminar, la noción de desniveles parece abrir posibilidades interpretativas interesantes también en sociedades "no occidentales", desde el momento en que también en nuestros días las áreas clásicas de los estudios etnológicos se encuentran atravesadas por estratificaciones complejas en las cuales cohabitan con frecuencia, "dentro" de la subalternidad, trabajadores urbanos occidentalizados, braceros y campesinos en relación "feudal", grupos étnicos marginados y hasta grupos que el etnólogo estudia como "primitivos".

Algunas notas a modo de balance[10]

Con la insistencia sobre el carácter metodológico y abierto, disciplinariamente específico y no "totalizante", macroanalítico, pero con capacidad de fundar las condiciones del microanálisis propio de la categoría en cuestión, me parece haber resuelto —quizás en forma un poco expedita— todos los conflictos construidos en el curso de mi argumentación en favor de la noción "desniveles de cultura" como eje del trabajo demológico y, por lo mismo, en favor de las categorías generales conectadas con dicha noción.

Pero me parece que es preciso destacar un límite evidente en las posiciones de Cirese: el hecho de que una vez definido el marco de los estudios demológicos, nuestro autor lo haya ubicado en una dimensión reducida en comparación con

[10] He desechado el deseo de ampliar aquí el discurso refiriéndome a algunos aspectos de la "subjetividad" del investigador, así como a su situación de "aprendizaje" (o de alumno) dentro de algunas corrientes de pensamiento. Sin embargo, es preciso advertir al lector que tome sus precauciones, porque quien escribe ha sido "introducido" a los estudios demológicos en el marco de las orientaciones de A. Cirese.

el alcance de las categorías que lo fundan, particularmente cuando identifica la cultura de las clases subalternas con el "folklore", y a éste con la cultura residual de estratos "desprovistos de fuerza histórica" o "precapitalistas" o, de todos modos, con la de los "campesinos, artesanos, pastores, pescadores [...]", etcétera.

Esta opción, también propia de otras corrientes italianas, comporta, a mi entender, implicaciones teóricas no del todo consecuentes. En el análisis concreto, la subalternidad tiende a transmutarse en "perificidad", y la cultura popular en cultura del pasado más que en cultura actual; el problema de las "hibridaciones", de las transformaciones y estratificaciones culturales, tiende a postergarse en beneficio de lo iterativo, de lo "puro", de lo no-modificado y, por consiguiente, se privilegian analíticamente instrumentos inspirados en el modelo lingüístico, frecuentemente en el de Praga. Estos instrumentos, a su vez, o se subordinan decididamente al modelo gramsciano o, por el contrario, subordinan a éste, como ya lo he indicado. En este plano de la estratificación social demológicamente pertinente, reaparece en Cirese el "tabú" histórico de la izquierda italiana respecto de la clase obrera.

Mi tesis es que la categoría desniveles culturales, y el uso de las nociones cultura hegemónica y culturas subalternas, pueden ser plenamente apreciados sólo en relación con una escala más amplia de fenómenos culturales, como la conectada con el conjunto no residual de las clases sociales subalternas. Como ya lo he señalado, estoy por la reducción, si no es que pura y simplemente por la eliminación, del concepto de folklore, así como por la asunción del proletariado industrial (en su aspecto subalterno) dentro del área de interés demológico.

Luego de haber definido a la demología como una disciplina sociocultural, el itinerario del pensamiento de Cirese parece haber perseguido orientaciones cada vez más alejadas de la relación clases-culturas.

En realidad, todos los trabajos que por convención he llamado demológicos, están atravesados por una tensión entre dos "almas" por lo menos. La primera está definida por las instancias histórico-culturales (Gramsci) y geográfico-humanas (Maget), que tienden al estudio de los hechos culturales en contextos histórico-sociales bien definidos y relevantes para el marco interpretativo. La segunda, el alma "semiológica", apunta a la individualización de modelos de funcionamiento (o reglas subyacentes) de los hechos culturales, considerados singularmente o en su globalidad, fuera de los contextos socioculturales, a los que, en todo caso, se recurre sólo extrínsecamente.

La demología puede vivir sólo dominando estas tensiones, sin embargo, para lograrlo sin perder su propia identidad tiene que desarrollar como base los aspectos definidos por la "tradición" gramsciana.

Puede parecer extraño insistir reiteradamente aquí sobre problemas de "disciplinaridad", pero también es verdad que si para cada disciplina se plantean siempre problemas relativos a su estatuto conceptual y a su instrumental científico como base (y no como negación) de las aspiraciones interdisciplinarias, el problema se plantea sobre todo allí donde la precariedad de los estatutos pone en duda el terreno mismo de la investigación, o comporta el riesgo de convertir a este ámbito en una consecuencia del "deseo del pasado", producto tan característico del presente más cercano.

La dimensión "microanalítica", sobre desde la cual hace algún tiempo los historiadores y los antropólogos parecen haberse puesto de acuerdo, puede proporcionar, con la debida cautela, un ámbito experimental útil "de control" o de "freno" a la tensión entre las dos "almas" de la demología. Pero no es éste el lugar para extenderse sobre las condiciones metodológicas con la capacidad para evitar reincidir en las investigaciones de comunidad o en los "participacionismos", y que permitan utilizar de la mejor manera posible diversas instrumentaciones científicas.

Una nota última para no concluir como final feliz

He manifestado una exigencia para desarrollar las bases socioculturales de la experiencia demológica, relacionada con la categoría general "desniveles de cultura". Pero sería una pretensión ridícula afirmar que esta consideración puede permitir una conclusión en forma de "final feliz" de los problemas de partida. Dicha consideración representa sólo la señal de un posible inicio, sea en el plano de los itinerarios de investigación o en el de los aparatos conceptuales. No sólo corresponde a los estudios la tarea de profundizar logros o adquisiciones recientes (como las experiencias de la antropología económica, de la tecnología cultural, del estudio de la organización social y de la familia, del uso de fuentes orales, etcétera), sino que el propio marco gramsciano necesita ser profundizado y sometido a verificación. Si bien es cierto que la introducción de temáticas relativas a la cultura material ya encuentra espacios abiertos en el marco definido por Cirese, gracias al uso de un concepto de cultura capaz de mantener en conexión los hechos "materiales" y los "ideológicos", sin embargo algunos términos basilares del marco gramsciano requieren ser "refinados" a la medida de las exigencias del trabajo demológico. Quisiera concluir este "acervo" de reflexiones sobre la demología italiana con un ejemplo de tales problemas.

Considero como temas sujetos a revisión precisamente las nociones clásicas de hegemonía y subalternidad. Estas nociones poseen, en la cultura italiana, un es-

tatuto principalmente histórico-político. Pero aunque se traduzcan en el lenguaje demológico como "cultura hegemónica" y "culturas subalternas", siguen conservando, al parecer, una dimensión demasiado general, de modo que parecen constituir más una referencia "externa" para la investigación empírica que un instrumento adecuado a su escala propia. Ocurre fácilmente que el investigador italiano exprese mejor la originalidad de estos conceptos al delinear amplias configuraciones macroanalíticas, pero encuentra dificulad en utilizarlos de manera no tautológica en las investigaciones sectoriales o de pequeña escala. Y a veces se ve obligado a utilizar, justamente en virtud del rechazo al dogmatismo intelectual, categorías teóricamente heterogéneas que, sin embargo, parecen ofrecer mayores posibilidades interpretativas.

La noción de subalternidad, la más propia del demólogo, se presenta erizada de problemas relativos a su estatuto más general cuando se aplica a una dimensión circunscrita. Un ejemplo: mi autocuestionamiento más reciente concierne a los campesinos aparceros (o medieros) de la Toscana entre 1800 y 1900. Es conocido el marco histórico de la relación entre grupos dirigentes "moderados" y el mundo de los aparceros. El problema radica en que la subalternidad de los aparceros no parece manifestarse *tout court* como otro aspecto de la hegemonía "moderada", producto de operaciones culturales *ad hoc,* sino como fenómeno particular vinculado sobre todo con el largo operar de relaciones de dirección y de producciones opresivas, pero basado también sobre cierto margen de autonomía del tradicionalismo de los colonos. La actividad hegemónica de las clases dominantes, tan evidente incluso para quien posea un conocimiento superficial de la bibliografía agraria toscana del 1800, parece no tener la función principal en la determinación de la subalternidad de los colonos rurales. Por lo tanto, la pareja hegemonía-subalternidad se presenta aquí atravesada por una pregunta paradójica: si en el 1800 toscano los "moderados" eran hegemónicos y los aparceros subalternos, pero no hegemonizados, ¿la hegemonía se ejercía entonces en un vacío? La paradoja es sólo un recurso polémico, ya que un análisis histórico social más cuidadoso está en condiciones de resolverla. Pero lo interesante es la sustancia de la pregunta, en cuanto exige una redefinición de la relación de reciprocidad mecánica que suele establecerse entre ambos términos de la pareja conceptual gramsciana. No se trata de un problema de lógica terminológica sino principalmente de verificación dentro de áreas y problemáticas específicas de investigación: así, por ejemplo, las relaciones entre ciudad y campo, y la conexión de todas ellas con la dinámica de las concepciones del mundo, parecen importantes para verificar las relaciones entre cultura hegemónica y culturas subalter-

nas en el análisis concreto del área correspondiente a los aparceros o medieros. En este nivel también resulta útil verificar ciertas nociones difíciles de acomodar en el análisis de los hechos empíricos, como las de sentido común, instinto de clase, conciencia (conciencia de clase, conciencia tradicional), etcétera.

En resumen, ya constituye de por sí un primer plano de verificación la capacidad de funcionamiento de las categorías macroanalíticas sometidas a la prueba de la investigación empírica, sin que su uso llegue a ser sustitutivo y, por consiguiente, científicamente pobre y dogmático.

En referencia a la antropología, Godelier ha dicho que ha logrado convertirse de "ciencia regional" en "lugar privilegiado" de conflictos y definiciones teóricas con una gran capacidad de extensión. No es ajena a la demología una aspiración semejante, a condición de que al mismo tiempo defina mejor su estatuto de "ciencia regional". Por ahora se trata de una apuesta incierta. Obviamente la misma posibilidad de una "demología materialista" se juega en gran parte sobre el primero de estos términos: la definición y legitimación de un campo de fenómenos y procedimientos cognoscitivos que puedan definirse como "demología".

Lo propio y lo ajeno, una aproximación al problema del control cultural*

1. El problema consiste en definir una relación significativa entre sociedad y cultura que sirva como herramienta heurística para entender mejor los procesos culturales cuando dos grupos con cultura diferente e identidades en contraste están vinculados por relaciones asimétricas (de dominación/subordinación). En tal sentido, se exploran las posibilidades que ofrece cl empleo de la noción de control cultural. A lo largo del planteamiento se pone el énfasis en los procesos propios del grupo subalterno; respecto del grupo dominante sólo se hacen algunos señalamientos preliminares.

2. Por control cultural se entiende la capacidad de decisión sobre los elementos culturales. Como la cultura es un fenómeno social, la capacidad de decisión que define el control cultural es también una capacidad social, lo cual implica que, aunque las decisiones las tomen individuos, el conjunto social dispone, a su vez, de formas de control sobre ellas.

La capacidad de decisión es, desde otro ángulo, un fenómeno *cultural*, en tanto las decisiones (el ejercicio del control) no se toman en el vacío, sin contexto, ni en un contexto neutro sino en el seno de un sistema cultural que incluye valores, conocimientos, experiencias, habilidades y capacidades prexistentes El control cultural, por eso, no es absoluto ni abstracto sino histórico.

Aunque existen diversos grados y niveles posibles en la capacidad de decisión, el control cultural no sólo implica la capacidad social de usar un determinado elemento cultural, sino —lo que es más importante aún— la capacidad de producirlo y reproducirlo.

3. Por elementos culturales se entienden todos los recursos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social. Pueden distinguirse, al menos, las siguientes clases de elementos culturales: a) materiales, tanto los naturales como los que han sido transformados por el trabajo humano; b) de organización, las relaciones sociales sistematizadas a través de las cuales se realiza la participación; se incluyen la magnitud y las condiciones demográficas; c) de conocimiento, es decir, las experiencias asimiladas y sistematizadas y las capacidades creativas; d) simbólicos: códigos de comunicación y representación, signos y símbolos; e) emotivos: sentimientos, valores y motivaciones compartidos, la subjetividad como recurso.

*Guillermo Bonfil Batalla. Tomado de autores varios, *La cultura popular*, Premiá Editora, México, 1983, pp. 79-86.

Todo proyecto social requiere la puesta en acción de elementos culturales. No sólo para realizarlo: también para formularlo, para imaginarlo. Los elementos culturales hacen posible el proyecto; también fijan sus límites, lo acotan, lo condicionan históricamente. Porque los elementos culturales son fenómenos históricos que cambian a lo largo del tiempo: un producto natural, por ejemplo, puede convertirse en elemento cultural si la sociedad encuentra cualquier forma de emplearlo para el logro de un propósito social. No hay elementos culturales en abstracto.

4. La relación que buscamos es la que se establece entre quién (grupo social) decide y sobre qué (elementos culturales) decide.

En una primera aproximación, las posibilidades se esquematizan como sigue:

Elementos culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura AUTÓNOMA	Cultura ENAJENADA
Ajenos	Cultura APROPIADA	Cultura IMPUESTA

En situaciones de dominación colonial, es decir, cuando la relación entre grupos con culturas diferentes es una relación asimétrica, de dominación/subordinación, será posible distinguir en la cultura del grupo subalterno la presencia de elementos culturales correspondientes a cada uno de los cuatro ámbitos o categorías de cultura.

En términos etnográficos, descriptivos, la cultura es una sola, abigarrada, contradictoria, híbrida si se quiere. Al analizarla en términos de control cultural aparece su composición en los cuatro sectores. Pero sólo entonces, porque los contenidos concretos de cada uno no están predefinidos (y sí lo están, en cambio, cuando se usan categorías como "estructura" y "superestructura", "cultura material", "cultura espiritual" y "organización social"). Al introducir una dimensión política (decisión, control: poder) se define un nivel diferente de relaciones entre sociedad y cultura, se trasciende la mera descripción y, por otra parte, se evita convertir el análisis en una simple operación mecánica que consiste, esencialmente, en rellenar con datos de la realidad un cuadro de categorías prestablecidas cuyas relaciones también se asumen como prestablecidas. El análisis se convierte en algo más que un puro ejercicio de corroboración: permite descubrir y no sólo recoger el eco reiterado del propio discurso.

Como el problema está definido en términos de relaciones entre grupos sociales, la dialéctica del control cultural no se establece entre "lo mío" y "lo tuyo"

sino entre "nuestro" y "de los otros". Propio y ajeno tienen connotación social, no individual.

Cultura autónoma: el grupo social posee el poder de decisión sobre sus propios elementos culturales: es capaz de producirlos, usarlos y reproducirlos. La agricultura tradicional de milpa puede ser un ejemplo porque las sociedades campesinas que la practican controlan, en efecto, todos los elementos culturales necesarios para su funcionamiento: tierra, semillas, tecnología, organización del trabajo, conocimientos y prácticas simbólicas. (Los problemas que enfrenta la agricultura milpera se pueden entender, desde esta perspectiva, precisamente en términos de pérdida de control cultural en relación con cualquiera de los elementos mencionados.)

Cultura impuesta: ni las decisiones ni los elementos culturales puestos en juego son del grupo social; los resultados, sin embargo, entran a formar parte de la cultura total del propio grupo. Podría ser el caso de hábitos de consumo impuestos por el sistema mercantil: la introducción de la cerveza en sustitución del pulque, o bien, en otro orden, la sutil imposición de modelos de vida, aspiraciones, valores, a través de los medios de comunicación, el sistema educativo, etcétera. Se trata, en cualquier caso, de un proceso mediante el cual se incorporan elementos culturales que permanecen ajenos porque su control no es de la comunidad considerada.

Cultura apropiada: los elementos culturales son ajenos en el sentido de que su producción y/o reproducción no está bajo el control cultural del grupo, pero éste los usa y decide sobre ellos. Un proceso que parece estar ocurriendo en diversas situaciones, es la apropiación de las grabadoras portátiles de "cassettes", cuyo uso permite difundir música propia (entre los seris, por ejemplo), y que también ha servido para transmitir consignas políticas en grupos que se hallan en guerra de liberación.

Cultura enajenada: aunque los elementos culturales siguen siendo propios, la decisión sobre ellos es expropiada. El bosque es de la comunidad, pero lo tala una compañía maderera de acuerdo a sus intereses, con sus obreros y máquinas. La "folklorización" de danzas y festividades religiosas que se promueven con un interés comercial completamente ajeno a su sentido original es un ejemplo común. (Los ejemplos son muy obvios, sólo para ilustrar con brocha gorda.)

5. La clasificación de una cultura en términos de este esquema produce una imagen estática. La dinámica del control cultural se expresa en cuatro procesos básicos correspondientes al ámbito que cada cual refuerza: *resistencia* de la cultura autónoma; *imposición* de la cultura ajena; *apropiación* de elementos culturales

ajenos, sobre cuyo uso puede decidirse aunque no se esté en capacidad de producirlos y reproducirlos sistemáticamente; *enajenación:* pérdida de la capacidad de decisión sobre elementos culturales propios.

El análisis concreto revelará las tendencias, ritmos y mecanismos de cada proceso, así como las fuerzas sociales que los impulsan.

Como ya se indicó, la perspectiva adoptada se centra en el análisis de las culturas dominadas o subalternas; si se tratara de conocer lo que sucede a partir de la cultura dominante, los procesos tendrían signo diferente y requerirían una denominación también distinta.

6. Los ámbitos de la cultura autónoma y la cultura apropiada conforman el universo de la cultura propia.

A partir de ella se ejerce la inventiva, la innovación, la creatividad cultural. Cultura propia, entonces, es capacidad social de producción cultural autónoma. Y no hay creación sin autonomía. Cada pérdida en el ámbito de la cultura propia es un paso hacia la esterilidad.

Sin cultura propia no existe una sociedad como unidad diferenciada. La continuidad histórica de una sociedad (un pueblo, una comunidad) es posible porque posee un núcleo de cultura propia, en torno al cual se organiza y se reinterpreta el universo de la cultura ajena (por impuesta o enajenada). La identidad contrastante, inherente a toda sociedad culturalmente diferenciada, descansa también en ese reducto de cultura propia. Habrá una relación —puede plantearse— entre la profundidad, la intensidad de la identidad social (étnica, en el caso que nos ocupa) y la amplitud y solidez de su cultura propia.

Dentro de la cultura propia, el ámbito de la cultura autónoma desempeña un papel de importancia preponderante porque sin ella ni siquiera sería posible el proceso de apropiación.[1] La cultura autónoma es el fundamento, el reducto, el germen.

La diferencia —ese derecho sistemáticamente negado— radica también en la cultura propia, en algunos de sus componentes específicos (rasgos culturales), pero fundamentalmente en su organización, en la "matriz cultural" que les da sentido y que es exclusiva y única de cada cultura y sobre la cual se funda la identidad social propia, contrastante.

7. Varía el grado y la modalidad del control cultural. Puede ser total o parcial, directo o indirecto, siempre en relación con un ámbito específico de elementos culturales y a la condición histórica concreta que se analice.

[1] Los elementos de cultura apropiada pasan a ser parte de la cultura autónoma cuando el grupo adquiere la capacidad para producirlos y no se limita a controlar su uso.

Al considerar el control indirecto conviene destacar una de sus formas, cuya presencia es frecuente en los pueblos colonizados. Se trata de los casos en que el grupo posee capacidad de decisión propia, pero dentro de una gama limitada de opciones. La limitación en el número y naturaleza de opciones disponibles ha sido impuesta por la sociedad dominante, que logra reducirlas mediante la hegemonía o por el uso de la fuerza (legalizada o no). La definición de estas situaciones de control indirecto, particularmente cuando se logra a través de la hegemonía, es uno de los aspectos más delicados y complejos en el estudio del control cultural.

8. ¿Hay límites en el ámbito de la cultura propia, por debajo de los cuales deja de ser posible la reproducción del grupo como unidad social culturalmente diferenciada? Indudablemente sí, aunque resulta difícil generalizar sobre cuál sería el contenido concreto de la cultura propia mínima. Para situaciones de subordinación colonial, Jean Casimir ha propuesto ciertos ámbitos de lo cotidiano fuera de las normas impuestas por la sociedad colonizadora.[2] Stefano Varese, por su parte, propone la lengua y lo cotidiano, particularmente en cuanto se expresa un modo de distribución y consumo o, como también lo llama, una forma de despilfarro de los excedentes.[3]

Habría una forma indirecta de constatar que el límite mínimo de cultura propia no ha sido rebasado: la presencia de una identidad social diferenciada (para este caso identidad étnica). En tanto los individuos se identifican como pertenecientes a un mismo y exclusivo grupo, reivindican la existencia de una cultura propia.

9. La cultura propia es el ámbito de la iniciativa, de la creatividad en todos los órdenes de la cultura. La capacidad de respuesta autónoma ante la agresión, la dominación, y también ante la esperanza, radica en la presencia de una cultura propia.

Frente a una presión desproporcionada, en un terreno en donde no se dispone de recursos culturales equiparables, los pueblos recurren frecuentemente a la lucha en un terreno simbólico, aglutinando todas las capacidades de su magra cultura propia (en los movimientos mesiánicos, por ejemplo).

[2] Jean Casimir, *La cultura oprimida*, Editorial Nueva Imagen, México, 1981.

[3] Stefano Varese, "Límites y posibilidades del desarrollo de las etnias indias en el marco del Estado nacional", ponencia presentada en la reunión de expertos sobre Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina, UNESCO-FLACSO, San José, Costa Rica, del 7 a 12 de diciembre de 1981 (mimeografiado).

La creatividad cultural, que está en la base de todo impulso civilizatorio, será mayor y más fecunda entre más amplio y diversificado sea el repertorio de la cultura propia: habrá más opciones reales posibles.

10. ¿Se supone un control democrático de la cultura propia en todos los pueblos colonizados y clases subalternas? No. Puede haber —y de hecho la hay frecuentemente— concentración del poder de decisión en algunos individuos o sectores de los grupos subalternos. En todas las sociedades hay personas o grupos (especialistas, autoridades internas) con capacidad de decisión legitimada al interior del grupo. Se trata de una forma de división social del trabajo, de hecho es una manifestación de cultura propia en tanto constituye mecanismos para ejercer las decisiones sociales. En otros casos, la capacidad de decisión se concentra en capas intermediarias que sirven de articulación entre la sociedad subalterna y la dominante, y actúan de acuerdo con los intereses de esta última y en su propio beneficio. La mediatización es parte del proceso de dominación y contribuye a ensanchar el ámbito de la cultura enajenada. El que una decisión sea "propia" o "ajena" depende de su legitimidad o, en otras palabras, de su grado de consistencia con la cultura propia del grupo. También hay derecho al error.

En una sociedad clasista las decisiones fundamentales están en poder de las clases dominantes, sin embargo, la sociedad en su conjunto tiene cultura propia porque cuenta con vías culturales (en el sentido más amplio de la palabra, es decir, en términos de civilización), propias para resolver los conflictos inherentes al antagonismo de clases interno.

11. Hay diferencias entre una clase subalterna y un pueblo colonizado, ambos en el seno de un mismo Estado, en lo que se refiere a la naturaleza y condición de su cultura propia.

a) Las clases subalterna y dominante forman parte de una sola sociedad, es decir, de un mismo sistema sociocultural. En la sociedad capitalista la clase subalterna sufre la expropiación de una parte del producto de su trabajo (plusvalía) y es marginada en la distribución de los bienes producidos. Hay un proceso concomitante de exclusión de la clase subalterna en las decisiones sobre los elementos culturales en beneficio de la clase dominante y con la participación del Estado. Esta exclusión genera un conflicto: la clase subalterna lucha por mantener el margen de control cultural que posee y, simultáneamente, por ampliar su participación en el ejercicio de las decisiones sobre sus propios elementos culturales y sobre los elementos comunes al conjunto de la sociedad que le han sido expropiados. Pero la lucha se da dentro de un mismo horizonte civilizatorio y los proyectos se plantean como opciones para el conjunto de la sociedad y no exclu-

sivamente para una clase social, aunque dichos proyectos sean diferentes y, en muchos sentidos, opuestos. Los elementos culturales, cuyo control se disputa son, finalmente, los mismos.

b) Un pueblo colonizado posee una cultura diferente de la que posee la sociedad colonizadora. El proceso colonial la habrá mutilado, constreñido, modificado, pero no la habrá hecho desaparecer (si lo hubiera hecho no habría más pueblo colonizado). La cultura autónoma que conserva representa la continuidad histórica (no la permanencia estática, siempre fiel a su espejo mismo) de una cultura diferente, en torno a la cual se organiza un proyecto civilizatorio alternativo para el pueblo colonizado: proyecto de resistencia que se transformará en proyecto de liberación. Los elementos culturales que disputa son los que le han sido enajenados o aquéllos de los cuales necesita apropiarse para hacer viable su proyecto de resistencia/liberación.

c) El pueblo colonizado lucha por su autonomía. La clase subalterna lucha por el poder dentro de la sociedad (cultura, civilización) de la que forma parte. La clase es parte indisoluble de una sociedad mayor, y como clase no tiene proyecto propio al margen de esa sociedad; el pueblo colonizado ha sido incluido transitoriamente en un sistema de dominación y tiene proyecto propio, aunque, por supuesto, su realización implique la transformación de la sociedad en su conjunto.[4]

Clase dominada y pueblo colonizado en una sociedad capitalista comparten la condición de subalternos. Con base en esta situación común coinciden en el interés por transformar el orden de dominación existente que los sojuzga. La transformación del sistema imperante es condición necesaria, pero no suficiente, para liquidar la dominación colonial; ésta puede subsistir —como lo muestra la historia reciente— a pesar de cambios estructurales en la sociedad dominante.[5]

[4] Habría que analizar con detalle ciertas situaciones que no se ajustan estrictamente a este planteamiento, como es el caso del pueblo negro de los Estados Unidos, integrado a partir de etnias, lenguas y culturas distintas entre sí, a las cuales la situación colonial homogeneiza, en tanto colonizadas, y da lugar a un peculiar proceso de etnogénesis, lo que significa también creación de una nueva cultura propia, pero a partir de un origen en el que la condición de clase es el factor determinante, reforzado por la diferencia racial. ¿La cultura de los negros norteamericanos es la cultura diferente de un pueblo colonizado, o es una subcultura de clase —de origen colonial— dentro de la cultura de la sociedad norteamericana?

[5] Me refiero, concretamente, a que los países socialistas pluriétnicos, por lo menos en la práctica del llamado "socialismo realmente existente", no han sido hasta hoy capaces de liquidar las relaciones asimétricas entre los diversos pueblos que los integran. Esto es válido para el caso de Yugoslavia, donde se han llevado a cabo las experiencias más prometedoras en este sentido.

12. Las clases subalternas no poseen una cultura diferente: participan de la cultura general de la sociedad donde se insertan, pero lo hacen en un nivel distinto, ya que las sociedades clasistas y estratificadas presentan desniveles culturales correspondientes a posiciones sociales jerarquizadas. Pero las clases subalternas sí poseen cultura propia, en tanto mantienen y ejercen capacidad de decisión sobre un cierto conjunto de elementos culturales. Es decir: existe una cultura (o, si se prefiere, una subcultura) de clase, como resultado histórico que expresa las condiciones concretas de vida de los miembros de esa clase, sus luchas, proyectos, su historia y también su carácter subalterno. Esa cultura es parte de la cultura de la sociedad en su conjunto, pero no es otra cultura sino una alternativa posible para esa misma sociedad total.

En sociedades clasistas de origen colonial hay una compleja trama de relaciones entre sociedad colonizadora, clase dominante, clases subalternas y pueblos colonizados. El racismo, expresión de una situación colonial no cancelada por la independencia política, mantiene viva una escisión entre sociedad colonizadora y mundo colonizado que se manifiesta, tanto en las formas más brutales de represión como, sutilmente, en las más variadas argumentaciones ideológicas. El traslape de planos de contradicción y líneas de oposición étnicas y de clase produce tendencias sociales frecuentemente ambiguas y variables, inconsistentes.

En términos del análisis del control cultural el problema consistiría en esclarecer cuál es la cultura propia de las diversas unidades sociales que componen el mundo subalterno: pueblos, clases, comunidades. Porque es a partir de esa cultura propia, especialmente del ámbito de la cultura autónoma, como se organiza la visión del mundo (su comprensión y los proyectos para transformarlo) y donde están, en cualquier momento del devenir histórico, los medios y elementos culturales que el mundo subalterno es capaz de poner en juego.

13. La naturaleza de la sociedad capitalista, acentuada por la industrialización, implica un proceso creciente de enajenación e imposición cultural en relación con el mundo subalterno, al que se quiere ver convertido en consumidor de cultura y no en creador de ella. Las tesis de la propaganda consumista, tanto de bienes materiales como de sentimientos e ideologías, tratan de convencer al hombre subalterno de que es cada vez menos capaz de pensar, hacer, querer o soñar por sí mismo; porque otros saben hacer, soñar, querer y pensar mejor que él. La afirmación de la cultura propia es, por eso, un componente central, no sólo de cualquier proyecto democrático sino de toda acción que descanse en la convicción de que los hombres lo son por su capacidad creadora.

IX Cultura de masas vs. culturas particulares

La cultura de masas es portadora de una lógica de homogeneización a escala planetaria que tiende a disolver las originalidades y a reducir las diferencias. En este sentido, viene a complicar y amplificar la dinámica cultural, obligando a todas las demás formas de cultura —de clase, nacionales, locales, etcétera— a redefinirse o a reacomodarse en función de sí.

Por otra parte, aunque el tema de la cultura de masas ha dado origen a una infinidad de estudios de corte "culturológico" o "comunicológico", son contados los estudios que lo abordan desde un ángulo estrictamente sociológico o antropológico. Los textos aquí seleccionados responden a esta última preocupación.

En el primero, Amalia Signorelli insiste en la necesidad de abordar el estudio de la cultura de masas a partir de sus bases estructurales, contra las tesis "culturológicas" en esta materia que terminan naufragando en el idealismo. Dichas bases se reducirían *grosso modo* al proceso de internacionalización de la economía capitalista que tiende a integrar en un único sistema de dominación mundial "todas las realidades socioculturales existentes sean éstas de naturaleza macro o micro".

Jesús Martín Barbero, por su parte, aborda la contraposición entre alta cultura y cultura de masas, por un lado, y entre ésta y las culturas populares, por el otro. En un artículo clásico que condensa las ideas posteriormente desarrolladas en su libro *De los medios a las mediaciones*, este autor nos previene contra la tentación de enfocar unilateralmente la cultura de masas sólo "desde el modelo culto", y propone el camino inverso: "de lo popular a lo masivo". De este modo, descubre que muchos códigos populares, el melodrama, por ejemplo, están en la raíz de la cultura de masas y explican, sin duda, su poder de seducción y su vasta recepción popular.

Por último, debido a que la cultura de masas tiene que ver directamente con la globalización de la cultura, por oposición a las culturas particulares, no podía faltar el tópico globalización y cultura. Hemos seleccionado aquí uno de los mejores trabajos, hasta el presente, dedicados al mismo. Se trata del primer capítulo del libro de John Tomlinson, titulado precisamente *Globalización y cultura*, donde después de esclarecer la noción de globalización, el autor estudia la cultura como una dimensión de la misma.

CULTURA POPULAR Y CULTURA DE MASA, NOTAS PARA UN DEBATE*

En la decorosa sala comedor de una casa de obreros en una ciudad de la Suiza alemana, una calabresa inmigrada ya entrada en años recibe la visita del trabajador social. Para ella, inmigrada en Suiza con el marido desde hace ya muchos años, se trata de una costumbre. Asiste a la conversación el hijo menor de la mujer, de nueve años, aunque sin dejar de mantenerse atento a los programas vespertinos de la televisión. Tras examinar algunas cuestiones prácticas, la conversación (en italiano), gira en torno a la estabilización definitiva de la familia en Suiza y los problemas de integración de sus miembros en la sociedad helvética. Se discuten las dificultades que la inmigrada sigue encontrando todavía, porque, "qué quieres, he nacido calabresa y sigo siendo calabresa".

En cierto momento, al calor de la discusión, ella se dirige al niño y, como queriendo obtener una confirmación de todo lo que está diciendo, le pregunta en dialecto: "Tu chene si"? ("y tú, ¿qué eres?, es decir, ¿de dónde eres?"). "Ich bin amerikan" ("soy americano"), responde el niño sin levantar los ojos del televisor.

El episodio, referido por el trabajador social, es conocidísimo entre quienes se ocupan de la emigración y tiene, sin duda alguna, un carácter emblemático.

Pero tengo la convicción de que ya es hora de cambiar radicalmente la óptica bajo la cual durante años hemos estado mirando esta realidad. Hemos estudiado el desarraigo y la marginación, la desculturización y el imperialismo cultural, y analizado los daños que provocan, las pérdidas, los riesgos y la poca o nula productividad en términos de desarrollo sociocultural; en ocasiones ni siquiera hemos quedado inmunes de veleidades populistas o sentimentales a propósito de culturas negadas y de lenguas cercenadas. Pero, en realidad, el niño de la anécdota es ejemplar de un tipo cultural estadísticamente ya bastante numeroso y destinado a multiplicarse vertiginosamente en los próximos años. Criado en un ambiente de modesto bienestar que también le ofrece alguna garantía para el futuro; ajeno a una tradición que lo vincule de un modo específico al lugar donde vive; escolarizado a niveles cualitativamente mediocres pero familiarizado, aunque sea superficialmente, con más de un código lingüístico; precozmente habituado a la relación con la asistencia pública y sus servicios; en relación simbiótica con los *mass media*, particularmente con la televisión, de la que extrae la parte

*Amalia Signorelli. Ponencia presentada en el Encuentro "Sociedad y Culturas Populares", realizado en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, del 5 al 9 de julio de 1982. Traducción de Gilberto Giménez.

cuantitativa-cualitativamente más relevante de su sistema de significados: tal es el perfil, no por cierto del emigrado tradicional sino del ciudadano del Estado asistencial, portador y partícipe de la cultura de masa. Nos guste o no, es éste, al menos en términos cuantitativos, el sujeto cultural relevante, y hasta diría determinante, de la sociedad moderna en relación con el cual deben ser evaluados nuevamente nuestras categorías de análisis y esquemas interpretativos.

Ahora bien, ¿qué es la cultura de masa? ¿Y qué relación tiene con la cultura popular, con las culturas de clase y con las culturas locales? ¿Cómo se articula la cultura de masa respecto del binomio cultura hegemónica-culturas subalternas?

Son dos las hipótesis de trabajo que circulan, más o menos explícitas y formalizadas, más o menos impregnadas de connotaciones valorativas. La primera, que para entendernos podríamos definir como "pasoliniana", considera a la cultura de masa como responsable del proceso que se ha dado en llamar de "homologación": es decir, de la pérdida progresiva de toda característica distintiva, de toda especificidad o particularidad tradicional; de la cancelación, incluso de la memoria misma, hasta la sustitución completa de los patrimonios culturales tradicionales por una concepción del mundo y de la vida prefabricada e impuesta desde arriba, empobrecedora precisamente por ser homologante, en una palabra, ideológica en el peor sentido del término y, por lo mismo, instrumento de dominación. Los corolarios de este diagnóstico no incitan sólo a emplearse a fondo para recoger y conservar, al menos como documento, lo que de este modo se encuentra brutalmente amenazado; ni sólo conducen al descubrimiento del valor de estos documentos como fuentes para una historia "diferente"; en algunos casos, al partir del diagnóstico del carácter ajeno y enajenante de la cultura de masa, se ha sostenido la necesidad de recuperar la cultura local como base para la reconstitución de una visión del mundo auténtica, autónoma y liberadora.

Sin embargo, la cuestión entera puede trastocarse, invirtiendo incluso sus términos. La cultura local, la tradición y el dialecto pueden ser considerados factores de exclusión, de segregación y de verdadera y propia *ghettización*, ya sea porque su perpetuación en las condiciones actuales no puede producirse sino a costa de una privación cultural global, o porque funcionan para los sujetos, es decir, sus portadores, como signos que provocan la atribución de un estigma destinado a su vez a reforzar y a consolidar la exclusión. La cultura de masa tendría entonces precisamente el mérito de quebrar las fronteras del *ghetto*: no sólo en el sentido banal de una homologación de opiniones y comportamientos, ni en el sentido, ya más sustancioso, de superación de los estigmas, sino en el sentido bastante más sólido de una oferta de informaciones que exigen, a su vez, con-

frontaciones y valoraciones y, por lo tanto, provocan un proceso de transformación cultural, de "concientización" individual o colectiva, hasta convertirse en instrumento necesario, si no suficiente, para liberarse de los *ghettos* de las culturas particulares.

Ninguna de estas dos tesis se presenta como completamente gratuita o desprovista de fundamento, pero ambas se proponen, al menos en estos enunciados simplificados, como "culturológicas" en el sentido negativo del término, es decir, lo que se considera como un deterioro o, viceversa, como un mejoramiento de las condiciones culturales, no se pone en relación con ningún dato que constituya un fundamento estructural para esas mismas dinámicas culturales. Un análisis correcto del proceso que pone en relación a la cultura popular con la cultura de masa, y de los resultados (sean éstos sincréticos, destructivos o transformadores) a los cuales esta relación da lugar, no puede menos que partir del reconocimiento de la base estructural sobre la cual se desarrolla la crisis de las culturas populares tradicionales y la expansión de la cultura de masa.

Los estudios demológicos italianos no están desprovistos del todo de recursos frente a esta tarea. Por el contrario, la reflexión gramsciana, al sustituir el concepto de pueblo-nación por el de pueblo-clases, ha ligado las diferencias culturales con las relaciones entre clases dominantes y clases instrumentales y subalternas, interpretando dichas diferencias precisamente como producto y, al mismo tiempo, como instrumento de la estructura clasista de la sociedad.

Tengo la convicción de que esta conexión postulada por Gramsci entre la estructura clasista de la sociedad moderna y las diferenciaciones culturales, puede constituir una hipótesis válidamente aplicable también al análisis de la sociedad y de la cultura de masa, pero bajo dos condiciones. La primera, revisar críticamente el concepto de clase, la segunda, volver discutir a fondo la dinámica de las relaciones culturales entre las clases, vale decir, el papel de la (de las) culturas(s) en las relaciones de dominación, explotación y alienación y, por tanto, en el conflicto social.

Soy consciente, así lo espero, del alcance de ambos temas de reflexión. Pero su extrema complejidad es a la vez un antídoto contra la presunción y un incentivo para la profundización; y el hecho de que, aunque propuestos bajo formulaciones diferentes, dichos temas se encuentren también hoy en día en el centro del debate de otras muchas disciplinas, constituye la estimulante y consoladora confirmación de que, adentrándose por los senderos de la reflexión demo-etno-antropológica, uno puede toparse no sólo con un pasado por salvar y recuperar sino también con un presente contradictorio y efervescente que afrontar.

Las pocas observaciones siguientes se proponen precisamente encaminar la discusión y profundización de estos temas, y porque tal es su propósito, espero les serán perdonados su carácter aproximativo e incompleto, así como también, en el caso de haberlo logrado, su tono deliberadamente provocador.

Creo que cualquier discurso sobre la relación entre base estructural y culturas debe asumir hoy, como fundamento propio, la constatación de la desaparición definitiva de los grupos humanos aislados o semiaislados. El papel dominante del capital financiero internacional, la planetarización del mercado de trabajo y de la localización de las inversiones, la producción de energía atómica, la electrónica, la informática, las profundas y, en ciertos casos, radicales restructuraciones del ciclo productivo provocadas por las transformaciones tecnológicas, la importancia adquirida por el consumo (o por el control del consumo) respecto de la producción, la industria de la comunicación de masa y, finalmente, las transformaciones de arsenales y estrategias bélicas, son los datos estructurales detrás del proceso de progresiva integración en un único sistema de todas las realidades socioculturales, no importa su naturaleza micro o macro.

Esta progresiva integración no significa ciertamente un proceso de ampliación en la participación paritaria de los diferentes países en los procesos de desarrollo, por el contrario, se trata de un proceso de integración en un sistema de dominación cada vez más centralizado, hasta el punto de que en su vértice sólo hay dos (o quizás tres) polos.

Un dato importante por sus implicaciones, y sobre el cual debería detenerse un poco más la reflexión, es que el sistema mundial de dominación requiere un grado bastante elevado y progresivamente creciente de interdependencia, al menos entre algunos de sus componentes y en algunas escalas de los fenómenos, pero también puede tolerar o incluso necesitar umbrales relativamente muy altos de autonomía de otros componentes o a otras escalas. Por consiguiente, por un lado, dicho sistema tiende progresivamente a intensificar, pero por otro también a articular sus mecanismos de control. Igualmente, en el ámbito de cada país singularmente considerado, el control sobre los diversos niveles de la realidad social puede articularse según modalidades y escalas diferentes, y confiarse a instancias también diferentes, de modo que el grado de integración en el sistema puede ser diferente para cada uno de los ámbitos.

Allí donde la integración, la verticalización y la centralización son indispensables, éstas son impuestas inexorablemente, con dureza y, cuando es necesario, con ferocidad. Pero en otros casos —considérese, por ejemplo, la política de descentralización en todas las escalas y niveles— la diversificación y la autonomía

son reclamadas e incluso estimuladas. De aquí la afirmación mayoritaria de que las diferenciaciones aceptadas y estimuladas por el sistema de masa serían "falsas", frecuentemente en el sentido de "funcionales para la conservación del sistema mismo", o simplemente "aparentes". Este es un punto en el que también vale la pena ahondar. De cualquier modo, sigue en pie el hecho —por lo demás evidente a la observación empírica— de que el proceso de integración de cada uno de los países en el sistema mundial de dominación produce homologación en ciertos ámbitos y a ciertas escalas, pero reproduce antiguas diferencias o produce nuevas diferenciaciones en otros ámbitos determinados y a ciertas otras escalas, en relación con otros factores determinados.

¿Es posible que estas diferenciaciones sean la base estructural sobre la que se constituyen clases o, al menos, categorías sociales nuevas, así como también agrupaciones atípicas respecto de la sociedad industrial "tradicional"? ¿Y es posible que radique en la contradicción entre estímulos a la homologación y demandas de diferenciación, la base de las tensiones y conflictos —atípicos según la teoría clásica, pero cada vez más frecuentes— que caracterizan a la sociedad de masa? ¿Y cuál es el papel de la cultura de masa en los procesos que determinan la emergencia de una estructura social total o parcialmente nueva, y de una nueva forma de conflictualidad?

Si nuestro razonamiento ha sido correcto hasta aquí, entonces el dato inicial del cual hay que partir es constatar que la cultura de masa se desarrolla dentro de una realidad económica y sociopolítica de dominación situada a escala mundial. En otros términos, las dimensiones de masa de la realidad cultural corresponden puntualmente a las dimensiones asumidas por las relaciones estructurales. Lo que nos autoriza a preguntarnos si esta correspondencia de dimensiones no es algo más, es decir, si acaso no es una interdependencia, ¿la cultura podría (y sobre todo debería) no ser de masa en una sociedad de masa? O dicho de otro modo: ¿qué otra cultura podría ser históricamente adecuada y congruente con una sociedad de masa sino una cultura de masa? Por lo demás —permítaseme hacerlo notar de paso— la interdependencia profunda que enlaza entre sí a la cultura y a la sociedad de masa queda demostrada también por la multiplicación de las instancias que unen ambos niveles: la cultura de masa no se produce ni circula sólo por medio de los *mass media* y en la esfera de lo efímero, del *entertainment*.

Hay mucho más. Los sistemas escolares y educativos son "de masa" desde hace tiempo; son de masa los canales de participación política, sean éstos democráticos o totalitarios; también son de masa las organizaciones para la práctica

religiosa; es de masa el modelo de consumo, de masa los valores que orientan las intervenciones de modelación y uso del espacio, del territorio. Pero, nuevamente: ¿cómo podría y por qué debería no ser de masa la cultura de una sociedad de masa?

Creo que el problema es completamente diferente. Si una vez más son verdaderas las afirmaciones de las que hemos partido, la cultura de masa, tal como hoy la conocemos, es una cultura de dominación, es la cultura de una sociedad que, no obstante haber alcanzado una dimensión de masa, no ha eliminado ni mucho menos la explotación y la alienación sino las ha reproducido también a escala de masa.

Por consiguiente, el terreno de análisis más fecundo puede definirse, a mi modo de ver, por medio de una pregunta: respecto de la producción y reproducción de las relaciones de dominación, ¿desempeña la cultura de masa un papel diferente al de las culturas de base, digamos, local o clasista? Claro que esta pregunta presupone dar respuesta a otra que lógicamente le precede: ¿hay un papel específico de la cultura en la producción y reproducción de las relaciones sociales de dominación? Y si es así, ¿en qué consiste este papel específico?

También respecto de estos interrogantes puede resultar todavía útil el marco conceptual construido sobre las categorías gramscianas de cultura hegemónica y culturas subalternas, sistema conceptual del que muchos nos hemos servido en estos años, incluso fuera del ámbito especializado de la antropología. Sin embargo, no creo que esté suficientemente articulado el uso corriente de dicho sistema conceptual. Cultura hegemónica y cultura(s) subalterna(s) suelen definirse generalmente por oposición. Sólo que ésta —fundada no obstante en el sacrosanto principio estructural según el cual es la relación instaurada entre los componentes la que define a estos últimos y no al revés—, permanece luego estática, como pura afirmación de contraposición más que de análisis para una relación específica de interacción entre elementos opuestos.

En efecto, para alcanzar un nivel de especificidad y dinamicidad, la simple constatación de la oposición debería estar precedida por el análisis del modo cultural en que actúa la relación de dominación, del modo cultural en que actúa la oposición hegemonía-subalternidad, en lo que dicho modo tiene de propio, de no reductible a otros niveles ni mecánicamente derivable de otros niveles. En otras palabras: decir que cada cultura es hegemónica o subalterna, no en sí misma sino por la relación que la opone a otra cultura, significa haber enunciado un principio, pero no se explica en qué consiste, de hecho, la hegemonía o la subalternidad cultural. Sin embargo, si no se afronta el problema del papel de la cul-

tura en las relaciones de dominación, no se podrá lograr ni una definición teórica de la dominación cultural ni una identificación empírica de la misma en la investigación de campo. Sólo se dispone en este caso de un criterio espurio del tipo *cuius regio, eius religio*: una cultura es dominante en cuanto es cultura de las clases dominantes, y subalterna en cuanto es cultura de las clases subalternas. Es dominante la cultura de los colonizadores, es subalterna la cultura de los colonizados, es dominante la cultura de los burgueses, y es subalterna la de los campesinos (raras veces se habla de los obreros), y así por el estilo.

Pero esta atribución mecánica, esta correspondencia postulada, por así decirlo, de oficio, encuentra serias dificultades para dar cuenta de las situaciones concretas en donde la cultura de los dominantes y la cultura de los dominados entran en relación. Y con mayor razón en los casos —cada vez más frecuentes en la sociedad de masas— en donde la pertenencia de clase o de categoría social tiende a tornarse cada vez más "equívoca". En la práctica, la situaciones concretas se reparten en dos categorías: situaciones en donde los contenidos culturales (creencias, conocimientos, valores, normas, códigos simbólicos), cuyos portadores son los dominantes, son distintos de los contenidos culturales, cuyos portadores son los dominados; y situaciones en donde los contenidos culturales son total o parcialmente idénticos. En el primer caso, se atribuye a la diversidad un valor de oposición (de "resistencia", según otros estudios) implícita y mecánica, o explícita; consciente o inconsciente, rígida o flexible, etcétera. En el segundo caso, se tiende a interpretar la uniformidad de los contenidos culturales como signo de una sumisión ya acaecida, impuesta por medio de intervenciones de violencia desculturizante y de manipulación aculturadora. Y como en el régimen de cultura de masa los contenidos tienden a hacerse semejantes, he aquí que la cultura de masa se convierte en la cultura opresiva por excelencia.

Pero hay muchas cosas fuera de este esquema: por ejemplo, la posibilidad de que la uniformidad cultural no sea necesariamente signo de sumisión, o de que la diferencia no sea necesariamente signo de oposición, ni siquiera potencial. Ya se ha visto cómo el sistema planetario puede incluso estimular las diferenciaciones. Aún más, con frecuencia se olvida un dato (nada nuevo, sin embargo, en el sentido de que no es propio exclusivamente de la dominación cultural): quienes en una sociedad determinada ejercen la dominación al controlar los recursos cruciales, tratan de imponer no ya, como muchas veces se afirma erróneamente, la propia cultura, sino la propia dominación cultural. Esto significa que la materia a trasmitir o a imponer en el curso del proceso de homologación, ya no es el sistema cognoscitivo-valorativo y simbólico de los grupos dominantes sino aquella

parte o aquellas partes del mismo —o incluso conocimientos, valores y códigos que no son parte integrante de la cultura de las clases dominantes— indispensables para la integración en el sistema de dominación de los sujetos a quienes se quiere someter: conocimientos necesarios para desempeñar cierto papel en el ciclo productivo o de consumo (incluyendo aquí la producción para el consumo de información); valores que legitiman la organización social existente y, por así decirlo, "explican" por qué cada quién ocupa el puesto que de hecho ocupa. Por consiguiente, el proceso de homologación no consiste tanto en hacer que los dominados se asemejen a los dominantes, sino en todo caso en hacer que los dominados se conformen, al menos tendencialmente, a uno o más tipos culturales ideales, como miembro del sistema social, perfectamente integrado en este sistema y en condiciones de desempeñar el papel asignado de la manera más adecuada para la reproducción del mismo.

Más aún, no está claro si por la violencia desculturizante deben atenderse los efectos secundarios, y tal vez no intencionales, de violencias físicas, psicológicas, económicas, sociales o políticas; o este otro efecto mucho más específico, el marasmo cultural, provocado por el desmoronamiento o la desestructuración de un universo de significados. Se sabe que ambos procesos se presentan frecuentemente juntos y tienden a reforzarse mutuamente, pero muchos ejemplos demuestran cómo la violencia no-cultural puede consolidar, en cambio, un universo cultural; cómo el marasmo cultural puede ser inducido sin violencia alguna; y cómo, finalmente, la misma violencia cultural provocada en cierto contexto por el marasmo, en otro contexto puede generar una consolidación cultural. ¿Qué es, entonces, la violencia cultural? ¿Y qué "características" de la "víctima", por así decirlo, la tornan eficaz o, por el contrario, la nulifican?

En cuanto al concepto de manipulación, su uso generalizado finaliza cuando se representa a los dominantes como una astuta camarilla de persuasores ocultos, y a los dominados como un rebaño obtuso, torpe y pasivo. Pero si luego se quiere entender por manipulación el proceso de producción de lo que en otro contexto suele llamarse "falsa conciencia", es decir, el proceso a través del cual los sujetos sociales individuales o colectivos son inducidos a juzgar la realidad no según su propia conveniencia sino según la de quien logra imponer los términos o las categorías del juicio, entonces se plantean nuevos y no pequeños problemas: ¿sobre qué se funda el poder de imponer las categorías del juicio? Y por contraste, ¿de dónde surge el desfase entre intereses y valores, la no inmediata coincidencia entre la condición objetiva de los sujetos sociales y su cultura, entre la posición que cada sujeto social ocupa en los procesos de produc-

ción y la conciencia social de la cual es portador? En resumen, ¿de dónde nace la falsa conciencia?

Aún más: no hay duda —y todas las investigaciones sobre los procesos de aculturación así lo atestiguan— de que raras veces, o quizás nunca, lo "nuevo" llega a suplantar radicalmente a lo "viejo", sin que este último ejerza alguna influencia sobre los procesos de asimilación de lo nuevo. Esta constatación sugiere dos temas de reflexión.

¿La cultura de masa está en condiciones de operar realmente —en virtud de sus características que, sin embargo, deberían ser indagadas e ilustradas en conjunto— esa "limpieza total" de toda tradición, cualquiera que ésta sea, de modo de verificar siempre, cualquiera sea el contexto en donde dicha cultura de masa vaya a incidir, una sustitución total de la tradición cultural por estos contenidos nuevos, estandarizados y uniformes? En este caso, tendríamos realmente un proceso de homologación total y radical que, sin embargo, si se probara que se produce efectivamente, plantearía, por así decirlo, el problema de las cualidades, es decir, de aquello que hace posible a la cultura de masa sustituir radicalmente a cualquier otra cultura.

Si se admite, en cambio, que las tradiciones son capaces de oponer alguna resistencia al embate de la cultura de masa, entonces se plantea la exigencia de reasumir críticamente el concepto mismo de tradiciones. La cultura de masa embiste con la misma violencia y con el mismo potencial homologador a las culturas y subculturas de cada sociedad: ya no es sólo el patrimonio cultural campesino lo que debe ser considerado como una tradición amenazada de aniquilamiento (o capaz de resistencia) sino toda realidad cultural —cualquiera que ésta sea— que posea rasgos de especificidad. La investigación antropológica británica, por ejemplo, ha descrito bastante bien el caso de una cultura obrera ya consolidada mucho antes de la difusión de la cultura de masa, pero que hoy se encuentra en crisis, es decir, "amenazada" de homologación.

Para atenernos a la situación italiana, es posible detectar a partir de la estratificación de clase, tomando en cuenta ulteriores articulaciones de carácter local, un número bastante conspicuo de culturas "tradicionales", si retrocedemos en el tiempo hasta el fin de la Primera Guerra Mundial y, por muchas otras razones, todavía hasta el fin de la Segunda. En efecto, existe una tradición más propiamente campesina, diferenciada regionalmente, pero existe también una tradición, que yo llamaría "rural", no campesina, esto es, propia de un pequeño sector semiburgués de ambiente rural, así como de un sector de propietarios rurales, todos ellos también diferenciados regionalmente; existe una tradición urbana po-

pular, pero no proletaria, absolutamente mayoritaria y muy característica de ciudades como Nápoles y Roma; existe también una tradición urbano-proletaria, esto es, una cultura obrera propiamente dicha, en los centros de larga tradición industrial; y existe, por último, una tradición urbano-burguesa con todas sus variantes externas, locales e internas, desde el trabajador dependiente hasta el pequeño burgués, el comerciante, el gran empresario, el profesionista y el rentista pequeño, mediano o grande. Cada una de estas tradiciones se ha encontrado de golpe frente a todas las demás, en virtud de los procesos de conurbación, y se encuentra también sometida, junto a todas las demás, a los procesos de masificación y de homologación. ¿Con qué resultados?

Si no es válida la hipótesis de la sustitución integral de toda cultura particular por la cultura de masa, entonces se plantea la tarea de verificar uno a uno los procesos que se desencadenan, y de averiguar sobre todo cuáles son los factores que determinan dinámicas diferenciadas de sincretización. Un mapa de las resistencias, de las transformaciones o de los sincretismos de las culturas frente al embate de la cultura de masa, se puede construir según criterios de clase, histórico-sociales o territoriales: ¿en qué caso tendría mayor veracidad?

Se podrían plantear también otras hipótesis. Quizás la homologación que se encuentra en acción sea efectivamente férrea, pero no concierne tanto a los contenidos (conocimientos y valores), como a la estructura cultural: es decir, la homologación sería entonces la presión ejercida con el fin de que ciertas modalidades de categorización y determinados esquemas interpretativos se tornen universales, independientemente de la persistente diferencia entre las experiencias que se categorizan. Pero en el caso de que esta hipótesis fuera verdadera, se plantearía otro interrogante. Recordemos que para Gramsci los caracteres distintivos de la cultura de las clases subalternas radican en su capacidad de fragmentación, en la incoherencia, en la "no estructura" del *aglomerado indigesto*. Pero, ¿podría ejercerse también la dominación cultural a través de la imposición de una categorización rígida, estructurada y completamente explícita? Entonces, no sería obligatorio ni necesario identificar siempre y en todos los casos la subalternidad cultural por medio de aquellas características de no-organicidad y de incongruencia. ¿Pero qué es entonces lo que nos permite definirla como tal en una sociedad de masa?

Memoria narrativa e industria cultural*

Introducción: de lo popular a lo masivo

Para que lo siguiente adquiera su sentido, es necesario ubicarlo, así sea de manera esquemática, en la investigación de la que forma parte. Investigación sobre "lo popular y lo masivo" a la que llegué empujado por la necesidad de dos desplazamientos que señalan en el terreno de la teoría los cambios que se viven en lo político.

El primero: la cultura de masa no se identifica ni puede ser reducida a lo que pasa en o por los medios masivos. La cultura de masa, como afirma Rositi,[1] no es sólo un conjunto de objetos sino un "principio de comprensión" de nuevos modelos de comportamiento, es decir, un modelo cultural. Lo cual implica que lo que pasa en los medios no puede comprenderse fuera de su relación con las mediaciones sociales, con los "mediadores", en el sentido que los define Martín Serrano,[2] y con los diferentes contextos culturales —religioso, escolar, familiar, etcétera— desde los que o en contraste con los cuales viven esa cultura los grupos e individuos.

El segundo: la mayoría de las investigaciones que estudian la cultura de masa enfocan a ésta desde el modelo culto, no sólo en cuanto experiencia vital y estética de la que parte el investigador, sino, y sobre todo, definen la cultura de masa identificándola con procesos de vulgarización y abaratamiento, de envilecimiento y decadencia de la cultura "culta". En esa dirección, operaciones de sentido como la predominancia de la intriga o la velocidad de un relato y, en términos generales, la repetición o el esquematismo, son descalificadas *a priori* como recursos de simplificación, de facilismo, que remitirían en última instancia a las presiones de los formatos tecnológicos y a las estratagemas comerciales.

*Jesús Martín Barbero, "Memoria narrativa e industria cultural", en *Comunicación y Cultura*, número 10, agosto de 1983, pp. 59-73. Presentación sintética en forma de proyecto de investigación de los temas que pocos años después el autor desarrollaría extensamente en su libro *De los medios a las mediaciones* (1987); quinta edición publicada en 1998; Convenio Andrés Bello, de Bogotá y Editorial Gustavo Gili, de Barcelona. Ver particularmente la segunda parte, "Del folklore a lo popular", y la tercera, "Los métodos: de los medios a las mediaciones".

[1] F. Rositi, *Historia y teoría de la cultura de masas*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1980, p. 28 y ss.

[2] M. Martín Serrano, *La mediación social*, Ramón Akal, Madrid, 1977. Y del mismo autor: "Nuevos métodos para la investigación de la estructura y la dinámica de la enculturización", en *Revista de la Opinión Pública*, núm. 37, Madrid, 1974.

No se trata de desconocer la realidad de esas presiones y estratagemas. Se trata del "lugar" desde el cual son miradas y del sentido que entonces adquieren. Es lo que se plantean Mattelart y Piemne al preguntarse en un libro reciente, "en qué medida la cultura de masas no ha sido atacada por Adorno y Horkeimer porque su proceso de fabricación atentaba contra una cierta sacralización del arte".[3]

Es decir, que mirada desde el modelo culto, la cultura de masa tiende a ser vista únicamente como el resultado del proceso de industrialización mercantil —ya sea en su versión economicista o tecnologista— impidiendo así comprender y plantearse los efectos estructurales del capitalismo sobre la cultura.

Para dar cuenta de esto último, se hace necesario el segundo desplazamiento: investigar la cultura de masa desde el otro modelo, el popular. Lo cual no tiene nada que ver con la añoranza y la tendencia a recuperar un modelo de comunicación interpersonal para hacer frente, ilusoriamente, a la complejidad tecnológica y a la abstracción de la comunicación masiva. Lo que se pretende con este segundo desplazamiento es un análisis de los conflictos que articula la cultura. Ya que mirada desde lo popular, la cultura masiva deja al descubierto su carácter de cultura de clase, eso precisamente que tiene por función negar. Y ello porque la cultura popular no puede definirse en ningún sentido, ni como aquella que producen, consumen, o de la que se alimentan las clases populares, fuera de procesos de dominación, de los conflictos y de las contradicciones que esa dominación moviliza. La cultura "culta" tiene una acendrada vocación por pensarse como "la cultura". La popular, en cambio, "no puede ser nombrada sin nombrar a la vez aquella que la niega y frente a la cual se afirma a través de una lucha desigual y con frecuencia ambigua".[4]

A partir de ahí se abren tres pistas, tres líneas de investigación a trabajar, complementaria y no separadamente.

1. De lo popular a lo masivo: dirección que no puede seguirse, excepto históricamente, ya que frente a todas las nostalgias por lo "auténticamente popular", lo masivo no es algo completamente exterior, algo que venga a invadir y corromper a lo popular desde fuera, sino el desarrollo de ciertas virtualidades ya inscritas en la cultura popular del siglo XIX. La cultura de masa no aparece de golpe, como un corte que permita enfrentarla sin más a la popular. Lo masivo se ha gestado lentamente desde lo popular. Sólo un enorme estrabismo histórico, sólo un

[3] A. Mattelart y J. M. Piemme, *La televisión alternativa*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1981.

[4] J. Martín Barbero, "Prácticas de comunicación en la cultura popular", en *Comunicación alternativa y cambio social*, UNAM, México, 1981.

profundo etnocentrismo de clase (Bourdieu) que se niega a nombrar lo popular como cultura, ha podido llevar a no ver en la cultura masiva más que un proceso de vulgarización, la decadencia de la cultura "culta".

Y ese etnocentrismo no es una enfermedad exclusiva de la derecha, desde él trabajan muchos de los análisis críticos. Pero la historia es otra porque en el terreno cultural la masificación consiste en el proceso de inversión de sentido mediante el cual pasa a llamarse popular, en el siglo XIX, la cultura producida industrialmente para el consumo de las masas. Esto es, en el momento histórico en el cual la cultura popular apunta —como lo hemos mostrado en otra parte—[5] a su constitución en cultura de clase, esa misma cultura va a ser minada desde dentro, hecha imposible y transformada en cultura de masa. Pero a su vez, esa inversión sólo será posible por la cercanía que en el siglo XIX guarda aún la masa con "las masas", de manera que la nueva cultura popular-masiva se constituye activando ciertas señas de identidad de la vieja cultura y neutralizando o deformando otras.

2. De lo masivo a lo popular: para investigar en primer lugar la negación, esto es, la cultura de masa en cuanto negación de los conflictos a través de los cuales las clases populares construyen su identidad. Investigación, entonces, de los dispositivos de masificación: de despolitización y control, de desmovilización. Y en segundo, la mediación, esto es, las operaciones mediante las cuales lo masivo recupera y se apoya sobre lo popular. Investigación, entonces, de la presencia en la cultura masiva de códigos populares de percepción y reconocimiento, de elementos de su memoria narrativa e iconográfica. Mirados desde ahí, la repetición o el esquematismo adquieren un sentido nada simplificador ni degradante porque nos remiten y nos hablan de un modo de comunicación —otro— sencillamente diferente al de la cultura letrada, no sólo el de las masas campesinas sino el de las masas urbanas que aprendieron a leer pero no a "escribir", y para las cuales un libro es siempre una experiencia o una "historia", nunca un "texto", ni siquiera una información; para las cuales una fotografía o una película no habla nunca de planos ni de composición sino de lo que representa y del recuerdo; para las cuales el arte comunica siempre y sin mediaciones con la vida.

3. Los usos populares de lo masivo: aquella dirección hacia donde apuntan las preguntas sobre qué hacen las clases populares con lo que ven, creen, compran o leen. Frente a las mediciones de audiencia y las encuestas de mercado que se agotan en el análisis de la reacción de la respuesta al estímulo, y contra la ideo-

[5] J. Martín Barbero, *Apuntes para una historia de las matrices culturales de la massmediación*, p. 16 y ss.

logía del consumo-receptáculo y la pasividad, se trata de investigar la actividad en los usos que ejercen los diferentes grupos —lo popular tampoco es homogéneo, también es plural— sobre lo que consumen, sus gramáticas de recepción, de decodificación. Porque si el producto o la pauta de consumo es el punto de llegada de un proceso de producción, es también el punto de partida y la materia prima de otro proceso de producción, silencioso y disperso, oculto en el proceso de utilización.

Así, la utilización que los grupos indígenas y campesinos de este continente han hecho y siguen haciendo de los ritos religiosos impuestos por los colonizadores, en la cual esos ritos no son rechazados sino subvertidos al utilizarlos para fines y en función de referencias extrañas al sistema del que procedían. O la manera como los pobladores iniciales de Guatavita —un pueblo construido cerca de Bogotá para albergar a los habitantes de otro, destruido para construir una represa— redistribuyeron el sentido y la función de los espacios de la casa, de los instrumentos de higiene, etcétera. En última instancia se trataría de investigar lo que M. de Certeau[6] ha llamado las "tácticas" que, por oposición a las "estrategias" del fuerte, definen las astucias, las estratagemas, el ingenio del débil. Descubrir esos procedimientos en donde se encarna otra lógica de la acción: la resistencia y la réplica a la dominación.

El relato popular: un modo de acceso a la otra cultura

Comencemos por poner esto en claro: al estudiar relatos populares, lo que estamos investigando, o mejor, el "lugar" desde donde investigamos, no es la literatura sino la cultura. Y esto no por una arbitraria opción del investigador sino por exigencias del objeto. Es otro el funcionamiento popular del relato, mucho más cerca de la vida que del arte, o de un arte, sí, pero transitivo, en continuidad con la vida. Y ello por punta y punta, ya que se trata del discurso que articula la memoria del grupo y en donde se dicen las prácticas. Un modo de decir que no sólo habla de, sino que materializa maneras de hacer.[7]

Vamos, pues, a estudiar algunos rasgos claves de los modos de narrar en la cultura no letrada. Y esa denominación en negativo, que después explicitaremos también en positivo, señala la imposibilidad de definir esa cultura fuera de los conflictos desde los cuales construye su identidad. Esto no debe confundirse

[6] M. De Certeau, *L'invention du quotidien*, Union Générale d'Éditions, 1980, p. 75 y ss.
[7] M. De Certeau, *op. cit.*, pp. 150-167.

con la tendencia a negarle a las clases populares una identidad cultural, pues, como advierte Bourdieu, "la tentación de prestar la coherencia de una estética sistemática a las tomas de posición estéticas de las clases populares no es menos peligrosa que la inclinación a dejarse imponer, sin darse cuenta, la representación estrictamente negativa de la visión popular que está en el fondo de toda estética culta".[8]

No letrada significa, entonces, una cultura cuyos relatos no viven en, ni del libro, viven en la canción y el refrán, en las historias que se cuentan de boca en boca, en los cuentos y chistes, en el albur y los proverbios. De manera que, incluso cuando esos relatos se ponen por escrito, no gozan nunca del estatus social del libro. Las coplas de ciego, los pliegos de cordel, el folletín y la novela por entregas materializan, tanto en su forma de impresión como de circulación y consumo, ese otro modo de existencia del relato popular: algo toscamente impreso y en papel periódico, que no se adquiere en las librerías sino en la calle o el mercado —o como llegaban los almanaques y los librillos de devoción o de recetas medicinales durante siglos a los pueblos, en la bolsa del buhonero, en donde iban también cordones y agujas, ungüentos y ciertos aperos de trabajo— y que una vez leído sirve para otros usos cotidianos. Aún hoy, cuando las clases populares compran libros, no lo hacen nunca en librerías sino en quioscos callejeros o tiendas de barrio. Y el modo de adquisición tiene mucho que ver con las formas de uso.

Mirada desde sus modos de narrar, la cultura popular sigue siendo la de quienes apenas saben leer, leen muy poco y no saben escribir. Pregunten a un campesino por el mundo en que hace su vida y podrán constatar no sólo la riqueza y la precisión de su vocabulario sino la expresividad de su saber "contar". Pero pídanle que lo escriba y verán su mudez. Lo cual nos plantea, en positivo, la otra cara, la de la persistencia de los dispositivos de la cultura oral en cuanto dispositivos de enunciación de lo popular, tanto en los modos de narrar como de leer.

[8] P. Bourdieu, *La distinction-Critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, París, 1970, p. 33

Otro modo de narrar

> *No venir de la tradición oral (ni ir a ella) es lo que aparta a la novela de todas las otras formas restantes de literatura en prosa —fábula, leyenda, incluso narraciones cortas. Pero la aparta sobre todo de lo que es narrar. El narrador toma lo que narra de la experiencia, de la propia o de la que le han relatado. Y a su vez la convierte en experiencia de los que escuchan su historia. El novelista en cambio se mantiene aparte.*
>
> W. BENJAMIN

Observado desde la crítica culta, el relato popular es reducido a su "fórmula", a su agotamiento en el esquematismo, repetición y transparencia de convenciones. Del otro lado, los estudiosos del folklore nos tienden otra trampa: el descubrimiento de lo primitivo y la pureza de las formas, lo popular como lo aún no corrompido. Frente a esas dos posiciones, la pista que trabajo surge de la convergencia de dos propuestas muy distintas: la de un investigador de la cultura de masa en los años cincuenta, R. Hoggart, que al estudiar la canción popular definió las "convenciones" como "lo que permite la relación de la experiencia con los arquetipos"[9], y la de M. Bajtín, quien descubrió en la fiesta popular todas las señas de otro modo de comunicación.[10]

Desde esa convergencia, analizar relatos es estudiar procesos de comunicación que no se agotan en los dispositivos tecnológicos porque remiten desde ahí mismo a la economía del imaginario colectivo.

La primera oposición que permite caracterizar el relato popular es la indicada por la cita de Benjamin: frente a la novela y su textualidad intransitiva, la narración popular es siempre un "contar a". Recitado o leído en voz alta, el relato popular se realiza siempre en un acto de comunicación, en la puesta en común de una memoria que fusiona experiencia y modo de contarla. Porque no se trata sólo de una memoria de los hechos sino también de los gestos. Al igual que un chiste, no está hecho sólo de palabras sino de tonos y gestos, de pausas y complicidad, y cuya posibilidad de ser asumido por el auditorio y vuelto a contar, es dejarse memorizar. Pero hoy está a la baja la memoria: desvalorizada por los pro-

[9] R. Hoggart, *The Uses of Literacy,* Penguin, Londres, 1972, p.161.

[10] M. Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento,* Seix-Barral, Barcelona, 1974, p. 177 y ss.

fesores, la incesante innovación de noticias y de objetos la hace imposible, y la cibernetización que nos acosa parecería hacerla definitivamente innecesaria.

Esto torna más difícil de comprender ese funcionamiento paradójico de la narración popular, en donde la calidad de la comunicación está en proporción inversa a la cantidad de información. Y es que la dialéctica de la memoria se resiste a dejarse pensar con las categorías de la informática o del análisis literario. La repetición convive aquí con la innovación, ya que ésta la pone siempre en la situación desde la cual se cuenta la historia, de forma que el relato vive de sus transformaciones, de su fidelidad, no a las palabras siempre porosas del contexto sino al sentido y su moral.

La otra oposición fundamental es la que traza el relato "de género" frente al "de autor". He ahí una categoría básica para investigar lo popular y lo que de esto sobrevive aún en lo masivo.[11]

No me refiero a la categoría literaria de género sino a un concepto a situar en la antropología o en la sociología de la cultura, es decir, al funcionamiento social de los relatos, funcionamiento diferencial y diferenciador, cultural y socialmente discriminatorio que atraviesa tanto las condiciones de producción como de consumo. Los géneros son un dispositivo por excelencia de lo popular, ya que no son sólo modos de escritura sino también de lectura: un "lugar" desde donde se lee y se mira, se descifra y comprende el sentido de un relato. Por ahí pasa una demarcación cultural importante porque mientras el discurso culto hace estallar los géneros, es en el popular-masivo donde éstos siguen viviendo y cumpliendo su rol: articular la cotidianidad con los arquetipos.

Decir relatos "de género" es plantearse como objeto preciso de estudio la pluridimensionalidad de los dispositivos, esto es, las mediaciones materiales y expresivas a través de las cuales los procesos de reconocimiento se insertan en los de producción e inscriben su huella en la estructura misma del narrar. Así, la velocidad de la intriga —la cantidad desmesurada de aventuras— en su relación con la prioridad de la acción sobre lo psicológico, la repetición en su relación con la constitución de la memoria del grupo, el esquematismo y el ritmo en su relación con los arquetipos y procesos de identificación.

[11] Sobre el concepto de "género" como unidad de análisis en la cultura masas, véase, P. Fabbri, "Le comunicazioni di massa in Italia: sguardo semiotico e melocchio della sociologia", en *Versus* 5-2, 1973. Sobre los "géneros" en las culturas populares, véase, núm. 19 de *Poétique*, 1974 (monográfico).

Otro modo de leer

Plantearse la existencia de diferentes modos de leer choca hoy con dificultades de base. Está aún por hacerse una historia social de la lectura que imbrique, a su vez, una historia de las formas de leer y la tipología de los públicos.[12]

Y necesitaríamos, además, replantear por completo las teorías de la recepción, tanto la funcionalista como la crítico-negativa. Porque ambas prolongan, cada cual a su manera, una larga y pertinaz tradición que arranca de la concepción "ilustrada" del proceso educativo, y según la cual ese proceso discurre de un polo activo detentador del saber, la élite, el intelectual, hacia un polo pasivo e ignorante, el pueblo, la masa, con la consiguiente división tajante e inapelable entre la esfera de producción, la creatividad y la actividad, por un lado, y la del consumo, pasividad y conformismo, por otro. Las mutaciones que han hecho posible pasar de la vieja "escuela" a los modernos medios, no han cuestionado en absoluto el postulado de la pasividad del consumo. Una vez más, la posibilidad de romper con la lógica de esa concepción implica desplazarse del espacio teórico-político en donde se origina. Ese desplazamiento nos permite, por el momento, vislumbrar al menos tres rasgos diferenciales de la lectura popular.

En primer lugar la lectura colectiva. Cuando los historiadores se han acercado al hecho de la lectura popular, resultan casi siempre desconcertados: ¿cómo es posible hablar de lectores en las clases populares de los siglos XVIII o XIX, si sólo una minoría pequeñísima sabía leer, es decir, firmar, y si los salarios de una semana apenas daban para un pliego de cordel?[13]

La pregunta expone claramente los prejuicios, confundir lectura con escritura, y, sobre todo, pensar la lectura desde la imagen del individuo encerrado con su libro. Ignoran que desde los testimonios de *Don Quijote* ("porque cuando es tiempo de la siega se recogen aquí las fiestas muchos segadores, y siempre hay alguno que sabe leer, el cual coge uno de estos libros en las manos, y rodeámonos dél más de treinta, estámosle escuchando con tanto gusto que nos quita mil ca-

[12] Algunos intentos en esa dirección, son los realizados por N. Rubin, "La lectura", en R. Escarpit y otros, "Hacia una sociología del hecho literario", en *Cuadernos para el Diálogo*, Madrid, 1974, pp. 221-242; J. J. Darmon, "Lecture rurale et lecture urbaine", en *Le roman feuilleton, Revue Europe*, París, 1974.

[13] Sobre la necesidad de replantear esa pregunta, véase, N. Salomon, "Algunos problemas de sociología en las literaturas de lengua española", en *Creación y público en la literatura española*, pp. 15-40.

nas", dice el ventero a propósito de las novelas de caballería en el capítulo XXII de la primera parte), y de la institución popular por antonomasia, las veladas en las culturas campesinas, hasta los labriegos anarquistas que compraban el periódico aun sin saber leer para que alguien lo leyese a su familia en la Andalucía de mediados del XIX, la lectura en las clases populares ha sido siempre predominantemente colectiva, esto es, en voz alta y con el ritmo que le marca el grupo a la lectura. Lo leído funciona no como punto de llegada y de cierre del sentido, sino al contrario, como punto de partida, de reconocimiento y puesta en marcha de la memoria colectiva, que acaba rescribiendo el texto, reinventándolo al utilizarlo para hablar y festejar cosas distintas de las que hablaba, o de las mismas, pero con sentidos profundamente diferentes.

Conste que no estoy haciendo teoría sino transcribiendo el recuerdo de una experiencia: la lectura de los relatos de la guerra en las veladas de invierno en un pueblito castellano.

En segundo lugar lectura expresiva. Esto es, una lectura que implica a los lectores en cuanto sujetos sin vergüenza de expresar las emociones que suscita la lectura, su exaltación o aburrimiento. Leer, para los habitantes de la cultura oral —no letrada— es escuchar, pero esa escucha es sonora. Como la de los públicos populares en el teatro y aún hoy en los cines de barrio, con sus aplausos y silbidos, sollozos y carcajadas que tanto disgustan al público culto y educado, tan cuidadoso de controlar-ocultar sus emociones. Digamos de una vez que esa expresividad revela, manifiesta, aun a pesar de todos los peligros de la identificación denunciados por Brecht, la marca más fuertemente diferenciadora de la estética popular frente a la culta, frente a su seriedad y su negación al goce en el que todas las estéticas aristocráticas han visto siempre algo sospechoso. Es más, para Adorno y demás compañeros de la Escuela de Frankfurt, la verdadera lectura empieza allí donde termina el goce.[14] Quizá esa negatividad tenga no poco que ver con su pesimismo apocalíptico y su incapacidad para atisbar las contradicciones que atraviesan la cultura de masa.

En tercer lugar lectura oblicua, desviada. Lectura cuya gramática es muchas veces otra, diferente a la gramática de producción. Si la autonomía del texto es ilusoria, vista desde las condiciones de producción, lo es igualmente desde las condiciones de lectura. Sólo los prejuicios de clase pueden negarle a los códigos

[14] A este propósito, H.R. Jauss, "Pequeña apología de la experiencia estética", en *Revista ECO*, núm. 224, Bogotá, junio de 1980, pp. 217-256. Véase, también M. Dufrenne, *L'art masse existe-t-il?*, en *L'art de masse n'existe pas*, pp. 9-50.

populares de percepción la capacidad de apropiarse de lo que leen. Así, por ejemplo, la lectura que las clases populares francesas hicieron de *Los misterios de París*, transformando el folletín de Sue en agente de una toma de conciencia al activar las señas de reconocimiento allí expuestas.[15]

O la lectura que hacían los campesinos andaluces o sicilianos del XIX sobre los relatos de bandoleros, lectura performativa que obligó más de una vez a bandoleros a sueldo de los patrones, a ponerse del lado de los campesinos pobres.[16]

O la lectura que las masas nordestinas en el Brasil hacen de los "relatos de milagros", al resemantizarlos desde la no coincidencia del hecho y del sentido y, por tanto, como irrupción de lo imposible-posible frente al chato realismo de los periódicos.[17]

O la lectura, en fin, que hoy hacen las clases populares sobre lo que les ofrece la radio o la TV, dando lugar a una multitud de formas de resistencia y reapropiación.

Claves para reconocer el melodrama

El gusto nacional, es decir, la cultura nacional, es el melodrama.
A. GRAMSCI

El melodrama, esa clave del entendimiento familiar de la realidad.
C. MONSIVÁIS

De los géneros populares ningún otro ha cuajado en América Latina como el melodrama. Ni el de terror —y no es que falten motivos— ni el de aventuras o el cómico han logrado una extensión y profundidad comparables con la del melodrama. Como si en ese "género" se encontrara el molde más ajustado para decir el modo de ver y de sentir de nuestra gente. Más allá de tantas lecturas ideológicas estrechas, pero también más allá de modas y *revivals* para intelectuales, el me-

[15] Dos estudios tienen en cuenta esa lectura: U. Eco, *Socialismo y consolación*, Barcelona, 1974, J.L. Bory, *Eugène Sue, dandy mais socialiste*, París, 1973.

[16] Véase en E.J. Hobsbawn, *Rebeldes primitivos*, Editorial Ariel, Barcelona, 1974, el capítulo dedicado al "bandolero social", pp. 27-55.

[17] Sobre esa lectura, véase, M. De Certeau, *Un "art" brésilien*, en *op. cit.*, pp. 56-60.

lodrama ha sido y sigue siendo un terreno fundamental para estudiar la contradictoria realidad y la "no contemporaneidad entre los productos culturales que se consumen y el espacio social y cultural desde el que esos productos son consumidos, mirados o leídos por las clases populares en América Latina".[18]

En forma de tango o de telenovela, de "cine mexicano" o consultorio radial, el melodrama trabaja una veta profunda del imaginario colectivo y no hay acceso posible a la memoria histórica que no pase por ese imaginario.

Además de esa razón "familiar", la importancia del melodrama es también teórica y se apoya en el hecho de que quizá en ninguna otra producción cultural sea tan visible, es decir, observable y analizable, la "inversión de sentido" que está en el origen de la cultura de masa, de su gestación, minando desde dentro los dispositivos de enunciación de la cultura popular.

Porque históricamente en el melodrama —hablo del melodrama-teatro de 1800 en Inglaterra y sobre todo en Francia, verdadero punto de arranque del melodrama, espectáculo popular nacido por un decreto de la Revolución francesa, mediante el cual se levanta la prohibición que pesaba contra los teatros populares, y encuentra su paradigma en una obra de Gilbert de Pixecourt, *Celina o el hijo del misterio*—[19] se fusionan por primera vez la memoria narrativa y la gestual, las dos grandes tradiciones populares: la de los relatos, fincada en los romances y coplas de ciego, de la literatura de corcel y las narraciones de terror de la novela gótica, por un lado, y la de los espectáculos populares surgida de la pantomima y el circo, del teatro de feria y los ritos de fiesta, por el otro. Pero si el melodrama es el punto de llegada y fijación de la memoria popular narrativa y escénica, es también ya, en el melo-teatro de 1800, el lugar de emergencia de lo masivo. De manera que del melo-teatro al folletín y la novela por entregas, de éste al cine y la radio, y después a la televisión, la historia de las matrices culturales de los modelos narrativos y la puesta en escena de la cultura de masa es, en muy buena parte, una historia del melodrama.

Pero, atención, porque si el melodrama es un terreno especialmente apto para estudiar el nacimiento y desarrollo de "lo masivo", ello sólo es cierto si el melodrama se estudia en su funcionamiento social, es decir, en su obstinada persistencia, más allá de la "desaparición" de sus condiciones de producción, en su capacidad de transformación y adaptación a los diferentes formatos tecnológicos,

[18] J. Martín Barbero, *Apuntes para una historia de las matrices culturales de la massmediación*, p. 2.
[19] J. Goimard, "Le mélodrame: le mot et la chose", en *Les Cahiers de la Cinemathèque*, núm. 28, Perpiñán, 1980.

y en su eficacia ideológica. Lo cual implica referir el lenguaje del melodrama y su historia a la de los procesos culturales y movimientos sociales. Y para evitar el mecanicismo aún acechante, no hay más remedio que plantearse el estudio de las mediaciones, ésas donde los procesos económicos dejan de ser una fachada exterior de los procesos simbólicos.

La pista sobre la mediación más importante como referencia en el estudio del melodrama, la encontré en un texto de C. Monsiváis[20] en donde define el melodrama como "la clave del entendimiento familiar de la realidad". Y de ahí partió entonces mi hipótesis de trabajo: en el melodrama perduran algunas señas de identidad de la concepción popular, de eso que E.P. Thompson ha llamado "la economía moral de los pobres"[21] y que consiste en mirar y sentir la realidad a través de las relaciones familiares en su sentido "fuerte", esto es, las relaciones de parentesco, y desde ellas, melodramatizando todo, las clases populares se vengan, a su manera, de la abstracción impuesta por la mercantilización de la vida y los sueños.

Tiempo familiar e imaginario mercantil

La antropología apenas comienza a despegar de los "primitivos" y a interesarse por las culturas populares, campesinas o urbanas. Esto sucede al mismo tiempo que la sociología y la historia despegan de los grandes hechos, de las abstracciones económicas y de lo inmediatamente político, para comenzar a estudiar el tejido material y simbólico de la cotidianidad. La historia oral y de las mentalidades, la sociología de la cultura y la antropología urbana empiezan a hacer posible un acceso más plural y más rico a las otras culturas, las subalternas, las dominadas, al romper con el etnocentrismo más duro y pertinaz: el etnocentrismo de clase.

Dos investigaciones de ese tipo, una sobre las transformaciones socioculturales de una aldea francesa a partir de los años cincuenta, y otra, ya citada, sobre los cambios en el estilo de las clases populares urbanas en Inglaterra de esos mismos años, nos permiten situar el papel de las relaciones familiares en las culturas populares tradicionales y el sentido de los cambios producidos por la industrialización mercantil y la massmediación sobre esas relaciones.

[20] C. Monsiváis, "Cultura urbana y creación intelectual", en revista *Casa de las Américas*, núm. 116, 1979.

[21] E.P. Thompson, "La economía 'moral' de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII", en *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Editorial Crítica, Barcelona, 1979, pp. 62-135.

Dice Zonabend: el tiempo familiar es "ese tiempo a partir del cual el hombre se piensa social, un hombre que es antes que todo un pariente. El parentesco funda la sociedad, engendra la solidaridad. De ahí que el tiempo familiar se rencuentre en el tiempo de la colectividad".[22] Hoggart señala, por su parte, "los acontecimientos no son percibidos más que cuando afectan la vida del grupo familiar".[23]

Gráficamente podríamos ilustrar el papel mediador de la familia en esta forma: entre el tiempo de la historia —tiempo de la nación y del mundo, el de los grandes acontecimientos que irrumpen desde fuera en la comunidad— y el tiempo de la vida —que recorre desde del nacimiento a la muerte de cada individuo y jalona los ritos de iniciación en diferentes edades—, el tiempo familiar es el que media y hace posible su comunicación.

De tal manera, por ejemplo, una guerra se percibe como "el tiempo en que murió el tío", y la capital como "el lugar donde vive la cuñada". En síntesis, podemos afirmar que en la cultura popular la familia aparece como la gran mediación a través de la cual se vive la socialidad, esto es, la presencia ineludible y constante de la colectividad en la vida. De ello da cuenta todo, desde la organización espacial del hábitat, hasta las formas de intercambio de bienes y saberes, las maneras de iniciar un noviazgo, y el sentido y ritos de la muerte.

De frente a esa concepción y a esa vivencia, las transformaciones operadas por el capitalismo en el ámbito del trabajo y la cultura, la mercantilización del tiempo y las relaciones sociales, incluso las más primarias, hacen estallar aquella mediación. Vaciada de su rol productivo y separada del espacio público, la familia se privatiza reduciéndose "hasta no tener otra función que la asociación sexual de una pareja y la crianza de una nidada de hijos cada vez menos numerosa, convirtiéndose en un refugio contra la alienación del mundo del trabajo".[24]

Y así segregada, la familia se encoge hasta coincidir con los límites de la casa, ahora convertida en espacio de despliegue del individualismo consumista. La familia ya no sólo no aparecerá como una mediación de lo social sino será percibida como su contrario: lo privado contra lo público en su dos vertientes. La primera opone el espacio del trabajo al del consumo y el ocio. Esclavos en el trabajo pero libres en el consumo. Pues como escribí en otra parte,[25] si el trabajo al des-

[22] F. Zonabend, *La mémoire longue*, PUF, París, 1980, p. 308.

[23] R. Hoggart, *op. cit.*, p. 76.

[24] P. Larlett, "El rol de las mujeres en la historia de la familia occidental", en *El hecho femenino*, p. 494.

[25] J. Martín Barbero, *Comunicación masiva: discurso y poder*, CIESPAL, Quito, 1978, p. 205.

poseer solidariza, el consumo al realizar la posesión individualiza, genera un movimiento de repliegue hacia la identidad del individuo. La segunda opone el espacio de lo político al de la neutralidad. "Exenta de connotaciones políticas y erigida como monumento de intimidad y de virtudes privadas, la familia se convierte en célula de control político además de social y moral. La relación entre vida política y vida familiar no es vista en relación de continuidad sino de contradicción".[26]

El imaginario urbano vendrá a consagrar definitivamente esa separación y ese repliegue: organización arquitectónica de los espacios y del hábitat en particular, regulación de los patrones de ocio, hostigante presencia policial, etcétera, todo viene a fragmentar las relaciones sociales y a reactivar una imperiosa necesidad de intimidad, búsqueda compulsiva de la seguridad que hace a la familia girar obsesivamente sobre la imagen del refugio y la clausura. Y ello, tanto en el escenario del domingo como en el de la rutina diaria. El domingo urbano se ha transformado en el día de la máxima privatización, de la "huida en familia" frente a lo que siempre fue y sigue siendo aún en los pueblitos, el día de fiesta en las culturas populares: el día de la más fuerte socialización.

El otro es el de la casa, donde la TV marca las dos etapas del simulacro que cubre la negación o, en palabras de Baudrillard,[27] la disolución de lo social. Primero fue el aparato-TV como rearticulador del espacio y catalizador del cambio; ya no es la mesa el centro en torno al cual la familia se reúne a conversar sino la TV-foco hacia la que todos miran sin hablar. Y una TV que trae todo a casa, haciendo innecesario salir a divertirse o asistir a los grandes espectáculos: el cine o el futbol "están" en la pequeña pantalla. Después ya ni siquiera la familia se junta a mirar, cada miembro tiene su propio televisor en su cuarto. Hemos llegado a las antípodas de lo que son y significan las relaciones familiares en la cultura popular. Sólo un anacronismo gigantesco puede hoy mantener vivo el melodrama.

Melodrama: la memoria y su desactivación

Por paradójico que pueda parecer hoy, el melodrama es hijo de la Revolución francesa: de la transformación de la canalla, del populacho, en pueblo, y de su escenografía. Es la entrada del pueblo en escena, en su doble sentido. Las pasio-

[26] F. Colombo, *Televisión: la realidad como espectáculo*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1976, p. 63.
[27] J. Baudrillard, *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Editorial Kairós, Barcelona, 1978, p. 65 y ss.

nes políticas y las terribles escenas vividas han exaltado la imaginación y la sensibilidad del pueblo, que al fin puede darse el gusto de poner en escena sus emociones, sus fuertes emociones. Y para que puedan desplegarse, el escenario se llenará de cárceles, conspiraciones y ajusticiamientos, de desgracias inmensas sufridas por inocentes víctimas, y de traidores que al fin pagarán caro sus traiciones. ¿No es ésa acaso la moraleja de la Revolución? "Antes de ser un medio de propaganda, el melodrama será el espejo de una conciencia colectiva".[28]

La pantomima que se juega en la escena se ensayó al aire libre, en calles y plazas, en los mimos que ridiculizaban a la nobleza. Y toda la maquinaria que exige la puesta en escena del melodrama —Gilbert de Pixerecourt necesitaba tres semanas para escribir el libreto y tres meses para montar la escena— está en relación directa con el tipo de espacio requerido por el pueblo para hacerse visible: calles y plazas, mares y montañas con volcanes y terremotos. El melodrama de los primeros veinte años del siglo XIX, es el espectáculo total para un pueblo que al fin puede mirarse de cuerpo entero, "imponente y trivial, sentencioso e ingenuo, solemne y bufón, respirando terror, extravagancias y jocosidad".[29]

De ahí que la participación del público esté tejida de una particular complicidad. "Escribo para los que no saben leer", dice Pixerecourt. Y quienes no saben leer encuentran en la escena lo que buscan, no palabras sino acciones y pasiones. Y actuadas a su modo, según su ritmo. En esos mismos años, un ilustrado español, Jovellanos, encargado por el rey de investigar los espectáculos y formas de diversión populares, denuncia esa complicidad y propone que cualquier reforma deberá comenzar por abolir el modo vulgar de actuar, esto es, "los gritos y aullidos descompuestos, las violentas contorsiones y desplantes, los gestos y ademanes desacompasados y, finalmente, aquella falta de estudio y de memoria, aquel impudente descaro, aquellas miradas libres, aquellos meneos indecentes, aquella falta de propiedad, de decoro, de pudor, de policía y de aire noble que se advierte en tantos de nuestros cómicos, que tanto alborota a la gente desmandada y procaz, y tanto tedio causa a las personas cuerdas y bien criadas".[30]

No nos engañemos, más allá de la grosería, lo que denuncia Jovellanos es lo cercana que está del motín popular esa complicidad entre actores y público.

[28] P. Reboul, en *Revue des Sciences Humaines*, núm. 162, Lille, 1976.

[29] Ch. Nodier, *Revue de Paris*, julio/1835.

[30] G.M. de Jovellanos, *Espectáculos y diversiones públicas en España*, Anaya, Madrid, 1967, pp. 121 y 122.

El otro filón por donde el melodrama conectaba directamente con la cultura popular, es la continuidad entre estética y ética. Aquí nada de psicología, de estructura psicológica de los personajes, sólo relaciones primarias y sus signos: el padre, la hija, la obediencia, el deber, la traición, la justicia, la piedad. Y una articulación exacta, elemental, entre conflicto y dramaturgia, entre acción y lenguaje. De manera que las aventuras, las peripecias, los golpes teatrales, no son exteriores a los actos morales, los efectos dramáticos son expresión de una exigencia moral.[31]

Y al fondo, como esquema que contiene el secreto de toda la aventura y sus mil complicaciones, la estructura familiar en cuanto estructura de las fidelidades primordiales. De ahí que el drama, todo el peso del drama, resida en que son precisamente esas fidelidades el origen, la causa del suplicio, es decir, de la trama que se desplaza del des-conocimiento al re-conocimiento de la identidad de la víctima, el momento del climax, "ese instante en el que la moral se impone y se hace reconocer".[32]

El melodrama puro, afirma P. Brooks, no es más que "el drama del reconocimiento". De ahí que todas las acciones y pasiones se alimenten y se nutran de una sola y misma lucha contra las apariencias, contra los maleficios, contra todo lo que oculta y disfraza, una lucha por hacerse reconocer. ¿Y no tendrá algo que ver esa lucha en la escena con la que por esos mismos tiempos de la primera mitad del siglo XIX libró la vieja economía moral de los pobres contra la nueva economía política de los ricos?

Sí, tiene no poco que ver. Y ahí reside precisamente la posibilidad de su secuestro, de su desactivación, de la inversión de su sentido. El melodrama-teatro de 1800-1820 es el primer gran espectáculo fabricado industrialmente para el consumo de las masas. Y lo de industrialmente no es ninguna metáfora, de los efectos sonoros a la representación de los corrimientos de tierra y viajes por el mar, la puesta en escena del melodrama se sirvió de no pocos inventos de la revolución industrial. La masificación en su estado naciente ya estaba en obra. Y no en la vulgarización de la literatura o del teatro cultos —el melodrama jamás lo fue, ya que sus argumentos se extrajeron de los relatos de terror, de la novela gótica inglesa, y su escenografía del circo y la feria— sino en la desactivación de lo que ahí queda de memoria popular, en su mistificación. Y ello fundamentalmente a través de dos operaciones: homogeneización y estilización.

[31] P. Brooks, "Une esthétique de l'étonnement: Le mélodrame", en *Poétique*, núm. 19, p. 341.
[32] P. Brooks, *op. cit.*, p. 343.

La homogeneización funciona al borrar las huellas de la diferencia, de la pluralidad de origen, de la diversidad en la procedencia cultural de los relatos y formas escénicas, obstruyendo su permeabilidad a los contextos. Decir cultura popular es ya, en cierto modo, caer en la trampa, pues lo históricamente verdadero es la existencia de culturas populares, pluralidad que la centralización política y religiosa y la jerarquización absolutamente vertical de las relaciones sociales hicieron imposible ya desde finales del siglo XVII.[33]

El gran espectáculo popular urbano no fue posible más que a costa de su masificación, esto es, fragmentando y concentrando, absorbiendo y unificando. La industrialización de la cultura no es sólo ni principalmente una cuestión de técnica y comercio, es, ante todo y en profundidad, la acción corrosiva del capitalismo al desarticular las culturas tradicionales en su resistencia a dejarse imponer una lógica económica que destruía los modos de vida, con sus concepciones del tiempo y formas de trabajo, en una palabra, su moral y las expresiones religiosas y estéticas de la misma.

La estilización es la otra cara del proceso de homogeneización, aquella que mira la transformación del pueblo en público y funciona a través de la constitución de una lengua y un discurso en donde pueden reconocerse todos, o sea, el hombre-medio, la masa. Ahora, lo que la borradura tacha o intenta tachar, son las diferencias sociales de los espectadores, ésas que los precios de los boletos testimonian obstinadamente. Estilizar significa aquí la progresiva rebaja de los elementos más claramente caracterizadores de lo popular, tanto en el léxico como en el gesto o en los comportamientos; una edulcoración de los sabores más fuertes y la entrada de temas y formas procedentes de la otra estética, como el conflicto de caracteres o la búsqueda individual del éxito, y la transformación de lo heroico y lo maravilloso en un seudorrealismo.

Las presiones de los dispositivos de masificación señalados, y de otros nuevos, serían cada vez más explícitos. En ese proceso hay tres etapas especialmente dignas de estudio desde la perspectiva que he trazado. Primera, la transformación del melo-teatro en melo-novela, es decir, en folletín y novela por entregas. Transformación presente desde mediados del siglo XIX, merced tanto al desarrollo económico y tecnológico de la prensa, al ensanchamiento social del público lector, como también a la explotación de todo lo que de novelesco había ya en el melo-teatro.

El folletín nace a caballo entre el periodismo —que impone un modo industrial a la producción literaria, una relación asalariada al escritor, y circuitos co-

[33] R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*, Flammarion, París, 1978.

merciales de distribución y venta de la mercancía cultura— y la literatura, que inaugura con el folletín una nueva relación entre el lector y los textos, lo cual significa no sólo un nuevo público lector sino una nueva forma de lectura, ya no la popular-tradicional, pero tampoco la culta, y nuevos dispositivos de narración: episodios y series.

Segunda, la transformación del folletín en melodrama cinematográfico y en radionovela. A través del folletín, el cine recibe en herencia el melodrama, o mejor, el cine se constituye en su heredero "natural". Pero reinventándolo, esto es, reconvirtiéndolo en el gran espectáculo, en el gran espectáculo popular que moviliza a las grandes masas y alienta una fuerte participación del espectador. Hay una convergencia profunda entre cine y melodrama: en el funcionamiento narrativo y escenográfico, en las exigencias morales y arquetipos místicos, y en la eficacia ideológica. Más que un género, durante muchos años el melodrama ha sido la entraña misma del cine, su horizonte estético y político. Y de ahí, en buena parte, tanto su éxito popular, ese reconocimiento y simpatía de las clases populares por el cinematógrafo, como el hondo desprecio de las élites que consagran el peyorativo y vergonzante sentido de la palabra melodrama, y más aún del adjetivo "melodramático" como sinónimo para el hombre culto de todo aquello que caracteriza la vulgaridad de una estética popular: sentimentalismo, esquematismo, efectismo, etcétera.

Y tercera etapa, la fusión de ciertos dispositivos de melodramatización del cine y de la radio en la telenovela latinoamericana. Se produce un melodrama profundamente "original", que rencuentra a las masas, pero ahora de uno en uno, en su casa, y desde el imaginario urbano con el que traba una complicidad hasta ahora no lograda, cuyo resorte más secreto se halla en su capacidad de descontemporaneizar, de destemporalizarlo todo, incluida la más inmediata cotidianidad.

En la telenovela latinoamericana el melodrama toca su propio fondo, su plena anacronía: la pequeña familia intimista y privada intentando reconocerse en el tiempo imposible de la familia-comunidad. Anacronía que en América Latina no remite, como quizá en Europa o en los Estados Unidos, a la mera nostalgia. Porque aquí su referencia, esa que suma a la desposesión económica el desarraigo cultural, continúa en la persistencia, aun en medio del más rabioso imaginario de masa, de ciertas señas de identidad de la memoria popular.

Globalización y cultura*

La globalización se encuentra en el núcleo de la cultura moderna, en tanto que los usos culturales se hallan en el centro de la globalización. Es una relación recíproca que intentaré establecer en este capítulo e investigar en los siguientes. Ésta no es una aseveración osada: no puede decirse que la globalización sea el único determinante de la experiencia cultural moderna, y tampoco que la cultura sea la única llave que pone en movimiento la dinámica interna de la globalización. Así, no equivale a afirmar que la política y la economía de la globalización deban ceder a un recuento cultural que tenga la precedencia conceptual, sino a sostener que no es posible interpretar los enormes procesos de transformación de nuestra época que describe la globalización hasta que sean comprendidos a través del vocabulario conceptual de la cultura; también, que estas transformaciones modifican el tejido de la experiencia cultural y nuestra idea de lo que es la cultura en el mundo moderno. Globalización y cultura son conceptos de lo más general y sus significados no dejan de cuestionarse. En modo alguno es la aspiración de este libro llevar a cabo un análisis exhaustivo de ambos conceptos; su propósito es más modesto: tratar de comprender los elementos principales de la globalización, en lo que llamaríamos un tenor cultural. En este primer capítulo presento una interpretación orientadora del concepto de globalización en ese contexto, y luego trato de demostrar por qué, intrínsecamente, la cultura y la globalización son importantes una para la otra.

La globalización como conectividad compleja

Para plantear este argumento comienzo con una interpretación básica y relativamente aceptada de la globalización como condición del mundo moderno: la que llamo "conectividad compleja". Con esto me refiero a que la globalización se relaciona con la red de interconexiones e interdependencias, en rápido crecimiento y cada vez más densa, que caracteriza a la vida social moderna. La noción de conectividad se encuentra, de una forma u otra, en la mayor parte de los planteamientos sobre la globalización. McGrew, por mencionar un ejemplo característico, habla de la globalización como "simplemente la intensificación de la interconexión global" y hace hincapié en la multiplicidad de vínculos que implica:

*John Tomlinson, *Globalización y cultura*, Oxford University Press, México, 2001, pp. 1-36. Traducción de Fernando Martínez Valdés. Revisión técnica de José Luis González Martínez.

"En la actualidad, las mercancías, el capital, las personas, el conocimiento, las imágenes, la delincuencia, los contaminantes, las drogas, las modas y las creencias cruzan fácilmente las fronteras territoriales. Las redes transnacionales, así como los movimientos y relaciones sociales, se extienden a casi todas las esferas, desde la académica hasta la sexual".[1] De aquí se deduce la importante premisa de que tales vínculos adoptan numerosas modalidades, desde las relaciones sociales institucionales que proliferan entre los individuos y las colectividades en escala mundial, hasta la idea del flujo creciente de mercancías, información, personas y actividades a través de las fronteras nacionales, para llegar a modalidades más concretas de conexión suministradas por los adelantos tecnológicos como el sistema internacional de transporte aéreo rápido y los sistemas electrónicos de comunicación inalámbrica.

McGrew escribe desde el punto de vista de la política internacional, pero se encuentran formulaciones similares —"interconexiones", "redes", "flujos"— en estudios sociológicos,[2] culturales[3] o antropológicos.[4] Esto da fe, por lo menos, de un consenso básico en cuanto a la realidad empírica impuesta por la globalización. Son estas conexiones polivalentes las que unen nuestras costumbres, nuestras experiencias, nuestros destinos políticos, económicos y ambientales en el mundo moderno. Así, la tarea general de la teoría de la globalización es comprender las fuentes de esta situación de conectividad compleja e interpretar sus implicaciones en las diversas esferas de la vida social.

Uno de los aspectos más sorprendentes del concepto de globalización es la facilidad y profusión con que genera toda suerte de implicaciones. Es un concepto extraordinariamente fecundo en su capacidad para generar especulaciones, hipótesis y poderosas imágenes y metáforas sociales que superan en mucho los meros hechos sociales. Desde luego, en un sentido es un mérito, pues el simple hecho de que aumente la conectividad tiene un interés limitado y, sin interpretación y elaboración, quedaría en una observación casi trivial. Por tanto, la conec-

[1] A. McGrew, "A Global Society?", en S. Hall, D. Held y A. McGrew (comps.), *Modernity and its Futures*, Polity Press, Cambridge, 1992, pp. 61-102.

[2] S. Lash y J. Urry, *Economics of Signs and Space*, Sage Publications, Londres, 1994; M. Castells, *The Rise of the Network Society (The Information Age: Economy, Society and Culture)*, vol. I, Basil Blackwell Publishers, Oxford, 1996; *The Power of Identity (The Information Age: Economy, Society and Culture)*, vol. II; *End of Millenium (The Information Age: Economy, Society and Culture)*, vol. III.

[3] S. Hall, *op. cit.*

[4] J. Friedman, "Global System, Globalization and the Parameters of Modernity", en *Global Modernities*, Sage Publications, Londres, 1995.

tividad es una situación que de inmediato requiere argumentación e interpretación. Sin embargo, también se corre el riesgo de extraviarse por la tendencia a caer en un error conceptual que parece acompañar a la idea. Por esta razón debemos mostrarnos cautelosos en cuanto a la forma de profundizar en el concepto central de la conectividad. Para ilustrar tanto la necesidad de argumentación como el peligro que encierra, abordaré dos maneras en que el concepto simple de conectividad se proyecta en otros temas.

Conectividad y proximidad

Para empezar, la conectividad denotaría la creciente proximidad espacial del mundo: lo que Marx en los *Grundrisse*[5] califica de relativización del espacio por el tiempo, y lo que David Harvey[6] refiere como la compresión tiempo-espacio. De lo que se trata aquí es de una sensación de acortamiento de las distancias debido a una reducción drástica del tiempo empleado en recorrerlas, tanto física (por ejemplo, en avión) como simbólicamente (por la transmisión electrónica de información e imágenes). En otro nivel de análisis, la conectividad se proyecta sobre el concepto de proximidad espacial a través del concepto de prolongación de las relaciones en el espacio.[7]

El discurso de la globalización está lleno de metáforas sobre la proximidad planetaria, sobre un "mundo en contracción": desde la famosa "aldea global" de Marshall McLuhan hasta el término de reciente acuñación *nuestro vecindario global* en Naciones Unidas, para describir el nuevo contexto político mundial. Todas esas metáforas e imágenes ganan su significado de la creciente intimidad que surge de la extensión y perfeccionamiento de las modalidades de conectividad. Sin embargo, proximidad o intimidad no son lo mismo que conectividad: en el mejor de los casos constituyen una elaboración; en el peor, un error.

La proximidad tiene su propia verdad como descripción de la modernidad global y es, por lo general, de orden fenomenológico o metafórico. En el primer caso, remite a una apariencia común consciente del mundo como más íntimo, más comprimido, más parte del balance cotidiano; por ejemplo, nuestra expe-

[5] K. Marx, *Grundrisse*, Penguin, Harmondsworth, 1973.

[6] D. Harvey, *The Condition of Post-Modernity*, Basil Blackwell Publishers, Oxford, 1989.

[7] A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Oxford, 1990; *Beyond Left and Right*, Polity Press, Cambridge, 1994a; "Living in a Post-Traditional Society", en Beck, Giddens y Lash, *Reflexive Modernization*, 1994b, pp. 56-109.

riencia de la transportación rápida o nuestro uso diario de las tecnologías de los medios para traer imágenes distantes hasta nuestros espacios locales más privados. En el segundo sentido, expresa como metáfora la creciente inmediatez e importancia de relaciones distantes. Aquí, las conexiones que influyen en nuestra vida (como las redes financieras que ligan nuestras cuentas bancarias al mercado capitalista mundial o las amenazas ambientales generales que enfrentamos, como el calentamiento de la atmósfera), se interpretan como si realmente nos pusieran en contacto más estrecho. La proximidad, entonces, excede la condición empírica de la conectividad. No es que este lenguaje sea equívoco o inválido, pero es importante mantener la distinción entre una y otra idea.

En efecto, la condición de conectividad no sólo destaca la noción de proximidad sino que pone su propio sello en la manera de entender la cercanía global. Estar conectado significa estar cerca de maneras muy específicas: la experiencia de proximidad que brindan estos medios coexiste con una innegable e inalterable distancia física entre lugares y personas del mundo que las transformaciones tecnológicas y sociales de globalización no han conjurado. En un mundo globalizado, los habitantes de España viven todavía a 8 mil 850 kilómetros de los pobladores de México, separados por una enorme franja de océano inhóspito y peligroso, tal como estaban los conquistadores españoles del siglo XVI. Lo que significa la conectividad es que ahora experimentamos esta distancia de otro modo. Nos parecen accesibles lugares muy distantes, tanto desde el punto de vista simbólico a través de la tecnología de comunicaciones o de los medios de comunicación de masas, como desde el punto de vista físico por la inversión de una cantidad relativamente pequeña de tiempo (y, claro, de dinero) en un vuelo transatlántico. Así, la ciudad de México ya no está a esos largos 8 mil 850 kilómetros de Madrid: ahora se encuentra a una distancia de once horas de vuelo.

Una forma de meditar en el sentido particular de proximidad producido por una modalidad técnica de conectividad, es considerar la transformación de la experiencia espacial en la experiencia temporal característica de las travesías aéreas. Los aviones son en verdad cápsulas del tiempo. Cuando los abordamos, entramos en un régimen temporal autónomo e independiente que parece diseñado para apartar nuestra experiencia casi completamente del problema del movimiento a ultra alta velocidad por el aire. La familiar secuencia del despegue, la distribución de periódicos, bebidas gratuitas, las comidas, la venta de artículos libres de impuestos y la proyección de películas durante el vuelo, centran nuestra atención en el marco de tiempo del interior de la cabina. Así, desde el punto de vista fenomenológico, nuestro viaje transcurre por esta secuencia temporal familiar y no

a través del espacio. Viajar de Londres a Madrid equivale a una comida; de Madrid a México, dos comidas, una película y un periodo de sueño, así sucesivamente para los trayectos más largos. Sólo cuando a veces miramos por la ventanilla, quizá para atisbar un litoral, podemos captar el sentido de la inmensa distancia que sobrevolamos. Y el sentimiento de la enormidad de ese espacio, al que se unen rápidamente ideas desagradables sobre nuestra vulnerabilidad, nos desanima de morar en esa realidad externa.*

Es mucho más reconfortante dirigir la atención a los datos de vuelo que se muestran en la cabina, que convierten constantemente los miles de kilómetros en "horas para llegar": nuestra verdadera realidad vivida. Sólo en muy raras ocasiones el territorio sobre el que volamos alcanza a introducirse en la experiencia del viaje aéreo. Quizá la tripulación dirige nuestra mirada hacia algún punto geográfico —"a nuestra izquierda se observa el Cabo Cod"—, pero los ejemplos de un sentido más profundo de geografía humana son tan escasos que parecen extravagantes: "Cuando un vuelo internacional cruza Arabia Saudita, la aeromoza anuncia que mientras se sobrevuela este territorio se prohíbe beber alcohol en el avión. Esto significa la intrusión de territorio en el espacio. Tierra = sociedad = nación = cultura = religión: la ecuación del lugar antropológico, inscrito efímeramente en el espacio".[8]

Marc Augé lo interpreta como la breve intrusión de la tangibilidad de la cultura en el "no-lugar" del espacio de la aerolínea, pero igualmente podemos verlo como un emblema de la curiosa penetración que en un viaje cerrado en el tiempo hacen las externalidades del espacio (el territorio), al parecer completamente remoto e irrelevante en esta experiencia.

Después de unas horas de este viaje cerrado por el tiempo, llegamos a nuestro destino, hacemos los trámites en la aduana, salimos de la terminal aérea y mágicamente "estamos allí", metidos en la misma ropa con la que abordamos el avión (las ataduras tangibles a nuestra casa no-tan-distante) en un ambiente extraño, un clima diferente, acaso otro idioma, con seguridad un ritmo cultural distinto.

*Por supuesto, esta familiar rutina de vuelo, junto con el comportamiento profesional de la tripulación, que dirige la atención a la seguridad "inherente" de la situación, puede verse también como parte del manejo de las relaciones de confianza en condiciones de riesgo rutinario. Véase la referencia de Giddens (1990, p. 86) a la importancia de "la estudiada desenvoltura y serenidad personal de la tripulación aérea" para tranquilizar a los pasajeros.

[8] M. Augé, *Non-Places: Introduction to the Anthropology of Supermodernity*, Sage Publications, Londres, 1994, p. 116.

¿Qué clase de "proximidad" se pone de manifiesto en semejante proceso? ¿Cómo es que la conectividad establecida por el viaje aéreo nos ha acercado más? Sin duda, hace que los lugares distantes sean accesibles sin un gran gasto de tiempo, energía o (relativamente mucho) dinero. Hace de la relocalización física un asunto de rutina, algo que se cumple en algunas horas, un día o a lo sumo poco más. Pero esta proximidad también es problemática, en tanto que nacida de la condensación tecnológica del espacio por el tiempo. El espacio que recorremos en estas travesías por la sucesión rutinaria del "tiempo de la cabina" no es sólo distancia física sino también social y cultural (Arabia Saudita = Islam = cero alcohol), se conserva ese espacio material "real". La conectividad del viaje aéreo nos plantea imperiosamente el asunto de la superación de la distancia sociocultural.

De la animación suspendida en el vuelo, tenemos entonces que enfrentar la adaptación cultural de la llegada. Sin embargo, nuestra travesía experimentada en el tiempo más que en el espacio no nos ha preparado para la nueva realidad del lugar. No tuvimos la sensación de cruzar una distancia real: los cambios graduales del paisaje, las gradaciones climáticas, la serie de interacciones sociales, las *longueurs** las interrupciones y las pausas, los momentos simbólicos de cruzar las fronteras y la pura sensación física que confieren los viajes en el tiempo real de, digamos, una jornada en ferrocarril. Esta condensación de distancia nos ha dejado temporalmente desubicados y necesitamos adaptarnos a una realidad que es inmediata y que nos desafía con su diferencia, precisamente por ser tan accesible. Así, una medida del éxito de la globalización es cuánto corresponde a la superación de la distancia física la superación de la distancia cultural.

Hay varias maneras de reflexionar sobre esto. La más obvia es preguntar cuán diferente es el lugar de llegada, en el mundo moderno, respecto al lugar de embarque. Esto equivale a entrar en el análisis de la homogeneización cultural. La tesis de homogeneización presenta a la globalización como la sincronización con las demandas de una cultura de consumo estandarizada al hacer que dondequiera todo parezca más o menos lo mismo. Así, afirmar que la homogeneización cultural es una consecuencia de la globalización es movernos de la conectividad, a través de la proximidad, a la suposición de la uniformidad global y la ubicuidad. Como sostendré en el capítulo 3, es un movimiento precipitado y de muchas maneras injustificable. Sin embargo, se aprecia cierta plausibilidad, particularmente

*Respetamos el término francés utilizado en el original por el autor. Su significado puede tener una connotación, tanto de longitud o distancia espacial como de duración temporal. (N. del revisor técnico.)

cuando analizamos el ejemplo del viaje en avión, pues es innegable la similitud entre las terminales aéreas de todo el mundo. Las salidas y entradas a los espacios culturales diferentes son, como se ha comentado a menudo, curiosamente uniformes y estandarizadas. Pero quizá esta observación tenga una importancia limitada, ya que los aeropuertos son sitios muy especiales definidos por las necesidades funcionales de su cometido, que es precisamente minimizar las diferencias culturales en beneficio de una comunidad funcional, facilitándoles el tránsito a los viajeros internacionales. Para decidir si la tesis de homogeneización prevalece, uno tiene que aventurarse fuera de la seguridad de la terminal y adentrarse progresivamente en el interior cultural peligroso, a lo que quizá no estén dispuestos los teóricos, pues, desde luego, el encuentro con el desorden y las particularidades de los usos culturales reales es peligroso para las teorías —como la tesis de la homogeneización— planteadas a la distancia de las abstracciones amplias. Bajo el supuesto de que las ciencias se inclinan por diversos grados de abstracción teórica, Néstor García Canclini observa irónicamente: "El antropólogo llega a la ciudad a pie, el sociólogo en automóvil por la autopista y el experto en comunicaciones en avión".[9]

La afirmación de la homogeneización global de la cultura es algo así como llegar en avión pero no abandonar la terminal aérea, invirtiendo todo el tiempo en curiosear los productos de las marcas internacionales en las tiendas libres de impuestos.

Así, dejando de lado por el momento las suposiciones de una amplia homogeneización cultural, ahondemos en la idea de la relación entre conectividad y proximidad cultural, teniendo en cuenta la adaptación que ocurre fuera del aeropuerto. El logro de globalización aparece aquí como una función de la facilidad con que se hace este ajuste. Y esto revela algunas irregularidades intrínsecas de la globalización. En un extremo de la gama de experiencias, encontraríamos al distinguido pasajero de la clase comercial (casi siempre un hombre) que muestra sus credenciales con la indiferencia con que lleva a cabo las adaptaciones socioculturales de la llegada: la localización rápida de un taxi, el tránsito sin complicaciones a la habitación reservada en el hotel internacional, al tiempo que absorbe en forma gradual y cómoda el cambio de escena, la seguridad de encontrar todas las facilidades —los faxes, los noticieros de CNN para hombres de negocios, la cocina internacional—, todo lo cual le permitirá actuar independiente-

[9] N. García Canclini, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995, p. 4.

mente del contexto. En efecto, la orientación de los viajes de negocios es realmente minimizar las diferencias culturales y permitir que el ejercicio "universal" de la cultura comercial internacional funcione con soltura. Esta es la conectividad que opera funcionalmente para generar una forma de proximidad experimentada como universalidad. Los lugares distantes son cercanos culturalmente para los ejecutivos de negocios porque se conciertan cuidadosamente según lo que se trate: estandarización internacional en el hotel y la sala de sesiones, realzada, quizá, por algún colorido local en las diversiones nocturnas.

Por consiguiente, desde el punto de vista instrumental del capitalismo, la conectividad opera en el sentido de aumentar una proximidad funcional. No hace que todos los lugares sean iguales, pero crea espacios globalizados y corredores enlazados que facilitan el flujo de capital (incluidos mercancías y personal) al vincular la condensación tiempo-espacio de la conectividad con un grado de "compresión" cultural. Sin lugar a dudas, es una dimensión importante de la globalización, pero no abarca todo el panorama y corre el peligro de exagerar la influencia de conectividad en la proximidad cultural. Lo que el viajero de la clase comercial no experimenta es el grano fino de los usos culturales cotidianos definidos más por la localidad que por la globalidad, y que conservan las diferencias ante la conectividad que se introduce cada vez más. Esta cultura no se revela en los hoteles internacionales de cinco estrellas sino en calles, casas, iglesias, talleres, bares y tiendas situados lejos de los centros comerciales o turísticos.

Esas localidades son simplemente los lugares donde las personas llevan su vida diaria: los ambientes del "hogar". Algunas se hallan incluso muy próximas de la cerca que limita el aeropuerto, pero a pesar de eso son parte de un mundo cultural completamente diferente al de la conectividad del viaje aéreo. Además, no se rigen por las mismas exigencias inmediatas de una conectividad y estandarización instrumentales que organizan la cultura del comercio internacional. Entrar en esos ambientes significa ingresar en el orden de vida social que siente más la influencia de los asuntos locales que las exigencias de la globalidad y que exhibe las particularidades —las diferencias culturales— de la localidad. Cuando las discusiones sobre la globalización traen a cuento (y casi siempre lo hacen) la relación entre lo global y lo local, es éste el inmenso orden de la vida cotidiana que invocan.

Pocos viajeros de negocios se desvían hacia estos ambientes (hasta que son devueltos a sus propias cómodas localidades). Por tanto, a menudo esta magnitud de diferencia cultural es invisible cuando se observa desde la perspectiva de la globalización del capital, con su funcionamiento organizado. Más probable será

que los encuentren viajeros menos organizados o de pocos recursos: trabajadores migratorios o quizá turistas de bajo presupuesto. En el espacio global de la terminal aérea, estas personas parecerían menos instruidas en los rituales de llegada, pero su falta de recursos los hace penetrar con mayor rapidez y profundidad en la cultura de la localidad: el autobús en lugar del taxi, un hotel barato en un barrio obrero que carece del "aislamiento" cultural de la categoría de cinco estrellas, la necesidad de ir de compras a las tiendas locales baratas. Estos viajeros se vuelven rápidamente más entendidos, probando las magnitudes reales de la proximidad cultural aparte de los enclaves de la cultura comercial global. El viaje hacia las localidades es entonces un viaje hacia la realidad desafiante de las diferencias culturales, uno que plantea la interrogante de en qué medida la conectividad establece una "proximidad" distinta de la modalidad tecnológica del acceso creciente.

A estas alturas, tenemos que rebasar el ejemplo del viaje aéreo. Examinar la fenomenología de esta forma de la conectividad nos lleva a una comprensión de "alto perfil" de la globalización, seductora pero de aplicación restringida. El viaje en avión es una parte intrínseca de la conectividad y, en su integración cada vez más común a la vida cotidiana, merece atención como experiencia cultural, aunque es obvio que revela sólo un aspecto de la conectividad, primero, porque a pesar de su creciente ubicuidad,* todavía está limitada a relativamente pocas personas y, de éstas, a un grupo de usuarios frecuentes aún menor, más exclusivo. Muchos habitantes de los países más desarrollados no han subido nunca a un avión, lo mismo que, desde luego, muchos millones en las naciones menos avanzadas. Por consiguiente, cabría pensar que los viajes aéreos, al igual que el uso de Internet, no son más que la globalización al alcance de los acaudalados. Si así fuera, perdería mucho de su pretensión de ser una condición general de nuestro tiempo. Pero lo más significativo es que el sentido de conectividad global expresado por esta tecnología globalizante de alto perfil nos lleva, como vimos, hacia un sentido de proximidad exagerado.

Si la conectividad implica realmente la proximidad como condición sociocultural general, hay que entenderla en términos de una transformación de usos y

*El número total de pasajeros que pasó en 1996 por el aeropuerto internacional de más actividad en el mundo, el Heathrow de Londres, fue de 55.7 millones, o un promedio diario de 152 mil 600. Sin embargo, la terminal aérea más activa del mundo —aumentada por su número mucho mayor de vuelos domésticos que el de Londres— es la de O'Hare, de Chicago, con 69.1 millones de pasajeros en el mismo año de 1996 (fuente: BAA plc Forecasting and Statistics, 1997).

experiencias que se percibe realmente en las localidades tanto como en los crecientes medios tecnológicos para entrar y salir de ellas. Lash y Urry postulan que "la moderna es una sociedad en movimiento" y que "el mundo moderno es inconcebible sin [...] las nuevas formas de transportación y los viajes a largas distancias".[10]

No quiero discrepar de esto, pero pienso que también es importante no exagerar el peso que tiene en la vida de la mayoría de las personas en el mundo de hoy o en el proceso general de globalización desplazarse a largas distancias. La vida local —contrastada aquí con la vida global transitoria del espacio del aeropuerto, o la terminal de la computadora— es el inmenso orden de una existencia social humana que continúa, debido a las limitaciones de la realidad física, para dominar incluso en un mundo globalizado. La vida local ocupa la mayor parte del tiempo y el espacio. Aunque la capacidad cada vez mayor de trasladarse física y simbólicamente es un modo muy importante de conectividad, al fin y al cabo está subordinada y de hecho deriva del orden de la localidad de tiempo y espacio que percibimos como hogar. La globalización está transformando ese orden local, pero la importancia de esta transformación supera los logros tecnológicos de las comunicaciones y el transporte.

Dicho de modo más sencillo, la conectividad significa cambiar la naturaleza de las localidades y no simplemente sacar de vez en cuando a algunas personas. Por eso creo que la afirmación "la experiencia moderna paradigmática es la de la rápida movilidad a través de largas distancias"[11] debe tratarse con cierta cautela. Sería más acertado decir que para la mayoría de las personas la experiencia paradigmática de la modernidad global —y desde luego esto no deja de estar vinculado a la relación entre ingreso y movilidad— es la de quedarse en un lugar, pero experimentar el "desplazamiento" que permite esa modernidad global.

Entender la globalización de esta manera es prestar atención a las modalidades de conectividad mencionadas. En particular, es captar la proximidad derivada de las redes de relaciones sociales a través de grandes trayectos de tiempo-espacio, haciendo que hechos y fuerzas distantes penetren en nuestra experiencia local. Es entender que alguien enfrente el desempleo como resultado de decisiones de "racionalización" tomadas en la casa matriz de una compañía situada en otro continente, o que los víveres que vemos hoy en nuestros supermercados sean muy diferentes de los de hace veinte años debido a la interacción compleja

[10] S. Lash y J. Urry, *op. cit.*, p. 252.
[11] *Ibid.*, p. 253.

entre el gusto cosmopolita y la economía global de la industria alimentaria, o que nuestro mismo sentido de pertenencia cultural —de estar "en casa"— se transfigura sutilmente por la penetración de medios de comunicación globalizadores en nuestra vida cotidiana. Son ante todo estas transformaciones en las cuales profundizaré en los capítulos siguientes.

Conectividad y unicidad global

Pero ahora quiero referirme brevemente a otra argumentación e imprecisión importante respecto de la noción central de conectividad: la idea de que la conectividad es omniabarcadora y, por tanto, implica cierta unicidad: una sensación de que el mundo está convirtiéndose por primera vez en un solo escenario social y cultural. Mientras en el pasado era posible entender procesos y costumbres sociales y culturales como un conjunto de fenómenos locales relativamente independientes, la globalización hace del mundo un lugar único. Ejemplos evidentes son la manera en que los asuntos económicos de los estados-nación se integran en una economía global capitalista o cómo los efectos ambientales de actividades industriales locales se convierten rápidamente en problemas mundiales.

Sin embargo, en sentido estricto, la idea de un mundo que se convierte en un único lugar sólo se relaciona tangencialmente con la idea de conectividad creciente. Aunque es plausible especular que el rápido aumento de las redes de interconexión abarcará en el futuro a toda la sociedad humana, esto no significa en modo alguno un nexo lógico de la idea. A pesar de su alcance, pocos se atreverían a aseverar que la compleja conectividad de la globalización se extiende actualmente, de manera profunda, a cada persona o lugar en el planeta. Las especulaciones acerca de su alcance deberán estar atenuadas por las muchas tendencias compensadoras hacia la división social y cultural que vemos a nuestro alrededor.

No obstante, también tenemos que reconocer cierta tendencia en dirección al "unitarismo", tanto en el concepto de globalización como en los procesos empíricos que describe. El propio término global tiene poderosas connotaciones de totalidad e inclusividad que derivan de su uso metafórico (global como total) y de la semántica de la figura geométrica; por ejemplo, en la conexión de ciertos términos, como abarcadora, con la forma esférica de la Tierra. Como concepto, la globalización tiene una fuerza connotativa de tendencia a la unicidad, y si el estado empírico de conectividad que hemos identificado no tiene esas implicaciones, entonces parecería como si al decir globalización nos hubiésemos aferrado a

la palabra equivocada. Lo que se necesita es una forma de meditar en las implicaciones de unicidad que no se detenga en las imprecisiones más polémicas: la matización de unicidad como uniformidad o unidad.

El extenso trabajo de Roland Robertson sobre la globalización se ha centrado en estos problemas y ofrece una formulación elaborada de la idea de "condensación del mundo en un 'solo lugar'". Al tiempo de sostener que "las tendencias hacia la unicidad del mundo, cuando todo se haya dicho y hecho, son inexorables",[12] Robertson presenta un modelo que desarma algunas de las críticas inmediatas que pudieran enderezarse contra semejante punto de vista. En esencia, el sentido de unicidad global de Robertson es el de un contexto que determina cada vez más las relaciones sociales y simultáneamente el de un marco de referencia dentro del cual los agentes sociales imaginan cada vez más su existencia, identidades y acciones. Para Robertson, la unicidad global no implica una mera uniformidad, algo así como una cultura mundial, sino más bien una compleja condición social y fenomenológica —la "condición global humana"— en la cual se articulan los órdenes de la vida humana. Robertson identifica cuatro órdenes: los individuos, las sociedades nacionales, el sistema mundial de sociedades y la colectividad general del género humano. Según este autor, la globalización es la interacción creciente de estos órdenes de la vida humana; de este modo, el mundo como un solo lugar implica la transformación de estas formas de vida enfrentadas cada vez más unas a otras y forzadas a tenerse presentes. Ésta no es ni la unicidad de la homogeneización ni un sentido ingenuo de una nueva comunidad global. Lejos de hacer pensar en un proceso de integración sin problemas, en el modelo de unicidad de Robertson las diferencias sociales y culturales pueden acentuarse cuando se identifican en relación con el mundo como un todo.

Como ilustración, veamos cómo se las arregla el planteamiento de Robertson con la objeción evidente a la idea amplia de unicidad global, es decir, los muchos ejemplos en contra, la fragmentación en el mundo moderno: las hostilidades raciales y étnicas, el proteccionismo económico, el fundamentalismo religioso, etcétera. La respuesta de Robertson apunta a un aspecto significativo de estos casos: el hecho de que son "vigilados reflexivamente". Con base en el ejemplo del proteccionismo económico contemporáneo, Robertson señala:

[12] R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage Publications, Londres, 1992, pp. 6-26.

> Comparado con los más antiguos proteccionismos y autarquías de los siglos XVII y XIX [...], los nuevos se sitúan más tímidamente dentro de un sistema internacional de reglas y regulaciones del comercio y una conciencia de la economía global en su conjunto. Ciertamente, esto no significa que el proteccionismo será superado por estos factores, sino que las partes pertinentes, incluido el "ciudadano promedio", estarán cada vez más obligadas a pensar en términos, no necesariamente favorables, del mundo como un todo.[13]

Así, para Robertson las estructuras de conectividad global se combinan con una conciencia acentuada de esta situación para llevar sin falta cualquier acontecimiento local al horizonte de un solo mundo. Sería posible esgrimir un argumento similar para el "proteccionismo cultural" implícito en el fundamentalismo religioso, que puede interpretarse como una defensa autoconsciente de las creencias tradicionales, valores y costumbres definidos por el socavamiento de una tradición amenazada por la condensación global.

Uno de los grandes aciertos del planteamiento de Robertson es que proporciona un marco conceptual que conserva el sentido importante de globalización e incluye totalidad e inclusividad —como contexto— a la vez que permite enfrentar las complejidades empíricas de un mundo que despliega procesos simultáneos de integración y diferenciación: la clase de mundo donde puede aprovecharse la conectividad tecnológica de Internet —como en la proliferación actual de páginas "sectarias"— para la afirmación agresiva de diferencias étnicas, religiosas o raciales. Por tanto, considero que Robertson acierta al ver la globalización en términos de una unicidad básica. Esto no es sólo a causa de la perfección de su modelo sino también porque hay una necesidad política urgente de retener la idea. A medida que la conectividad llega a las localidades, transforma la experiencia vivida local, pero también confronta a las personas con un mundo en donde sus destinos están unidos simultáneamente en un solo marco global. Está claro en lo referente a la integración económica del mercado global o a los riesgos ambientales que, como Ulrich Beck señala, "hace que la utopía de una sociedad mundial sea un poco más real o por lo menos más apremiante".[14]

Por consiguiente, la conectividad supone la unicidad, así como un principio político cultural. La experiencia local tiene que ser impulsada al horizonte de un "solo mundo" si queremos comprenderla, y los usos locales y estilos de vida

[13] Robertson, *op. cit.*, p. 6.

[14] U. Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Sage Publications, Londres, 1992, p. 47.

deben ser examinados y evaluados cada vez más en lo que atañe a sus consecuencias globales.

La cultura como dimensión de la globalización

La mayor parte del análisis anterior se desenvolvió dentro de un registro ampliamente cultural, discernible en su vocabulario y su énfasis de, digamos, la economía o la política. ¿Pero cómo debemos pensar en la cultura como concepto y entidad respecto de la globalización? Una respuesta común es considerarla una dimensión de la globalización. La globalización se concibe ahora como un fenómeno multidimensional. En apariencia es una descripción que no causa problemas, pero tomada con suficiente seriedad tiene implicaciones exigentes para el análisis (no menores para el cultural).

La multidimensionalidad de la globalización

La multidimensionalidad se relaciona estrechamente con la idea de conectividad compleja, pues la complejidad de las relaciones establecidas por la globalización se extiende a los fenómenos en los cuales han trabajado los científicos sociales para separarlos en las categorías en que nosotros ahora, familiarmente, dividimos la vida humana: económica, política, social, personal, tecnológica, ambiental, cultural, etcétera. Es de creer que la globalización confunde esta taxonomía.

Tomemos el caso del problema ambiental de la disminución de la capa de ozono provocada por el uso de clorofluorocarbonos (CFC) en los aerosoles y refrigeradores. El reconocimiento de los efectos de estas sustancias químicas en la capa de ozono que protege a la Tierra constituyó un primer ejemplo de problema global que trajo consigo, según afirma Steven Yearley, la compresión del globo terráqueo, en el sentido de que algunos de los principales culpables, si bien ignorantes —los consumidores de desodorantes y atomizadores para pulir muebles en las zonas densamente pobladas del mundo desarrollado—, estaban produciendo una contaminación que podría "degradar el ambiente de [sus] vecinos, a miles de kilómetros de distancia en el planeta" y con mayor intensidad en las regiones polares.[15]

El problema de los CFC es de conectividad en este sentido geográfico directo, pero también en sus ramificaciones complejas enlaza varios argumentos interpre-

[15] S. Yearley, *Sociology, Environmentalism, Globalization*, Sage Publications, Londres, 1996.

tativos. Obviamente se trata una cuestión tecnológica para la cual se concibió rápidamente una solución tecnológica: los propulsores químicos alternativos. Pero la adopción de esta solución técnica originó una gama de problemas políticos internacionales en el esfuerzo por lograr un tratado para la regulación del uso de los CFC: el Protocolo de Montreal de 1987. Durante las negociaciones surgieron diferencias entre los intereses económicos de las naciones productoras de CFC y las consumidoras. Estos problemas se agudizaron en el caso del Primer Mundo en oposición a los intereses del Tercer Mundo,* cuando el cumplimiento internacional planteó la incómoda cuestión de la ayuda económica del mundo desarrollado como un incentivo a los países pobres como la India para realizar la transición a las tecnologías sin CFC.[16]

De esta manera, el tema de la emisión de CFC ha unido los argumentos políticos, legales, científicos, de ética ambiental y económicos. Hay también varios sentidos en que era un problema profundamente cultural, por ejemplo, el cambio en la sensibilidad cultural (la mentalidad "verde") cuando la gente comenzó a relacionar los aspectos mínimos de su estilo de vida con las consecuencias globales, o bien el cambio súbito en las costumbres culturales cuando los baños de sol se convierten en riesgo de padecer cáncer, uno de los grandes temores simbólicos del mundo desarrollado.

Estos ejemplos demuestran que los fenómenos globalizadores son, en esencia, complejos y multidimensionales; presionan sobre los modelos conceptuales con los cuales concebíamos al mundo social. Ahora bien, dada la dificultad de considerar simultáneamente todos los aspectos de tales fenómenos y dada la capacidad de las disciplinas académicas para organizar los conocimientos, no es sorprendente que persistan los esfuerzos por considerar la globalización en términos unidimensionales. Se aborda el problema desde diversas corrientes de pensamiento y con prioridades y principios formativos distintos que, comprensiblemente, se desplazan de la complejidad a la relativa simplicidad de conceptos básicos como capitalismo, Estado-Nación, etcétera. Pero si tomamos en serio la

*Un primer ejemplo de la complejidad de la situación es la forma en que la legislación sobre CFE —restricciones en países desarrollados y exenciones para los países en vías de desarrollo— ha influido en el negocio del contrabando. Latas de gas freón producido en México se introducen de contrabando en Estados Unidos para abastecer la demanda de sistemas de aire acondicionado para automóviles, de parte de conductores (principalmente pobres que manejan vehículos viejos). La aduana estadunidense calcula que este comercio es tan lucrativo como el contrabando de drogas.

[16] Yearley, *op. cit.*, p. 107 y ss.

multidimensionalidad, esos recuentos están condenados a falsear la globalización: si perdemos la complejidad perdemos el fenómeno.

Para ilustrarlo consideremos brevemente dos planteamientos muy diferentes en su análisis y orientación, pero muy semejantes en lo tocante a su conceptuación de la globalización dentro del solo ámbito económico: como un fenómeno del mercado capitalista.

El primero procede de la bibliografía sobre estrategia corporativa de negocios. Uno de los escritores más prolíficos en este campo, el estratega de negocios japonés Kenichi Ohmae, sostiene que el Estado-Nación se está tornando irrelevante desde el punto de vista del mercado capitalista. Ohmae afirma: "Los estados-nación tradicionales son ahora unidades de negocios antinaturales, incluso imposibles en una economía global". Más bien, continúa, deberíamos pensar en un mundo de economías regionales "donde se hace trabajo real y los mercados reales florecen: "Lo que [los] define no es la localización de sus fronteras políticas sino el hecho de que son la medida y la escala correctas de las verdaderas unidades de negocios naturales en la economía global de hoy. Suyas son las fronteras —y las relaciones comerciales— que tienen importancia en un mundo "sin fronteras".[17]

En este discurso no sorprende la tendencia a ver el mundo como una oportunidad de negocios. Según esta interpretación, las personas como Ohmae entienden la idea de globalización en el contexto de su propio universo discursivo, coherente, aunque empobrecido e instrumental. Con todo, no es tan autónomo como lo anterior, ya que esa argumentación trasciende a otros dominios. Como es patente, Ohmae no sólo hace planteamientos polémicos sobre la esfera política del sistema de estados nacionales,[18] sino también interviene en un discurso cultural. Por ejemplo, sostiene que el mercado global está produciendo "una civilización transfronteriza", lo cual basa en la afirmación [predecible] sobre "la convergencia de gustos y preferencias del consumidor": las marcas mundiales de pantalones vaqueros, los refrescos de cola y los zapatos deportivos a la moda.[19]

Pero Ohmae va más allá de esta tesis de la simple convergencia del consumo, para decir que se abren brechas culturales y generacionales más profundas, por ejemplo, en la sociedad japonesa, ya que los "chicos nintendo" —los adolescen-

[17] K. Ohmae, *The End of the Nation State: The Rise and Fall of Regional Economies*, Harper Collins, Londres, 1995.

[18] J. Anderson, "The Exaggerated Death of the Nation-State", en Anderson *et alii* (eds.), *A Global World*, 1995, pp. 65-112; A. McGrew, "A Global Society"?, *op. cit.*; P.G. Cerny, "What Next for the State?", en Kofman y Youngs (comps.), *Globalization*, 1996, pp. 123-137.

[19] K. Omahe, *The End of the Nation State: The Rise and Fall..., op. cit.*

tes japoneses de la década de 1990— han aprendido un juego de percepciones y valores sociales diferente al de sus padres y abuelos. Esta generación, según afirma, es mucho menos conservadora en cuanto a los conceptos japoneses de autoridad y obediencia, está mucho más abierta culturalmente y es polémica y creativa: "Todo puede ser explorado, restructurado, reprogramado [...]. Todo, al fin y al cabo, está abierto a la elección meditada, la iniciativa, la creatividad y audacia".[20]

Ohmae afirma que este cambio se deriva de la modalidad tecnológica de la conectividad: el uso de computadoras, los juegos computarizados y la multimedia interactiva: "Observemos que cualquier niño de otra cultura, al que nunca hayamos visto, revela un carácter y una actitud mental a través del estilo de programación".[21]

Las inferencias culturales derivadas por Ohmae están profundamente matizadas por la unidimensionalidad de su modelo. Los nuevos valores que reconoce en los niños japoneses no son más que los del capitalismo de empresa, y pinta un predecible cuadro transcultural* del "nuevo crisol de la civilización transfronteriza del presente".[22] Pero el error aquí no es simplemente de carácter ideológico: trae consigo el reduccionismo sociológico y una lógica monocausal que son precisamente la característica de un enfoque unidimensional.

Algunas de las críticas más agudas a Ohmae y a la posición que representa provienen del análisis escéptico de Thompson y Hirst sobre la tesis de globalización económica.[23] En concreto, Hirst y Thompson ponen en tela de juicio las ideas de la transnacionalización de la economía y la redundancia del Estado-Nación como las conciben "los teóricos extremistas de la globalización al estilo de Ohmae".[24] Sin examinar los detalles de su crítica, se advierten los términos deliberadamente estrechos dentro de los cuales está elaborada. Hirst y Thompson son analistas unidimensionales consecuentes que definen la globalización como una función de la economía.

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.*

*El autor utilizó el término *panglossian* que expresa el concepto de lengua franca o lengua universal. En el contexto de esta obra se alude, más bien, a los códigos culturales compartidos y extendidos por doquier como resultado de una supuesta cultura global. (N. del revisor técnico.)

[22] Omahe, *op. cit.*

[23] P. Hirst y G. Thompson, *Globalization in Question*, Polity Press, Cambridge, 1996.

[24] *Op. cit.*, p. 185.

Al afirmar que la globalización económica postulada por pensadores como Ohmae "es un gran mito",* Hirst y Thompson son sumamente cuidadosos cuando señalan los límites de su crítica. Reconocen la "vasta y diversa" bibliografía acerca de la globalización y los diferentes puntos de vista del proceso en distintos contextos disciplinarios. Pero a pesar de ello, afirman que una crítica de la dimensión económica también es demoledora para todas las otras interpretaciones: "Consideramos que sin la noción de una verdadera economía globalizada, muchas de las otras consecuencias aducidas en los dominios de la cultura y la política dejarían de ser sustentables o se volverían menos amenazadores".[25] Pero esto es, evidentemente, caer en un reduccionismo en el cual la economía es la que todo lo impulsa. Hirst y Thompson parecen adherirse a la idea de que la globalización es multiforme, pero entonces ignoran cualesquiera de sus implicaciones en la suposición de que todo el edificio de la teoría de la globalización se construye sobre las "premisas insostenibles" de la postura económica que critican.

Dejar de buscar la naturaleza multidimensional de la globalización tiene consecuencias directas para algunas de sus afirmaciones sobre su "naturaleza mítica", porque pasan a argumentar, con mucho tino, que aceptar las aseveraciones hiperbólicas sobre el poder capitalista mundial equivaldría a suprimir las facultades de la política: "Uno sólo puede llamar al efecto político de la 'globalización' la patología de unas expectativas muy disminuidas [...], tenemos un mito que exagera el grado de nuestra impotencia ante las fuerzas económicas contemporáneas".[26]

Tales argumentos tienen una fuerza considerable cuando van dirigidos a la retórica de la globalización, que la ve simplemente como el ingobernable poder del capitalismo transnacional. Pero aceptar la definición de globalización en esos términos económicos estrechos es compartir la unidimensionalidad de las posiciones que critican. Porque si la globalización se entiende en términos de

*Hay que distinguir este rechazo absoluto del concepto que tiene el sentido de la globalización como "mito", que se encuentra en el artículo de Marjorie Ferguson "The Mythology about Globalization". Ferguson podría igualmente desconfiar de Ohmae, pero tiene el cuidado de indicar que "éstos no son los mitos de la globalización como tal, sino los mitos sobre los objetivos y las relaciones entre intereses e instituciones que tratan de integrarse al impulso globalizador" (Ferguson, 1992, p. 74). Marjorie Ferguson maneja la idea de mito, un tanto en el sentido de Roland Barthes (1973), para señalar no las meras falsedades sino las versiones complejas y evolucionadas de la realidad desviadas ideológicamente.

[25] Hirst y Thompson, *op. cit.*, p. 3.

[26] *Ibid.*, p. 6.

procesos simultáneos, relacionados complejamente en las esferas de la economía, la política, la cultura, la tecnología, etcétera, se advierte que implica todo tipo de contradicciones, resistencias y fuerzas compensatorias. De hecho, la comprensión de la globalización como una dialéctica de principios opuestos y tendencias —lo local y lo global, universalismo y particularismo— es común ahora, particularmente cuando se consideran en el primer plano los problemas culturales.[27]

Nada de lo anterior pretende disminuir la importancia de la economía en el proceso de globalización. La dinámica del capitalismo en cada uno de sus momentos de la producción, circulación y consumo de bienes está cargada de implicaciones para nuestra cada vez mayor interconectividad. Sin embargo, esto no significa que el análisis económico del capitalismo transnacional sea la vía regia para comprender la globalización.

Pero si insistimos en la multidimensionalidad interrelacionada complejamente de la globalización, ¿qué implicaciones tiene para un enfoque cultural?

Tomar en serio la multidimensionalidad también puede ser demasiado exigente. La ingente escala y complejidad de la realidad empírica de la conectividad global rechaza los intentos de abarcarla: sólo la podemos aprehender seccionándola de varias formas, pero esto indica estar condenados a perder algo de la complejidad de la globalización en cualquier explicación viable, lo cual no quiere decir que un análisis de una dimensión —una manera de hacer un corte en la globalización— tenga que ser una consideración unidimensional. Hay formas mejores y peores de hacerlo.

Una manera incorrecta sería partir de la premisa de que la dimensión a considerar sea el discurso principal, el ámbito donde "las cosas realmente lo significan todo", la lógica explica el resto. Una forma más correcta sería identificar el modo de describir el mundo contenido dentro de un discurso económico, político o cultural, e intentar llegar a una comprensión de la globalización en ese contexto, aunque negándole siempre la prioridad conceptual: seguir una dimensión, reco-

[27] B. Axford, *The Global System: Economics, Politics and Culture*, Polity Press, Cambridge, 1995; Featherstone *et alii* (comps.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publications, Londres, 1995; A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Oxford, 1990; S. Hall, *op. cit.*; S. Lash y J. Urry, *op. cit.*; R. Robertson, "Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity", en Featherstone *et alii* (comps.), *Global Modernities*, 1995, pp. 23-44; A. Sreberny-Mohammadi, "The Global and the Local in International Communications", en J. Curran y M. Gurevitch (comps.), *Mass Media and Society*, Edward Arnold, Londres, 1991, pp. 118-138.

nociendo en todo momento la multidimensionalidad. Este tipo de análisis, deliberadamente antirreduccionista, también deberá hacernos sensibles a los puntos en donde las dimensiones se relacionan e interactúan.

Así tiene que ser con el análisis cultural. En particular, como el concepto de cultura es tan abarcador que puede tomarse fácilmente como el último nivel de análisis, ¿acaso no está todo en el extremo "cultural"? Pues bien, no. Por lo menos no nos lleva a ninguna parte el pensar de esta manera en la cultura, como una simple descripción de un "modo total de vida". Como Clifford Geertz lo describió memorablemente,[28] esto lleva a una teorización *pot-au-feu:* echar cada cosa en la olla conceptual que es la totalidad compleja de la existencia humana.

La dimensión de cultura tiene que ser elaborada de forma más específica, aunque esto ha resultado difícil de conseguir, debido a que de cualquier manera, la cultura es un concepto complejo y vago.[29] Ahora bien, no intento ocuparme aquí de problemas de definición. Hay características de "lo cultural" ampliamente aceptadas sobre las cuales podemos basarnos para llegar a una definición razonable de lo que propiamente forma parte de la dimensión cultural de la globalización.

En primer término, cultura puede entenderse como el orden de vida en que los seres humanos conferimos significados a través de la representación simbólica. Si esto suena a una generalización bastante seca, permite no obstante hacer algunas distinciones útiles. Muy en lo general, si hablamos acerca de lo económico, nos referimos a los usos mediante los cuales se producen, intercambian y consumen los bienes materiales; si analizamos lo político, aludimos a las costumbres mediante las que el poder se concentra, distribuye y despliega en las sociedades, y si nos referimos a la cultura, queremos decir las maneras en que le damos un sentido a nuestra vida, individual y colectivamente, al comunicarnos unos con otros.

Lo importante es que comprender estos elementos como dimensiones de la vida social es no verlos como esferas de actividad completamente separadas: no dejamos de "hacer economía" para "hacer cultura" de la manera en que podríamos imaginarnos que terminamos la jornada de trabajo diurna y nos entregamos a las

[28] C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973, p. 4.

[29] R. Williams, *Culture*, Fontana, Londres, 1981; J. Clifford, *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, Cambridge, 1988; J.B. Thompson, *Ideology and Modern Culture*, Polity Press, Cambridge; J. Tomlinson, *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*, Pinter, Londres, 1991; J. McGuigan, *Cultural Populism*, Routledge, Londres, 1992.

actividades del tiempo libre. Si fuera así, deberíamos de suponer que nadie le ha asignado nunca ningún significado a las actividades con las que se gana la vida. Y aun así, es una manera de pensar profundamente arraigada en los modos pragmáticos de ver la cultura en lo relativo a las prácticas y productos del arte, la literatura, la música, el cine, etcétera.* Todas éstas son formas importantes en donde se generan significados específicos, pero no serán las que definan exclusivamente la dimensión cultural.

Tenemos que desenredar de las prácticas complejamente entrelazadas de lo cultural, lo económico y lo político, un sentido del propósito de lo cultural: llenar la vida de más significado. Ahora bien, todo lo simbolizable es, en un sentido amplio, significativo. Hay, por ejemplo, innumerables simbolizaciones vinculadas con las prácticas económicas, como el lenguaje técnico del proceso de producción (digamos, las especificaciones sobre el motor de un auto) o del mercado (el informe diario de los precios de las acciones). Pero tales simbolizaciones, en mi opinión, no son las que llegan al centro de lo cultural, y cedo gustoso la mayoría de esta área de simbolización instrumental a los campos de lo económico, lo técnico, etcétera.

Por otro lado, muchas de las representaciones simbólicas de la mercadotecnia, aunque tienen en última instancia un fin instrumental (económico) son, para mis propósitos, perfectamente culturales. Los textos publicitarios, por ejemplo, aunque son parte de lo que Horkheimer y Adorno[30] calificaron despectivamente como "industria de la cultura vinculada a los propósitos utilitarios del capitalismo", siguen siendo textos culturales significativos. La forma en que contemplamos los textos publicitarios es similar a menudo a la manera en que leemos novelas o vemos películas. Esto es porque esos textos ofrecen relatos (aunque ideológicamente sospechosos) de cómo puede vivirse la vida, referencias a las nociones compartidas de identidad, apelaciones a la autoestima, cuadros de relaciones humanas ideales, versiones de realización humana, felicidad, etcétera.

Éste es el sentido de la dimensión cultural que quiero destacar, con el acento en los significados como fines en sí mismos, como distintos de los significados

*Y esta separación de los campos tiene un aspecto ideológico. Las prácticas culturales ocurren en el contexto de las relaciones sociales de poder de clase, raza, sexo, etcétera, y son, en este sentido amplio, "políticas". Por ejemplo, hay formas culturales de élites y populares que, en cierto sentido, expresan estas relaciones de poder y contribuyen a su reproducción o crean contextos para su contestación. Igualmente, la mayor parte de la representación simbólica en las sociedades modernas se realiza en el contexto económico del mercado.

[30] M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Verso, Londres, 1979.

absolutamente instrumentales. Si recurriéramos a una formulación ligeramente exagerada, pensaríamos en cultura en este sentido como el reino del significado existencialmente significativo. Con esto no quiero aludir al problema existencial como aparece en las angustias ontológicas de la filosofía existencialista o en la gama de respuestas religiosas formales a la condición humana. Por mucha importancia que tengan para la manera en que muchos interpretan su vida, y a pesar de la importancia de la globalización para las instituciones religiosas,[31] son y han sido discursos existenciales demasiado especializados para comprender lo que soy, según la idea de significado existencialmente significativo. Tenemos que agregar la famosa sentencia de Raymond Williams: "La cultura es ordinaria".[32]

Por supuesto, Williams citó esta frase en oposición al sentido elitista de cultura como una forma "especial" de vida rarificada y accesible sólo a algunos mediante el cultivo de ciertas sensibilidades. La cultura es ordinaria, entonces, en el sentido antropológico democrático que describe "todo un modo de vida": no es la propiedad exclusiva del privilegiado, sino incluye todas las formas de las costumbres cotidianas. Sin embargo, para Williams este sentido coexiste, de manera considerable, con un sentido de cultura como proveedora de significados personales: "Las preguntas que hago sobre nuestra cultura son sobre nuestros propósitos generales y comunes, pero también sobre los significados personales profundos. La cultura es ordinaria, en cada sociedad y en cada individuo".[33]

El principio "la cultura es ordinaria" constituye lo que llamo las preguntas sobre asuntos de importancia existencial formuladas por cada ser humano en su vida cotidiana y experiencias. No se trata de que algunas prácticas simbólicas sean más edificantes que otras, que se acerquen a la parte más relevante de la situación humana ni que se preocupen más por las cuestiones fundamentales de la vida. Tampoco se trata de valor cultural o estético respecto de textos particularmente culturales. El *Tao-te-Ching,* los últimos cuartetos de Beethoven, el *Guernica* de Picasso o las fotografías de Robert Mapplethorpe no son ni más ni menos "textos culturales" que el *NYPD Blue,* un disco de las Spice Girls, la cobertura de los medios de comunicación sobre la muerte de la princesa Diana, las publicaciones para aficionados al futbol y el último anuncio de Levis. Todos alcanzan una magnitud tal que nos valemos de ellos para darle un sentido a nuestra existencia. De hecho, tenemos que incluir en esta interpretación de cultura todas las prácticas

[31] P. Beyer, *Religion and Globalization*, Sage Publications, Londres, 1994.

[32] R. Williams, *op. cit.*; McGuigan, *op. cit.*

[33] Williams, *op. cit.*, p. 4.

que no dependen directamente de una relación entre un lector y un texto: el recorrido por los pasillos del supermercado local, las idas al restaurante, los estadios deportivos, el salón de baile o la tienda de artículos de jardinería, la conversación en el bar o en una esquina de la calle. Para mis propósitos, cultura se refiere a todas estas prácticas comunes que enriquecen directamente el anecdotario de vida: las historias por las que interpretamos cronológicamente nuestra existencia, en lo que Heidegger llama la "proyección de la situación humana".

Cuando penetramos en la conectividad compleja desde esta perspectiva, lo que nos interesa es cómo altera la globalización el contexto de construcción de significados: cómo influye en el sentido de identidad de las personas, la experiencia de lugar y del yo respecto al lugar, cuál es su efecto en las interpretaciones, valores, deseos, mitos, esperanzas y temores compartidos que han surgido alrededor de la vida localmente situada. Por consiguiente, la dimensión cultural abarca lo que Anthony Giddens llamó externalidad e internalidad de la globalización: la conexión entre las inmensas transformaciones sistémicas y las transformaciones de nuestros "mundos" más locales e íntimos de experiencia cotidiana.[34]

Una razón particular para hacer hincapié en este punto de vista acerca de la dimensión cultural es que las discusiones sobre la globalización entienden la cultura con un significado muy diferente, confundiéndola con las comunicaciones mundiales y con las tecnologías de los medios de comunicación que transmiten las representaciones culturales. Esta tendencia es más evidente en el tan difundido discurso periodístico sobre la globalización que a menudo parece obsesionado con la algarabía en torno a las nuevas tecnologías de las comunicaciones: Internet, las superautopistas informativas globales, etcétera. Ahora bien, aunque las tecnologías de la comunicación ocupan un lugar central en el proceso de la globalización, resulta evidente que su progreso no es idéntico al de la globalización cultural. De hecho, su impacto tiene implicaciones más amplias y restringidas. Más amplias porque tienen una función importante, como la tecnología misma y, por tanto, en mi opinión, como transmisores de simbolizaciones instrumentales en todas las dimensiones donde actúa la globalización. Un ejemplo es la integración creciente de la recopilación mundial de noticias y el suministro de inteligencia de comercialización en la economía global. Pero a su vez son más restringidas porque los medios de comunicación forman sólo parte del proceso total en el que se elabora el significado simbólico y son sólo una de las formas en que la globalización es experimentada culturalmente. Los medios de masas y otras for-

[34] A. Giddens, "Living in a Post-Traditional...", *op. cit.*

mas de comunicación mediada son cada vez más trascendentes en nuestra vida diaria, pero no son la única fuente de una experiencia cultural globalizada. De igual modo, no todo lo que se diga sobre la globalización de los medios y los sistemas de comunicaciones es directamente importante para las discusiones acerca de la cultura.

Sorprendentemente, un ejemplo de la fusión de cultura y sus tecnologías se encuentra en el profundo análisis de Anthony Giddens sobre la globalización. Casi al final de una larga exposición sobre las dimensiones institucionales de ésta, Giddens habla de "un aspecto extenso y bastante fundamental de la globalización, que se encuentra detrás de cada una de las dimensiones institucionales [...], y que podría ser llamada globalización cultural".[35]

Pero el lector que busca una interpretación de cultura como construcción de significado se sentirá defraudado: lo que Giddens analiza es cómo "las tecnologías automatizadas de la comunicación han influido notablemente en todos los aspectos de la globalización". El autor destaca la relevancia de la información reunida en la extensión global de las instituciones de la modernidad y, significativamente, toma como principal ejemplo el contexto "instrumental" del mercado de dinero global. Esto, y el hecho de que su análisis de la cultura (de apenas una página) se esconde al final de un largo análisis del industrialismo, hace pensar en un interés más bien en las propiedades "desarraigantes" de las tecnologías de comunicación que en la cultura, en nuestro sentido de producción social de significados existencialmente importantes.

Debemos decir que Giddens no ha prestado demasiada atención al concepto de cultura en su trabajo sobre la globalización, y esto explicaría su fusión improvisada de la cultura con las tecnologías de la comunicación. Y, para ser justos, hay muchos otros aspectos de su análisis (a considerar en el capítulo siguiente) que proponen, aunque indirectamente, una visión más matizada de lo cultural. Pero lo que ilustra este ejemplo es la trascendencia de definir con suficiente firmeza el concepto elástico y acomodaticio de cultura respecto de la globalización. Estoy de acuerdo con Giddens en que la dimensión cultural es fundamental para la globalización, pero quiero entender esto en términos mucho más amplios que los del análisis del efecto de las tecnologías en las comunicaciones, pese a todo lo importantes que sean para la conectividad institucional y sistémica de nuestro mundo. A continuación trataré de indicar cómo hacerlo.

[35] A. Giddens, *The Consequences...*, *op. cit.*, p. 77.

Por qué es importante la cultura para la globalización

La cultura tiene un significado para la globalización en el sentido obvio de que es un aspecto intrínseco del proceso total de conectividad compleja. Pero podemos ir más allá. Podemos tratar de entender el sentido en que la cultura es realmente constitutiva de la conectividad compleja. Aquí también hay maneras mejores y peores de abordar el tema.

Un riesgo evidente es caer en argumentos que afirmen un grado de prioridad causal a la cultura, privilegiando esta dimensión de la misma manera en que Hirst y Thompson lo hacen con la economía. Un ejemplo se encuentra en la obra de Malcolm Waters, quien luego de preparar la distinción estándar económica/política/cultural en los términos, respectivamente, de conjuntos de relaciones de intercambios materiales, políticos y simbólicos, asevera, un tanto provocativamente, que

> *los intercambios materiales se localizan, los intercambios políticos se internacionalizan y los intercambios simbólicos se globalizan.* De esto se desprende que la globalización de la sociedad humana depende de hasta qué punto las relaciones culturales son eficaces en relación con los acuerdos económicos y políticos. Podemos esperar que la economía y la política se globalicen en la medida en que se culturalicen, esto es, en la medida en que los intercambios que realizan se cumplan simbólicamente. También esperaríamos que el grado de globalización sea mayor en el terreno cultural que en los otros dos.[36] (Cursivas en el original.)

La justificación de Waters para dar preferencia a lo cultural es, en pocas palabras, que los medios simbólicos de intercambio están intrínsecamente menos limitados por las restricciones de lugar que aquellos de carácter material (económico) o político. Por ejemplo, Waters sostiene que los intercambios materiales están "arraigados en mercados, fábricas, oficinas y establecimientos" simplemente por la necesidad práctica o el ahorro en los costos por la proximidad física para la producción y el intercambio de productos y servicios. En contraste con estas limitaciones que "tienden a vincular los intercambios económicos a las localidades", los símbolos culturales "se generan en cualquier parte y en cualquier momento y hay relativamente pocas limitaciones materiales para su pro-

[36] M. Waters, *Globalization*, Routledge, Londres, 1995.

ducción y reproducción".[37] La cultura, por tanto, es intrínsecamente más globalizadora por la facilidad de expansión de las relaciones que se le asocian y por la inherente movilidad de las formas y productos culturales.

Éste es un argumento poco convincente, pues hay todo tipo de ejemplos: el impacto de las corporaciones multinacionales, la división internacional del trabajo (por ejemplo, en la producción de automóviles o en la industria de la confección), el fenómeno creciente de la migración de la mano de obra, el mercado financiero y de negocios, la importancia de los acuerdos regulatorios del comercio internacional y organismos como el GATT y ahora la Organización Mundial de Comercio, que dan testimonio de la globalización de los intercambios materiales propios de las relaciones económicas. Obviamente, hay muchos casos en donde la producción, intercambio y consumo de mercancías siguen siendo actividades más bien locales, pero una excursión al centro comercial del barrio revelará cuántos productos no son locales. Por supuesto, es cierto que toda la producción tiene que situarse en alguna parte del mundo, pero como muestran ejemplos famosos como la producción intensiva de guisantes *mange-tout* en países como Zimbawe exclusivamente para el mercado europeo, o los 27 mil kilómetros que deben recorrer las pastinacas australianas hasta Inglaterra para garantizar la oferta durante todo el año, esto no es un freno al proceso de globalización. De igual modo, la idea de que los intercambios simbólicos flotan libres de las limitaciones materiales sugiere un punto de vista extrañamente "idealista": ¿acaso las simbolizaciones no tienen que adoptar una forma material, como los libros, los discos compactos, el celuloide, los flujos de electrones en las pantallas de televisión y los monitores, etcétera? Aunque en términos técnicos los productos mediados electrónicamente son mucho más móviles, todos los procesos de producción material relacionados con estas formas culturales suponen, con seguridad, limitaciones similares a los relacionados con cualquier otra forma de producción material.

Tales objeciones arrojan dudas sobre lo plausible de las generalizaciones aventuradas de Waters acerca de las propiedades localizantes y globalizadoras de diversas esferas sociales.*

[37] Waters, *op. cit.*

*No me ocupo ahora de las afirmaciones de Waters sobre la tendencia "internacionalizadora" de la esfera política. Debe decirse que aquí parece más fuerte, particularmente en la implicación de que el campo de la política sigue dominado por el sistema internacional de estados-nación, más que por un orden global más amplio e incluso más vago. Sin embargo, aún respecto de esto, no me convenzo de que puedan mantenerse afinidades electivas nítidas entre esferas sociales y contextos espa-

Pero en un examen más profundo, lo que Waters defiende es mucho más modesto: esos sectores de la economía, más simbólicamente mediados, o "simbolizados", como el autor los define —por ejemplo, los mercados financieros— son los que más se prestan a la globalización. Ésta es una afirmación más creíble, porque evidentemente el movimiento por medios electrónicos de símbolos como el dinero es mucho más fácil que el de grandes cantidades de tubérculos.

¿Pero apoya esto de alguna manera la afirmación de que la cultura predomina en el proceso de la globalización? Considero que no. No al menos en nuestro sentido preferido, puesto que Waters toma aquí la cultura con un énfasis en la simbolización instrumental y no en la construcción de significados existencialmente importantes, y cae así en la omisión contra la que ya advertimos. Podemos estar de acuerdo en que algunos procesos económicos se están volviendo más "simbolizados", pero esto significa que son más informatizados —las simbolizaciones empleadas son intrínsecas al proceso económico— no más "culturalizados". Ser más "culturalizados" significaría que los procesos y medios por los cuales nos dotamos de recuentos significativos de nuestra existencia social, de algún modo se articulan cada vez más estrechamente con la esfera económica. Tal vez así sea, pero el argumento debe basarse en algo más que en afirmaciones problemáticas sobre la naturaleza "desmaterializada" de los bienes simbólicos. Así, quizá Waters acierta en cuanto a la importancia general de la cultura en la globalización pero con las razones equivocadas.

El problema de considerar la cultura como un componente de la globalización se centra en qué tanto consideramos su capacidad para generar consecuencias. "La cultura no es una fuerza, algo a lo que se atribuya la causa de los acontecimientos sociales", dice Clifford Geertz, y tiene razón en la medida en que pensemos en los procesos culturales como la construcción de significados o, en los términos de Geertz, como "un contexto en que es posible describir [los acontecimientos] en forma inteligible".[38]

Pensar en términos causales nos hace confundir la cultura con sus tecnologías, sin embargo, esto no significa que la cultura no sea consecuencial: lo es ciertamente en esa construcción de significados que informa los actos de individuos y grupos, a su vez consecuenciales. No producimos los significados dentro de cier-

---

ciales. Waters afirma que el debilitamiento del Estado que se observa como parte del proceso de globalización, debe ser "considerado un proceso cultural más que político" (Waters, 1995, p. 122). Sospecho que esto suena a "salvar las apariencias" de la propuesta inicial.

[38] C. Geertz, *The Interpretation...*, *op. cit.*, p. 14.

tos canales interpretativos independientes que, por así decirlo, corren paralelos con otros usos sociales pero los dejan intactos. La significación e interpretación culturales nos orientan constantemente en lo individual y colectivo hacia los actos particulares. A menudo, nuestros actos son utilitarios y obedecen a una lógica de la necesidad práctica o económica, pero precisamente entonces emprendemos estos actos dentro del contexto de una comprensión cultural más amplia. En este sentido, ni siquiera los actos instrumentales más básicos de satisfacer las necesidades corporales están fuera de la cultura: en ciertas circunstancias (el ayuno para adelgazar o el religioso, las huelgas de hambre) la decisión de comer o morir de inanición es cultural.

Una forma de pensar en el carácter consecuencial de la cultura para la globalización, entonces, es entender de qué manera tienen secuelas globalizadoras los actos "locales" delineados por la cultura. La conectividad compleja no es sólo la integración más estrecha de las instituciones sociales sino que incluye la integración del individuo y los actos colectivos en la forma de operar de las instituciones. Por tanto, la conectividad cultural introduce la idea de "reflexividad" de la vida global moderna.

La idea central de las teorías de la reflexividad,[39] es la naturaleza recursiva de la actividad social: las diversas maneras en que puede decirse que las entidades sociales actúan "sobre sí mismas", se adaptan a la información que reciben sobre su conducta o funcionamiento. La idea se basa en la reflexividad inherente de los seres humanos: la capacidad que todos tenemos de ser conscientes de que estamos actuando en el momento de la acción, de "mantenernos en contacto" con las razones de lo que hacemos como un elemento de estar haciéndolo.[40]

Las teorías sociales de la reflexividad se esfuerzan por articular la expresión de este control personal en el plano de las instituciones sociales, o más bien en el punto de unión entre los agentes sociales y las instituciones. En la concepción de Giddens, esto ocurre en el fenómeno de reflexividad institucional: las instituciones modernas son aquellas en las que "se examinan y reformulan constantemente las prácticas sociales a la luz de la información que adquieren sobre ellas y, por ende, está en su constitución alterar su carácter".[41]

[39] A. Giddens, *Beyond Left...*, *op. cit.*, p. 5.

[40] S. Lash y J. Urry, *op. cit.*, p. 211.

[41] Discurso de David Lloyd ante la Conferencia Nacional de Televisión de Edimburgo en 1995. Citado en Culf, 1995, p. 2.

Las instituciones modernas son cada vez más, como los seres humanos, "entidades que aprenden". Es esta sensibilidad reflexiva de las instituciones ante la información de los agentes humanos lo característico del dinamismo peculiar de la vida social moderna y lo que define la conectividad entre una multiplicidad de actos locales individuales mínimos y las estructuras y procesos globales más generalizados.

Para ilustrarlo, consideremos un planteamiento de Giddens respecto de la "dialéctica local-global". El autor señala: "Los estilos de vida locales tienen ahora la capacidad de traer consecuencias globales. Así, mi decisión de comprar cierta prenda de vestir no sólo tiene implicaciones para la división internacional del trabajo sino también para los ecosistemas de la Tierra".[42]

¿En qué sentido puede esto ser cierto? Primero, en el sentido de que la industria global de la confección es una institución muy reflexiva, adaptada a las opciones de una multiplicidad de actores que se expresan en el mercado según los códigos culturales de la moda. Sigamos las consecuencias de las decisiones culturales hechas por un grupo de adolescentes en un centro comercial europeo en una tarde de sábado, con la mirada en cómo lucirán esa noche en el club local: esto revela un nivel de conectividad que lleva a las perspectivas de empleo de un obrero en un taller de ropa deportiva en Filipinas. Segundo, la conectividad está implícita en el hecho de que la elección de ropa, como todas las opciones de consumo, tiene consecuencias ecológicas mundiales en lo tocante a los recursos naturales que se consumen y los procesos industriales de producción que se requieren.

De este modo, un mundo de conectividad compleja (mercado global, códigos internacionales de moda, división internacional del trabajo, ecosistema compartido) conecta las miríadas de pequeños actos cotidianos de millones de personas con los destinos de otras, distantes y desconocidas, e incluso con el destino posible del planeta. Todos estos actos individuales se emprenden dentro del contexto culturalmente significativo de los mundos cotidianos locales, en los cuales los códigos de la moda y sus sutiles diferenciaciones fundan la identidad personal y cultural. La manera en que estos "actos culturales" tienen consecuencias globales es el sentido principal en que la cultura es de importancia para la globalización. Sin lugar a dudas, la complejidad de esta serie de consecuencias vincula simultáneamente las dimensiones políticas, económicas y tecnológicas de la globalización. Pero lo esencial es que "el momento de lo cultural" resulta indispensable para interpretar la conectividad compleja.

[42] S. Lash y J. Urry, *op. cit.*, p. 208.

Al analizar la globalización en su dimensión cultural también se revela vivamente su carácter dialéctico. El hecho de que los actos individuales estén relacionados con grandes características estructurales e institucionales del mundo social vía la reflexividad, significa que la globalización no es un proceso de "sentido único" en la determinación de los acontecimientos por parte de las enormes estructuras globales sino que implica al menos la posibilidad de la intervención local en los procesos globales. Hay una política cultural de lo global que podemos comprender si retomamos el ejemplo de las consecuencias ecológicas de las actividades locales.

Aunque no siempre se aprecien las consecuencias de las decisiones cotidianas del estilo de vida —la mayoría de nosotros no acostumbramos comprar "ropa ecológica"—, hay una tendencia en ciertos sectores de todas las sociedades a adquirir productos ecológicos, de por sí una manifestación de conectividad. El famoso lema del Movimiento Verde, "piensa globalmente, actúa localmente", hace pensar en una estrategia política motivada por un imaginario cultural colectivo muy claro de lo que entraña la "buena vida". Esta estrategia requiere la movilización de agentes, cada vez más a través de elaboradas campañas en los medios de comunicación, para lograr los cambios institucionales en el nivel global.[43] Si la estrategia tiene (a veces) éxito, es porque recurre a disposiciones culturales muy generales más que a la aceptación de los argumentos técnico-científicos sobre los problemas del ambiente.

Por ejemplo, la derrota espectacular que Greenpeace le propinó a la compañía inglesa Shell en el caso del hundimiento de la plataforma petrolera *Brent Spar* en junio de 1995, se logró al movilizar de tal modo la opinión pública, particularmente en Alemania, Dinamarca y Holanda, que puso en peligro las "relaciones con los clientes" en las gasolineras de la Shell. Desde la perspectiva del Movimiento Verde, parecería un éxito notable de reflexividad social, pero si nos preguntamos qué movilizó a la opinión pública, es probable que hayan sido otros factores aparte de los objetivos de la campaña, respecto de los cuales había confusiones. Por ejemplo, muchos de quienes boicoteaban las estaciones de servicio de la Shell, pensaban que el plan era hundir la plataforma en el Mar del Norte —su "localidad"— y no en el Atlántico. Además, Greenpeace admitió que estaba mal informada sobre la composición de los productos químicos a bordo de la plataforma. Después de la campaña hubo reclamaciones de que los medios habían sido "lanzados" a dar una cobertura favorable a Greenpeace, junto con

[43] J. Eade, *Living the Global City: Globalization and Local Process*, Routledge, Londres, 1997, p. 25.

emotivas escenas filmadas de los activistas sitiados por el personal de seguridad de Shell, en detrimento de una argumentación científica completa. El director del Canal 4 de la televisión inglesa afirmó: "Las imágenes que nos fueron proporcionadas [por Greenpeace] mostraban audaces helicópteros dirigiéndose hacia una batería de cañones de agua. Traten de hacer un reportaje científico analítico con esto".[44]

Sin embargo, podemos interpretar todo esto de modo diferente si vemos la campaña de la *Brent Spar* como una apelación al curso de la vida de las personas, en lugar de argumentos ambientales cuyos tecnicismos comprenden apenas unos pocos. Así, quizá lo más importante fue el valor simbólico de la ocupación de la plataforma petrolera: dramatización de una batalla contra una amenaza generalizada de degradación del medio que experimentamos como parte de la vida cotidiana. Interpretada de esta manera, la estrategia de Greenpeace tiene, por lo menos parcialmente, un carácter cultural. Incluso al problema de la exactitud científica se le podría asignar una importancia cultural en el mantenimiento de las relaciones de confianza entre Greenpeace (o Shell), los medios de comunicación y el público, tanto en términos de información como de desinformación.

Como lo plantea Scott Lash, las políticas ambientales exigen "la construcción de la realidad social, una lucha en los medios de comunicación entre los ecologistas actores de la protesta, actores comerciales y políticos alrededor de un conjunto de significados diseminados entre el público profano [y que forjan] su realidad".[45] La política ambiental es, por consiguiente, política cultural, dependiente para su éxito del grado en el que incida en el horizonte pertinente de los mundos vividos locales. La cultura también es importante para la globalización en este sentido: delimita un terreno simbólico de construcción de significados como el campo para las intervenciones políticas globales.

Por qué es importante la globalización para la cultura

La globalización altera la forma en que conceptuamos la cultura, ya que ésta ha tenido durante mucho tiempo connotaciones que la atan a la idea de una localidad

[44] M. Mann, *The Sources of Social Power*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, vol. I.
[45] J. Clifford, "Travelling Cultures", en L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (comps.), *Cultural Studies*, Routledge, Londres, 1992, pp. 96-119; *Routes: Travel and Traslation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, 1997.

fija. La idea de "una cultura" vincula implícitamente la construcción de significados con la particularidad y la localidad. Como apunta Eade,[46] "en el tratamiento sociológico del concepto de cultura, ha privado un énfasis en la limitación y la coherencia", particularmente en la tradición funcionalista, en donde la construcción colectiva de significados ha sido tratada en su mayor parte para servir a los propósitos de la integración social. Así, "una cultura" se equipara con la problemática noción de sociedad como entidad limitada,[47] que ocupa un sitio concreto circunscrito como territorio político (predominantemente el Estado-Nación) y que une las asignaciones individuales de significados en un espacio social y político limitado. Es evidente que la conectividad de la globalización está amenazando estas conceptuaciones, no sólo porque la penetración multiforme de las localidades irrumpe en estos conjuntos de significados locales sino también porque socava el modo de pensar, asociado originalmente con la cultura y solidez de la localidad.

En antropología, el trabajo de James Clifford sobre las "culturas viajeras",[48] ha centrado la atención en valorar la cultura separadamente de la localidad. Al abordar "las prácticas de entrecruzamiento e interacción que trastornaron el localismo de muchas hipótesis habituales sobre la cultura", Clifford sostiene: "En estas hipótesis la auténtica existencia social está, o debería estar, centrada en los lugares delimitados, como los jardines de donde la palabra *cultura* obtuvo sus significados europeos. La morada fue entendida como el suelo local de la vida colectiva, mientras que el viaje era un complemento; las raíces siempre preceden a las rutas".[49]

Clifford demuestra que las prácticas de las investigaciones antropológicas de campo han contribuido a la localización del concepto de cultura, "al centrarla alrededor de un sitio particular, el *pueblo, y* alrededor de cierto ejercicio espacial de morar e investigar que a su vez dependía de una localización complementaria: la del campo".[50]

Así, los métodos tradicionales de investigación de la antropología —el pueblo concebido como "unidad manejable" para el análisis cultural, la práctica de la etnografía de "vivir" con la comunidad— han contribuido a la sinécdoque de que la situación (el pueblo), se toma por la cultura, y esto ha perdurado hasta las prácticas contemporáneas de investigación etnográfica de campo, para las cuales

[46] Clifford, *Routes: Travel..., op. cit.*, p. 3.
[47] *Op. cit.*, p. 20.
[48] *Ibid.*, p. 28.
[49] R. Robertson, *op. cit.*, p. 8.
[50] M. Castells, *The Power of Identity..., op. cit.*

las locaciones pueden ser "hospitales, laboratorios, barrios urbanos, hoteles turísticos" en lugar de pueblos remotos, pero la premisa que define al investigador y su objeto es la de "asentamiento localizado".

Clifford se opone al meollo de esta costumbre para concebir la cultura como esencialmente móvil más que estática, para abordar "las prácticas de desplazamiento [...] como constitutivas de significados culturales". Con esto trae a colación un tema muy relacionado con el desafío conceptual que plantea la globalización a la cultura: no se concibe que ésta tenga unos lazos conceptuales inescapables con la localidad, porque los significados son igualmente generados por personas "en tránsito" y en los flujos y conexiones entre culturas.

Sin embargo, el concepto de cultura viajera también puede ser tendencioso. No se trata de tener que invertir la prioridad entre "raíces y rutas", insistiendo en la esencia de la cultura como un incesante movimiento nómada. Más bien, hemos de pensar que "raíces y rutas" coexisten siempre en la cultura y están sujetas a la transformación de la modernidad global. De nuevo en el análisis de los viajes, recordemos que para la mayoría, una gran parte de la experiencia cultural es aún la cotidiana de la locación física y no la del movimiento constante. Clifford admite este aspecto al describir una objeción al tropo del "viaje", hecha por la antropóloga Christina Turner, quien señaló las obvias limitaciones de movimiento que sujetan a innumerables personas a "mantenerse en su lugar", en razón de su posición de clase y sexo. Su investigación etnográfica de las obreras fabriles japonesas, "mujeres que no han 'viajado' según ninguna definición habitual", la llevó a cuestionar el acento de Clifford sobre el "viaje literal". Sin embargo, la experiencia y los usos culturales "locales" de estas mujeres también alteró la conexión entre cultura y localidad: "Ven televisión, tienen un sentido de lo global y lo local, contradicen las caracterizaciones del antropólogo y no se limitan a representar una cultura".[51]

Al aceptar esto, Clifford admite que el concepto de "cultura viajera" implicaría la circulación de fuerzas poderosas: la televisión, la radio, los turistas, las mercancías, los ejércitos.

Éste es precisamente el aspecto que deseo destacar: la globalización fomenta la movilidad física mucho más que antes, pero la clave de su efecto cultural está en la transformación de las propias localidades. Es importante tener presentes las condiciones materiales de concreción física y las necesidades políticas y económicas que "mantienen a las personas en su lugar", por lo que a mi modo de ver

[51] J. Clifford, *Routes: Travels...*, *op. cit.*

la transformación de cultura no se capta en el tropo del viaje sino en el concepto de "desterritorialización". Lo que entenderé por esto, como veremos en el capítulo 4, es que la conectividad compleja debilita los lazos de la cultura con el lugar. Esto es de muchas maneras un fenómeno problemático que implica la penetración simultánea de fuerzas distantes en los mundos locales y el levamiento de los significados cotidianos de sus anclas en el entorno local. La concreción y la fuerza de las circunstancias materiales nos mantienen a la mayoría, la mayor parte del tiempo, situados, pero en lugares que en forma gradual y sutil se transforman a nuestro alrededor, perdiendo su facultad de definir las condiciones de nuestra existencia. Sin lugar a dudas es un proceso desigual y a menudo contradictorio. Se siente con más fuerza en unos lugares que otros y a veces choca con las tendencias al restablecimiento del poder en la localidad. No obstante, la desterritorialización es, en mi opinión, el principal efecto cultural de la conectividad global, y no todo es negativo.

Por último, señalemos que la conectividad brinda a las personas un recurso cultural del cual carecían antes de su expansión: conocimientos culturales que, en diversos sentidos, son "globales". Roland Robertson destaca siempre que la globalización implica intrínsecamente "la intensificación de la conciencia del mundo como un todo".[52] Giddens, a su vez, postula que "los mundos fenoménicos" de las personas, aunque situados localmente, "son en su mayor parte globales".[53]

Esto no significa que todos experimentemos el mundo como cosmopolitas culturales ni mucho menos que esté surgiendo una cultura global, sino que lo global existe cada vez más como un horizonte cultural en donde, en diversas medidas, forjamos nuestra existencia. Por tanto, la penetración de las localidades que trae consigo la conectividad es un arma de dos filos: mientras disuelve las seguridades de la localidad, ofrece nuevas interpretaciones de la experiencia en términos más amplios, en última instancia, globales.

Comprender la naturaleza y relevancia de esta conciencia global constituye un aspecto importante en el análisis cultural de la globalización. Las japonesas descritas por Christina Turner, no son poco comunes porque un "sentido global / local" forma parte de su vida diaria, y una causa patente de esto son las imágenes y noticias que presencian, al igual que millones de nosotros, gracias al uso cotidiano de tecnologías globalizadoras de medios de comunicación como la televisión. Por consiguiente, una tarea para el análisis cultural es comprender la feno-

[52] R. Robertson, *op. cit.*

[53] A. Giddens, *Modernity and Selfidentity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge, 1991, p. 187.

menología de esta conciencia global, particularmente en la forma mediada en que en la mayor parte de los casos aparece ante nosotros. No es difícil ver que el horizonte de significación que ha hecho posible la conectividad de las tecnologías de los medios, hace pensar no sólo en posibilidades para reconstituir los significados e identidades culturales agotados por la desterritorialización sino también para las formas asociadas de política cultural global. Uno de los sentidos en que nuestra interdependencia mutua combinada con los medios de comunicación a distancia está produciendo nuevas formas de alianzas y solidaridades políticas y culturales. No hay duda de que por ahora esas formas apenas despuntan si se comparan con las concentraciones de poder, por ejemplo, del capitalismo transnacional. Pero como sostienen algunos,[54] la perspectiva global de los "nuevos movimientos sociales" puede demostrar que éstos son formas embrionarias de un orden más amplio y más poderoso de resistencia social a los aspectos represivos de la globalización. Sin embargo, esto pone de manifiesto que está claro que la reconfiguración de la experiencia cultural que produce la conectividad será crucial para las posibilidades de una política cosmopolita. Así, la globalización es relevante para la cultura en el sentido de que lleva la negociación de la experiencia cultural al centro de las estrategias de intervención en los otros campos de la conectividad: político, ambiental y económico.

Con esto concluye la exposición del alcance de la globalización cultural. Los capítulos siguientes están dedicados a las implicaciones culturales de la conectividad compleja en varios aspectos: profundizar el tema de la unicidad en las ideas de una cultura global (capítulo 3); examinar el "despegue" de la experiencia cultural de la localidad (capítulo 4); indagar la importancia de la experiencia mediada en la cultura globalizada (capítulo 5), y estudiar el papel de la cultura en una nueva política "cosmopolita" (capítulo 6). Pero antes, en el capítulo a continuación, abordaremos los argumentos que enmarcan la globalización en el contexto histórico y teórico de la modernidad social, y trataremos de extraer las implicaciones culturales de este modo de pensar en la conectividad compleja que caracteriza nuestros tiempos.

Bibliografía

ANDERSON, J., "The Exaggerated Death of the Nation-State", en Anderson *et alii* (eds.), *A Global World*, 1995.

[54] *Ibid.*

AUGÉ, M., *Non-Places: Introduction to the Anthropology of Supermodernity*, Sage Publications, Londres, 1994.

AXFORD, B., *The Global System: Economics, Politics and Culture*, Polity Press, Cambridge, 1995.

BECK, U., *Risk Society: Towards a New Modernity*, Sage Publications, Londres, 1992.

——, *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*, Polity Press, Cambridge, 1997.

BECK, U., A. Giddens y S. Lash, *Reflexive Modernization*, Polity Press, Cambridge, 1994.

BEYER, P., *Religion and Globalization*, Sage Publications, Londres, 1994.

CASTELLS, M., *The Rise of the Network Society (The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. I), Basil Blackwell Publishers, Oxford, 1996.

——, *The Power of Identity (The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. II), Basil Blackwell Publishers, Oxford, 1997.

——, *End of Millenium (The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. III).

CERNY, P.G., "What Next for the State?", en Kofman y Youngs (comps.), *Globalization*, 1996.

CLIFFORD, J., *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, Cambridge, 1988.

——, "Travelling Cultures", en L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (comps.), *Cultural Studies*, Routledge, Londres, 1992.

——, *Routes : Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, 1997.

EADE, J. (comp.), *Living the Global City: Globalization and Local Process*, Routledge, Londres, 1997.

FEATHERSTONE, M. (comp.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publications, Londres, 1990.

FATHERSTONE *et alii* (comp.), *Global Modernities*, 1995.

GARCÍA CANCLINI, N., *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.

GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973.

GIDDENS, A., *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Oxford, 1990.

——, *Modernity and Selfidentity: Self and Society en the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge, 1991

——, *Beyond Left and Right*, Polity Press, Cambridge, 1994a.

——, "Living in a Post-Traditional Society", en Beck, Giddens y Lash, *Reflexive Modernization*, 1994b.

HALL, S., "The Question of Cultural Identity", en S. Hall, D. Held y A. McGrew (comps.), *Modernity and its Futures*, Polity Press, Cambridge, 1992.

HARVEY, D., *The Condition of Postmodernity*, Basil Blackwell Publishers, Oxford, 1989.

HIRST, P. y G. Thompson, *Globalization in Question*, Polity Press, Cambridge, 1996.

HORKHEIMER, M., y Th. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Verso, Londres, 1979.

LASH, S. y Urry, J., *Economics of Signs and Space*, Sage Publications, Londres, 1994.

MANN, M., *The Sources of Social Power*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, vol. I.

MARX, K., *Grundrisse*, Penguin, Harmondsworth, 1973.

MC GREW, A., "A Global Society?", en S. Hall, D. Held y A. McGrew (comps.), *Modernity and its Futures*, Polity Press, Cambridge, 1992.

MCGUIGAN, J., *Cultural Populism*, Routledge, Londres, 1992.

MCLUHAN, M. y Q. Fiore, *The Medium is the Message*, Penguin, Harmondsworth, 1967.

ROBERTSON, R., *Globalization : Social Theory and Global Culture*, Sage Publications, Londres, 1992.

——, "Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity", en Featherstone *et alii*, (comps.), *Global Modernities*, 1995.

SREBERNY-MOHAMMADI, A., "The Global and the Local in International Communications", en J. Curran y M. Gurevitch (comps.), *Mass Media and Society*, Edward Arnold, Londres, 1991.

TOMLINSON, J., *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*, Pinter, Londres, 1991.

WILLIAMS, R., *Culture*, Fontana, Londres, 1981.

——, *Resources of Hope*, Verso, Londres, 1989.

YEARLEY, S., *Sociology, Environmentalism, Globalization*, Sage Publications, Londres, 1996.

Este segundo volumen de
TEORÍA Y ANÁLISIS DE LA CULTURA
se terminó de imprimir en octubre de 2005
en los talleres de Expertos en Impresión S.A. de C.V. El
cuidado de la edición estuvo a cargo de la Dirección de
Publicaciones del Instituto Coahuilense de Cultura, y la
producción editorial y el cuidado de la impresión,
a cargo de Pluralia Ediciones e
Impresiones S.A. de C.V.
El tiraje fue de 2000
ejemplares.

Gilberto Giménez Montiel es doctor en sociología por la Universidad de la Sorbona, París III (1976), licenciado en ciencias sociales por el Instituto de Scienze Sociali de la Universidad Gregoriana, Roma (1956) y licenciado en filosofía por la Universidad de Comillas, España (1950). Actualmente se desempeña como investigador titular C de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Es también profesor de asignatura en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Antes de esta obra ha publicado *Cultura popular y religión en el Anáhuac; Estado y Discurso; La teoría y el análisis de las ideologías; Sectas religiosas en el Sureste; Teorías y análisis de la identidad social; Modernización e identidades sociales* e *Identidades religiosas y sociales en México*.

Otros títulos en Intersecciones:

Marisa de León. *Espectáculos escénicos. Producción y difusión*, coedición FONCA/DGVC/CONACULTA. Pedidos e informes con la autora a: espectaculosescenicos@prodigy.net.mx

Héctor Ariel Olmos. *Cultura, el sentido del desarrollo*, coedición Instituto Mexiquense de Cultura/DGVC/CONACULTA. Pedidos e informes con el IMC: ricardoserra@hotmail.com

Aline Gras. *Procuración de fondos para el desarrollo cultural*, coedición Instituto Mexiquense de Cultura/DGVC/CONACULTA. Pedidos e informes con el IMC: ricardoserra@hotmail.com

Ezequiel Ander Egg. *Como saber comunicarse y hablar en público*. DGVC/CONACULTA
Pedidos e informes a través de EDUCAL

Gilberto Giménez ha elaborado más que una antología tradicional, un diálogo amplio entre quienes se preocupan o se han preocupado por analizar la dimensión cultural de la vida social. En el camino, ha establecido un intercambio entre voces que son, al mismo tiempo que analíticas, culturales. En otras palabras, esta antología permite analizar el contexto cultural en el que ocurre la discusión sobre el concepto de cultura y la importancia en el mundo contemporáneo de la diversidad cultural. No es menor este aporte. Nos indica que es mucho lo que aún debemos descubrir sobre una dimensión de la vida que está en permanente movimiento, como parte de la propia transformación de las sociedades. Con ello, Gilberto Giménez oferta una obra que estimula el análisis cultural del pasado y su presencia en los escenarios culturales contemporáneos. Es el contrapunto entre pasado y presente, como una realidad viva, el escenario mismo de la creatividad. Una obra así está llamada a provocar un amplio debate y dejar una huella permanente en las ciencias sociales y en la práctica de la promoción cultural.

Intersecciones es la colección editorial que debe su nombre a un concepto que sintetiza el quehacer del promotor y gestor cultural: *Intersecciones*, palabra que es utilizada en la teoría de conjuntos y se refiere al encuentro de dos líneas, superficies o conjuntos; espacio que vincula a dos diferentes elementos; *articulación* de las alteridades; creación de algo común entre dos ajenos; puente de comunicación; *mediación* respetuosa de la propia naturaleza de cada conjunto articulado; posibilidad de actuar en la pluralidad entre distintos actores, movimientos, corrientes, regiones, tiempos y formas de ser y de pensar, sin que una predomine sobre las otras, sin exclusiones, racismos ni prejuicios...

ISBN 970-35-0951-7
9 789703 509515

CONACULTA
DIRECCIÓN GENERAL DE VINCULACIÓN CULTURAL
IC@CULT