

LA CULTURA COMO IDENTIDAD Y LA IDENTIDAD COMO CULTURA

Gilberto Giménez
Instituto de Investigaciones
Sociales de la UNAM

1. Cultura e identidad: una pareja conceptual indisociable

En esta conferencia me propongo desarrollar la relación simbiótica que, en mi opinión, existe entre cultura e identidad. Así formulado, el tema exige lógicamente definir primero qué entendemos por cultura e identidad, porque sólo así podremos precisar sus relaciones recíprocas.

Ya adelanto desde ahora que, si bien defenderé la indisociabilidad conceptual entre cultura e identidad, también afirmaré que, si se asume una perspectiva histórica o diacrónica, no existe una correlación estable o inmodificable entre las mismas, porque vistas las cosas en el mediano o largo plazo, la identidad se define primariamente por sus límites y no por el contenido cultural que en un momento determinado marca o fija esos límites.

Por último, si tenemos tiempo abordaré, a la luz de las grandes tesis previamente planteadas, un tema más concreto que suele estar muy presente en los debates contemporáneos sobre la cultura y que puede interesar particularmente a los promotores culturales: el multiculturalismo.

Comenzaré planteando la tesis fundamental que me propongo sustentar: los conceptos de cultura e identidad son conceptos estrechamente interrelacionados e indisociables en sociología y antropología. En efecto, nuestra identidad sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad. Lo cual resulta más claro todavía si se considera que la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los “otros”, y no se ve de qué otra manera podríamos diferenciarnos de los demás si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos. Por eso suelo repetir siempre que la identidad no es más que el lado subjetivo (o, mejor, intersubjetivo) de la cultura, la cultura interiorizada en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores.

Por consiguiente, para entender la identidad se requiere entender primero qué es cultura, y eso es lo que vamos a hacer a continuación.

2. Breve incursión en el territorio de la cultura

Como acabo de señalar, los conceptos de identidad y de cultura son inseparables, por la sencilla razón de que el primero se construye a partir de materiales culturales. No puedo desarrollar aquí, por supuesto, todo el proceso histórico de formación del concepto de cultura en las ciencias sociales. Diré simplemente que hemos pasado de una concepción culturalista que definía la cultura, en los años cincuenta, en términos de “modelos de comportamiento”, a una concepción simbólica que a partir de Clifford Geertz, en los años setenta, define la cultura como “pautas de significados”. Por consiguiente, Geertz restringe el concepto de cultura reduciéndolo al ámbito de los hechos simbólicos. Este autor sigue hablando de “pautas”, pero no ya de pautas de comportamientos sino de pautas de significados, que de todos modos constituyen una dimensión analítica de los comportamientos (porque lo simbólico no constituye un mundo aparte, sino una dimensión inherente a todas las prácticas). Vale la pena recordar el primer capítulo del libro de Clifford Geertz *La interpretación de las culturas* (1992), donde afirma, citando a Max Weber, que la cultura se presenta como una “telaraña de significados” que nosotros mismos hemos tejido a nuestro alrededor y dentro de la cual quedamos ineluctablemente atrapados (p. 20).

Pero demos un paso más: no todos los significados pueden llamarse culturales, sino sólo aquellos que son compartidos y relativamente duraderos, ya sea a nivel individual, ya sea a nivel histórico, es decir, en términos generacionales (Strauss y Quin, 1997: 89 ss.). Así, por ejemplo, hay significados vinculados con mi biografía personal que para mí revisten una enorme importancia desde el punto de vista individual e idiosincrásico, pero que ustedes no comparten y tampoco yo deseo compartir. A éstos no los llamamos significados culturales. Y tampoco son tales los significados efímeros de corta duración, como ciertas modas intelectuales pasajeras y volátiles.

A esto debe añadirse otra característica: muchos de estos significados compartidos pueden revestir también una gran fuerza motivacional y emotiva (como suele ocurrir en el campo religioso, por ejemplo). Además, frecuentemente tienden a desbordar un contexto

particular para difundirse a contextos más amplios. A esto se le llama “tematicidad” de la cultura, por analogía con los temas musicales recurrentes en diferentes piezas o con los “motivos” de los cuentos populares que se repiten como un tema invariable en muchas narraciones. Así, por ejemplo, el símbolo de la maternidad, que nosotros asociamos espontáneamente con la idea de protección, calor y amparo, es un símbolo casi universal que desborda los contextos particulares. Recordemos la metáfora de la “tierra madre” que en los países andinos se traduce como la “Pacha Mama”.

En resumen: la cultura no debe entenderse nunca como un repertorio homogéneo, estático e inmodificable de significados. Por el contrario, puede tener a la vez “zonas de estabilidad y persistencia” y “zonas de movilidad” y cambio. Algunos de sus sectores pueden estar sometidos a fuerzas centrípetas que le confieran mayor solidez, vigor y vitalidad, mientras que otros sectores pueden obedecer a tendencias centrífugas que los tornan, por ejemplo, más cambiantes y poco estables en las personas, inmotivados, contextualmente limitados y muy poco compartidos por la gente dentro de una sociedad.

Pero lo importante aquí, como ya señalamos, es tener en cuenta que no todos los repertorios de significados son culturales, sino sólo aquellos que son compartidos y relativamente duraderos.

Las consideraciones precedentes pueden parecer un tanto abstractas, pero basta un breve ejercicio de reflexión y autoanálisis para percatarnos de su carácter concreto y vivencial. En efecto, si miramos con un poco de detenimiento a nuestro alrededor, nos damos cuenta de que estamos sumergidos en un mar de significados, imágenes y símbolos. Todo tiene un significado, a veces ampliamente compartido, en torno nuestro: nuestro país, nuestra familia, nuestra casa, nuestro jardín, nuestro automóvil y nuestro perro; nuestro lugar de estudio o de trabajo, nuestra música preferida, nuestras novias, nuestros amigos y nuestros entretenimientos; los espacios públicos de nuestra ciudad, nuestra iglesia, nuestras creencias religiosas, nuestro partido y nuestras ideologías políticas. Y cuando salimos de vacaciones, cuando caminamos por las calles de la ciudad o cuando viajamos en el metro, es como si estuviéramos nadando en un río de significados, imágenes y símbolos. Todo esto, y no otra cosa, son la cultura o, más precisamente, nuestro “entorno cultural”.

Pero necesitamos dar un paso más para destacar lo siguiente: por una parte los significados culturales se objetivan en forma de artefactos o comportamientos observables,

llamados también “formas culturales” por John B. Thompson (1998: 202 y ss), por ejemplo, obras de arte, ritos, danzas...; y por otra se interiorizan en forma de “habitus”, de esquemas cognitivos o de representaciones sociales. En el primer caso tenemos lo que Bourdieu (1985: 86 ss.) llamaba “simbolismo objetivado” y otros “cultura pública”, mientras que en el último caso tenemos las “formas interiorizadas” o “incorporadas” de la cultura.

Por supuesto que existe una relación dialéctica e indisoluble entre ambas formas de la cultura. Por una parte, las formas interiorizadas provienen de experiencias comunes y compartidas, mediadas por las formas objetivadas de la cultura; y por otra, no se podría interpretar ni leer siquiera las formas culturales exteriorizadas sin los esquemas cognitivos o “habitus” que nos habilitan para ello. Esta distinción es una tesis clásica de Bourdieu (1985: 86 ss.) que para mí desempeña un papel estratégico en los estudios culturales, ya que permite tener una visión integral de la cultura, en la medida en que incluye también su interiorización por los actores sociales. Más aún, nos permite considerar la cultura preferentemente desde el punto de vista de los actores sociales que la interiorizan, la “incorporan” y la convierten en sustancia propia. Desde esta perspectiva podemos decir que no existe cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura.

Estas consideraciones revisten considerable importancia para evaluar críticamente ciertas tesis “postmodernas” como la de la “hibridación cultural”, que sólo toma en cuenta la génesis o el origen de los componentes de las “formas culturales” (v.g. en la música, en la arquitectura y en la literatura), sin preocuparse por los sujetos que las producen, las consumen y se las apropian reconfigurándolas o confiriéndoles un nuevo sentido. Bajo este ángulo, la tesis carece de originalidad, ya que sabemos desde Franz Boas que todas las formas culturales son híbridas desde el momento en que se ha generalizado el contacto intercultural. Es una tesis trillada de lo que suele llamarse “difusionismo” en Antropología. Pero las formas interiorizadas de la cultura se caracterizan precisamente por la tendencia a recomponer y reconfigurar lo “híbrido”, confiriéndole una relativa unidad y coherencia. Con otras palabras, no se puede interiorizar lo híbrido en cuanto híbrido, ni mantener por mucho tiempo lo que los psicólogos llaman “disonancias cognitivas” salvo en situaciones psíquicamente patológicas.

Resumamos lo expuesto de la siguiente manera: la cultura es la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en “formas simbólicas”, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados, porque para nosotros, sociólogos y antropólogos, todos los hechos sociales se hallan inscritos en un determinado contexto espacio-temporal.

3. La cultura como operadora de diferenciación

El siguiente paso es mostrar cómo las identidades se construyen precisamente a partir de la apropiación, por parte de los actores sociales, de determinados repertorios culturales considerados simultáneamente como diferenciadores (hacia afuera) y definidores de la propia unidad y especificidad (hacia adentro). Es decir, la identidad no es más que la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva en relación con otros sujetos. En efecto, ya Immanuel Wallerstein (1992: 31 ss.) señalaba que una de las funciones casi universalmente atribuida a la cultura es la de diferenciar a un grupo de otros grupos. En este sentido representa el conjunto de los rasgos compartidos dentro de un grupo y presumiblemente no compartidos (o no enteramente compartidos) fuera del mismo. De aquí su papel de operadora de diferenciación.

Ahora podemos entender por qué los conceptos de cultura y de identidad constituyen una pareja indisoluble. Y también podemos entender que la concepción que se tenga de la cultura va a comandar la concepción correspondiente de la identidad. Si soy, por ejemplo, “posmoderno” y concibo la cultura como esencialmente fragmentada, híbrida, descentrada y fluida, mi concepción de la identidad también revestirá los mismos caracteres. Tal es el caso del sociólogo polaco Zigmunt Bauman (1996; 2000; 2004), quien en varios de sus ensayos considera que en la sociedad posmoderna todo es “líquido” (“globalización líquida”, “sociedades líquidas”, “amores líquidos”, “identidades fluidas” etc.), negando de este modo toda estabilidad a los procesos sociales.

4. La identidad como atributo relacional de los actores sociales

El concepto de identidad es un concepto que se ha impuesto masivamente en las ciencias sociales a partir de los años ochenta y más todavía en los noventa. El problema es que, sobre todo en México, este concepto tiende a banalizarse, del mismo modo que el de cultura, porque todo el mundo lo invoca hasta la saciedad sin preocuparse en lo más mínimo por definirlo o someterlo a cierto rigor conceptual. Así como se tiende a ver cultura por todas partes – “cultura de la violencia”, “narco-cultura”, “cultura del no pago”... -, parece que todo está dotado de identidad, desde la “ciudadanía” abstracta hasta los parques públicos.

En las ciencias sociales, el recurso cada vez más frecuente al concepto de identidad se explica porque se trata de un concepto necesario. Por ejemplo, sin el concepto de identidad no se podría explicar la menor interacción social, porque todo proceso de interacción implica, entre otras cosas, que los interlocutores implicados se reconozcan recíprocamente mediante la puesta en relieve de alguna dimensión pertinente de su identidad. En este momento yo estoy asumiendo ante ustedes una identidad de rol: la de expositor o conferencista, y ustedes están asumiendo una identidad de rol complementaria: la de colegas que participan como oyentes en una de las conferencias organizadas en el marco de este foro. Y gracias al reconocimiento recíproco de nuestras respectivas identidades de rol podemos establecer una interacción fructífera y llena de sentido entre nosotros. Este ejemplo banal nos está indicando que no es posible pensar siquiera la sociedad sin el concepto de identidad, porque sin interacción social no hay sociedad.

Pasemos ahora a enunciar una tesis central en relación con la problemática de la identidad. Esta tesis podría formularse así: la identidad se predica en sentido propio solamente de sujetos individuales dotados de conciencia, memoria y psicología propias, y sólo por analogía de los actores colectivos, como son los grupos, los movimientos sociales, los partidos políticos, la comunidad nacional y, en el caso urbano, los vecindarios, los barrios, los municipios y la ciudad en su conjunto.,

Como podrán comprobar, esta tesis es de suma importancia porque aquí suele haber muchas confusiones. El gran problema en ciertos sectores de las ciencias sociales, sobre todo en México, es la tendencia a “psicologizar” las categorías estadísticas, los grupos y los colectivos. Y es que existen precedentes que presionan en esta dirección, como cierta

literatura que de Samuel Ramos hasta Octavio Paz busca definir nada menos que “la psicología del mexicano”. Así, para Samuel Ramos el principio generador de la identidad del mexicano sería el complejo de inferioridad; para Octavio Paz, la soledad; y para algún otro, la melancolía. Nadie pone en cuestión el valor literario y hasta heurístico de la obra de estos autores. Más aún, para mí Octavio Paz, sobre todo en *El Laberinto de la Soledad* (1994), es el Ortega y Gasset mexicano. Pero una cosa es el valor literario y otra muy distinta la validez de las hipótesis sociológicas que se sustentan en lenguaje literario. Hablar de la “psicología del mexicano”, de la “psicología de la mujer” o de la “psicología de la juventud” me parece una aberración sociológica, porque se está hipostasiando y “psicologizando” agregados estadísticos que no pueden ser tratados como si fueran actores sociales. No existe la “psicología del mexicano” ni mucho menos esa famosa doble historia que señala Paz: la historia aparente y la historia subterránea que desde los sacrificios aztecas y la Malinche habrían dejado huellas traumáticas en la conciencia de los mexicanos. Lo grave del caso es que esta “sociología literaria” puede provocar en sus lectores lo que Bourdieu llamaba “efecto de teoría”. Es decir, como Octavio Paz es un autor muy reconocido y de vasta influencia, sus lectores pueden terminar identificándose realmente con la imagen del mexicano diseñada en su “teoría”. De este modo la teoría hace existir “performativamente”¹ lo que antes de ella no existía.

Por todo esto considero muy importante la tesis según la cual la identidad se predica en sentido propio solamente de los sujetos individuales dotados de conciencia, memoria y psicología propias, y sólo por analogía de los actores colectivos.

Lo anterior nos conduce a otra tesis igualmente fundamental: la teoría de la identidad se inscribe dentro de una teoría de los actores sociales. No es una casualidad que la teoría de la identidad haya surgido en el ámbito de las teorías de la acción, es decir, en el contexto de las familias de teorías que parten del postulado weberiano de la “acción dotada de sentido”. En efecto, no puede existir “acciones con sentido” sin actores, y la identidad constituye precisamente uno de los parámetros que definen a estos últimos.

¹ El término “performativo”, introducido por el lingüista inglés J.L Austin (1962), se refiere a una función del lenguaje por la que la enunciación de un discurso constituye al mismo tiempo un acto que realiza lo enunciado. Por ejemplo, si en una reunión de magistrados el presidente de la Corte dice: “Se abre la sesión”, su “decir” es también un “hacer”, porque la sesión queda efectivamente abierta. Según Austin, la función performativa se contrapone a la función meramente “constatativa” o declarativa del lenguaje.

Ahora bien, ¿cuáles son los parámetros fundamentales que definen a un actor social?

1) Todo actor ocupa siempre una o varias posiciones en la estructura social. Nadie puede escaparse de esto, porque ni los individuos ni los grupos están colgados de las nubes. Los actores son indisociables de las estructuras y siempre deben ser estudiados como “actores-insertos-en-sistemas” (*actors-in-system*), dicen algunos sociólogos norteamericanos. En el espacio urbano, por ejemplo, no podemos ni siquiera concebir un actor que no esté situado en algún lugar de la estratificación urbana o de la estructura socio-profesional urbana. Y eso significa ocupar una posición en la estructura social.

2) Ningún actor se concibe sino en interacción con otros, sea en términos inmediatos (cara a cara), como en un vecindario; sea a distancia, como cuando me comunico por Internet con colegas que viven en Cambridge o en París. Por consiguiente no podré concebir un actor social urbano que no esté en interacción con otros sea en espacios públicos, sea dentro de un vecindario, dentro de un barrio, dentro de una zona urbana especializada o a escala de toda una aglomeración urbana

3) Todo actor social está dotado de alguna forma de poder, en el sentido de que dispone siempre de algún tipo de recursos que le permite establecer objetivos y movilizar los medios para alcanzarlos. Yo, por ejemplo, carezco del poder burocrático que tienen algunos de mis colegas en la Universidad (porque no nací en México y si bien soy ciudadano mexicano, soy ciudadano de segunda), pero supongo que tengo alguna forma de poder, alguna capacidad de decisión por lo menos en mi casa o entre mis estudiantes.

4) Todo actor social está dotado de una identidad. Ésta es la imagen distintiva que tiene de sí mismo el actor social en relación con otros. Se trata, por lo tanto, de un atributo relacional y no de una “marca” o de una especie de placa que cada quien lleva colgado del cuello.

5) En estrecha relación con su identidad, todo actor social tiene también un proyecto, es decir, algún prospecto para el futuro, alguna forma de anticipación del porvenir. Un mismo actor social puede tener múltiples proyectos: algunos son “proyectos de vida cotidiana” (por ejemplo, ir al cine el próximo fin de semana); otros, en cambio, son “proyectos de sociedad” (v.g., proyectos políticos, proyectos de desarrollo urbano). El proyecto (personal o colectivo) está muy ligado con la percepción de nuestra identidad,

porque deriva de la imagen que tenemos de nosotros mismos y, por ende, de nuestras aspiraciones.

6) Todo actor social se encuentra en constante proceso de socialización y aprendizaje, lo cual quiere decir que está haciéndose siempre y nunca termina de configurarse definitivamente. Es la experiencia que tenemos nosotros los maestros, pues nunca acabamos de aprender. Siempre tenemos que estar al día y mantenernos al corriente de lo que se está produciendo internacionalmente. Uno nunca puede decir: “bueno, ya me recibí, tengo mi título de doctorado y hasta de posdoctorado, y por lo tanto ya no necesito leer o estudiar más”.

En resumen, podemos ver que la teoría de la identidad se cruza necesariamente con la teoría de los actores sociales.

5. Identidades individuales

Como acabamos de señalar, la identidad es siempre la identidad de determinados actores sociales que en sentido propio sólo son los actores individuales, ya que estos últimos son los únicos que poseen conciencia, memoria y psicología propias. Pero ello no obsta a que el concepto de identidad se aplique también, analógicamente, a grupos y colectivos carentes de conciencia propia porque constituyen más bien “sistemas de acción”.

Para ambos casos, el concepto de identidad implica por lo menos los siguientes elementos: (1) la permanencia en el tiempo de un sujeto de acción (2) concebido como una *unidad* con límites (3) que lo distinguen de todos los demás sujetos, (4) aunque también se requiere el reconocimiento de estos últimos.

Ya hemos hablado de la distinción crucial entre identidades individuales e identidades colectivas. Por lo tanto, el problema de la identidad puede ser abordado a escala de los individuos o a escala de los grupos u otros colectivos. Se trata de puntos de vista diferentes que toda investigación debe tomar en cuenta so pena de caer en confusiones lamentables. Comencemos por las identidades individuales

En la escala individual, la identidad puede ser definida como *un proceso subjetivo y frecuentemente auto-reflexivo por el que los sujetos individuales definen sus diferencias con respecto a otros sujetos mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales generalmente valorizados y relativamente estables en el tiempo.*

Pero debe añadirse de inmediato, como señalamos más arriba y remacharemos después, una precisión capital: la auto-identificación del sujeto del modo susodicho requiere ser *reconocida* por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente. Por eso decimos que la identidad del individuo no es simplemente numérica, sino también una identidad cualitativa que se forma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social (Habermas, 1987: Vol. II: 145)

Desarrollemos brevemente las implicaciones de la definición inicial. Si aceptamos que la identidad de un sujeto se caracteriza ante todo por la voluntad de distinción, demarcación y autonomía con respecto a otros sujetos, se plantea naturalmente la cuestión de cuáles son los atributos diacríticos a los que dicho sujeto apela para fundamentar esa voluntad. Diremos que se trata de una doble serie de atributos distintivos, todos ellos de naturaleza cultural:

1) atributos de *pertenencia social* que implican la identificación del individuo con diferentes categorías, grupos y colectivos sociales;

2) atributos *particularizantes* que determinan la unicidad idiosincrásica del sujeto en cuestión.

Por lo tanto, la identidad de una persona contiene elementos de lo “socialmente compartido”, resultante de la pertenencia a grupos y otros colectivos, y de lo “individualmente único”. Los elementos colectivos destacan las semejanzas, mientras que los individuales enfatizan las diferencias, pero ambos se conjuntan para constituir la identidad única, aunque multidimensional, del sujeto individual.

Por lo que toca a la primera serie de atributos, la identidad de un individuo se define principalmente por el *conjunto de sus pertenencias sociales*. G. Simmel ilustra este aserto del siguiente modo:

“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...” (citado por Pollini, 1987: 32).

Vale la pena subrayar esta contribución específicamente sociológica a la teoría de la identidad, según la cual las pertenencias sociales constituyen, paradójicamente, un componente esencial de las identidades individuales. Más aún, según la tesis de Simmel, la multiplicación de los círculos de pertenencia, lejos de diluir la identidad individual, más bien la fortalece y circunscribe con mayor precisión, ya que

“cuanto más se acrecienta su número, resulta menos probable que otras personas exhiban la misma combinación de grupos y que los numerosos círculos (de pertenencia) se entrecrucen una vez más *en un solo punto*” (citado por Pollini, *ibid.*, p. 33)

¿Pero cuáles son, concretamente, esas categorías o grupos de pertenencia? Según los sociólogos, los más importantes – aunque no los únicos – serían la clase social, la etnicidad, las colectividades territorializadas (localidad, región, nación), los grupos de edad y el género. Tales serían las principales fuentes que alimentan la identidad personal. Los sociólogos también añaden que, según los diferentes contextos, algunas de estas pertenencias pueden tener mayor relieve y visibilidad que otras. Así, por ejemplo, para un indígena mexicano su pertenencia étnica – frecuentemente delatada por el color de su piel – es más importante que su estatuto de clase, aunque objetivamente también forme parte de las clases subalternas.

Cabe añadir todavía que, ya según los clásicos, la pertenencia social implica compartir, aunque sea parcialmente, los *modelos culturales* (de tipo simbólico-expresivo) de los grupos o colectivos en cuestión. No se pertenece a la Iglesia católica, ni se es reconocido como miembro de la misma, si no se comparte en mayor o menor grado sus dogmas, su credo y sus prácticas rituales. Esta observación adicional nos permite precisar en qué sentido la cultura interviene como nutriente de la identidad: no, por cierto, en términos generales y abstractos, sino en cuanto se condensa en forma de “mundos concretos y relativamente delimitados de creencias y prácticas” propias de nuestros grupos de pertenencia, como es el caso de la Iglesia católica en el ejemplo interior. (Sewell, Jr., 1999: 52).

Revisemos ahora rápidamente la segunda serie de atributos: los que hemos llamado “atributos particularizantes”. Éstos son múltiples, variados y también cambiantes según los diferentes contextos, por lo que la enumeración que sigue debe considerarse abierta, y no definitiva y estable.

Las personas también se identifican y se distinguen de los demás, entre otras cosas: (1) por atributos que podríamos llamar “caracteriológicos”; (2) por su “estilo de vida” reflejado principalmente en sus hábitos de consumo; (3) por su red personal de “relaciones íntimas” (*alter ego*); (4) por el conjunto de “objetos entrañables” que poseen; y (5) por su biografía personal incanjeable.

Los atributos *caracteriológicos* son un conjunto de características tales como “disposiciones, hábitos, tendencias, actitudes y capacidades, a los que se añade lo relativo a la imagen del propio cuerpo” (Lipiansky, 1992: 122). Algunos de estos atributos tienen un significado preferentemente individual (v.g., inteligente, perseverante, imaginativo), mientras que otros tienen un significado relacional (v.g. tolerante, amable, comunicativo, sentimental).

Los *estilos de vida* se relacionan con las preferencias personales en materia de consumo. El presupuesto subyacente es el de que la enorme variedad y multiplicidad de productos promovidos por la publicidad y el *marketing* permiten a los individuos elegir dentro de una amplia oferta de estilos de vida. Por ejemplo, se puede elegir un “estilo ecológico” de vida, que se reflejará en el consumo de alimentos (v.g., no consumir productos con componentes transgénicos) y en el comportamiento frente a la naturaleza (por ejemplo, valorización del ruralismo, defensa de la biodiversidad, lucha contra la contaminación ambiental). Nuestra tesis es la de que los estilos de vida constituyen sistemas de signos que nos dicen algo acerca de la identidad de las personas. Son “indicios de identidad”.

Una contribución de Edgar Morin (2001: 69) destaca la importancia de la *red personal de relaciones íntimas* (parientes cercanos, amigos, camaradas de generación, novias y novios, etc.) como operadora de diferenciación. En efecto, cada quien tiende a formar en rededor un círculo reducido de personas entrañables, cada una de las cuales funciona como “*alter ego*” (otro yo), es decir, como extensión y “doble” de uno mismo, y cuya desaparición (por alejamiento o muerte) se sentiría como una herida, como una

mutilación, como una incompletud dolorosa. La ausencia de este círculo íntimo generaría en las personas el sentimiento de una soledad insoportable.

No deja de tener cierta analogía con el punto anterior otro rasgo diferenciador propuesto por el sociólogo chileno Jorge Larraín (2000: 25): el *apego afectivo a cierto conjunto de objetos materiales* que forman parte de nuestras posesiones: nuestro propio cuerpo, nuestra casa, un automóvil, un perro, un repertorio musical, unos poemas, un retrato, un paisaje... Larraín cita a este respecto un pasaje sugerente de William James:

“Está claro que entre lo que un hombre llama *mí* y lo que simplemente llama *mío* la línea divisoria es difícil de trazar... En el sentido más amplio posible [...] el sí mismo de un hombre es la suma total de todo lo que él puede llamar suyo, no sólo su cuerpo y sus poderes psíquicos, sino sus ropas y su casa, su mujer y sus niños, sus ancestros y amigos, su reputación y trabajos, su tierra y sus caballos, su yate y su cuenta bancaria” (citado por Larraín, 2001: 26).

En una dimensión más profunda, lo que más nos particulariza y distingue es nuestra propia *biografía incanjeable*, relatada en forma de “historia de vida”. Es lo que Pizzorno (1989: 318) denomina *identidad biográfica* y Lipiansky (1992: 121) *identidad íntima*. 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 individuales, hasta llegar al nivel de las llamadas “relaciones íntimas”, de las que las “relaciones amorosas” constituyen un caso particular (Brehm, 1984: 169). Es precisamente en este nivel de intimidad donde suele producirse la llamada “auto-revelación” 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*).

Desarrollemos ahora brevemente, para terminar este apartado, la tesis complementaria según la cual la autoidentificación del sujeto tiene que ser reconocida por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente, porque, como dice Bourdieu: “el mundo social es también representación y voluntad, y existir socialmente también quiere decir ser percibido, y por cierto ser percibido como distinto”

(1982: 142). En términos interaccionistas diríamos que nuestra identidad es una “identidad de espejo” (*looking glass self*), es decir, que ella resulta de cómo nos vemos y cómo nos ven los demás. Este proceso no es estático sino dinámico y cambiante.

El fenómeno del *reconocimiento* (la *Anerkennung* de Hegel) es la operación fundamental en la constitución de las identidades. En buena parte – dice Pizzorno – nuestra identidad es definida por otros, en particular por aquellos que se arrojan el poder de otorgar reconocimientos “legítimos” desde una posición dominante. “En los años treinta lo importante era cómo las instituciones alemanas definían a los judíos, y no cómo éstos se definían a sí mismos” (Pizzorno, 2000: 205 y ss.)

Pero de aquí no se sigue que seamos “prisioneros” de cómo nos ven los demás. Irving Goffman, por ejemplo, si bien postula la producción situacional (o dramática) del *self*, también subraya su frecuente inconformismo: el yo-identidad no se limita a ratificar modelos de comportamiento generalizados satisfaciendo las expectativas de otros. Pensemos en la imprevisibilidad, en la desobediencia, en la terquedad y en el rechazo con que los niños, y más aún los adolescentes, manifiestan a veces su insatisfacción por el modo en que son reconocidos. Por eso Hegel hablaba también en su *Fenomenología* de la “lucha por el reconocimiento”: luchamos para que los otros nos reconozcan tal como nosotros queremos definirnos, mientras que los otros tratan de imponernos su propia definición de lo que somos.

De lo dicho se infiere que la identidad de los individuos resulta siempre de una especie de compromiso o negociación entre autoafirmación y asignación identitaria, entre “autoidentidad” y “exoidentidad”. De aquí la posibilidad de que existan discrepancias y desfases entre la imagen que nos forjamos de nosotros mismos y la imagen que tienen de nosotros los demás. De aquí procede la distinción entre *identidades internamente definidas*, que algunos llaman “identidades privadas”, e *identidades externamente imputadas*, también llamadas “identidades públicas” (Hecht, 1993: 42-43).

6. Identidades colectivas

Señalamos anteriormente que las identidades colectivas se construyen por analogía con las identidades individuales. Esto significa que ambas formas de identidad son a la vez diferentes y en algún sentido semejantes.

¿En qué se diferencian? En que las identidades colectivas (1) carecen de autoconciencia y de psicología propias; (2) en que no son entidades discretas, homogéneas y bien delimitadas; y (3) en que no constituyen un “dato”, sino un “acontecimiento” contingente que tiene que ser explicado.

El primer punto ya lo desarrollamos extensamente más arriba. En cuanto al segundo, diremos que un grupo o una comunidad no constituyen una entidad discreta y claramente delimitada como nuestro cuerpo, que es la entidad material y orgánica en la que se concreta nuestra identidad individual. Yo sé dónde comienza y termina mi cuerpo, ¿pero dónde comienza y termina realmente un vecindario, un barrio, un movimiento social o un partido político? Por lo que toca al último punto, cualquiera que haya militado en un partido político o en grupos de participación ciudadana, por ejemplo, sabe lo difícil que es mantener la cohesión grupal y la lealtad duradera de los miembros. Hay que estar negociando permanente con todos ellos y organizando con frecuencia manifestaciones, ritos de unidad y liturgias aglutinadoras. Con otras palabras: hay que estar construyendo permanente al partido político o al grupo en cuestión. A esto nos referimos cuando hablamos de “macro o micropolíticas de grupalización”.

¿Y en qué se parecen las identidades colectivas y las individuales? En que, al igual que las últimas, también las primeras tienen “la capacidad de diferenciarse de su entorno, de definir sus propios límites, de situarse en el interior de un campo y de mantener en el tiempo el sentido de tal diferencia y delimitación, es decir, de tener una ‘duración’ temporal” (Sciolla, 1983: 14).

Para definir la ontología peculiar de las identidades colectivas nos apoyaremos en una obra reciente de Alberto Melucci - *Challenging codes* (2001) -, que además de representar su testamento intelectual, constituye en nuestra opinión la contribución más significativa a la teoría de las identidades colectivas.

Melucci construye el concepto de identidad colectiva – como categoría analítica - a partir de una teoría de la *acción colectiva*. Ésta se concibe como un conjunto de prácticas sociales que: (a) involucran simultáneamente a cierto número de individuos o – en un nivel más complejo – de grupos; (b) exhiben características morfológicas similares en la contigüidad temporal y espacial; c) implican un campo de relaciones sociales, así como también d) la capacidad de la gente involucrada para conferir un sentido a lo que está

haciendo o va a hacer (p. 20). Así entendida, la acción colectiva abarca una gran variedad de fenómenos empíricos como movimientos sociales, conflictos étnicos, acciones guerrilleras, manifestaciones de protesta, huelgas, motines callejeros, movilizaciones de masa, etc.

Ahora bien, las acciones colectivas suponen *actores colectivos* dotados de identidad, porque de lo contrario no se podría explicar cómo adquieren intencionalidad y sentido. ¿Pero en qué radica la unidad distintiva que definiría la identidad de estos actores colectivos?

Melucci encuentra esta unidad distintiva en la definición *interactiva y compartida* concerniente a las *orientaciones* de su acción y al *campo* de oportunidades y constreñimientos dentro del cual tiene lugar dicha acción (p. 70). Por eso, lo primero que hace cualquier partido político al presentarse en la escena pública es definir su proyecto propio - expresado en una ideología, en una doctrina o en un programa -, y construirse una historia y una memoria que le confieran precisamente estabilidad identitaria.

Desglosemos los elementos principales de esta definición. Para Melucci la identidad colectiva implica, en primer término, *definiciones cognitivas* concernientes a las orientaciones de la acción, es decir, a los fines, los medios y el campo de la acción.² Pero el autor añade una consideración importante: estos elementos son incorporados a un conjunto determinado de rituales, prácticas y artefactos culturales, todo lo cual permite a los sujetos involucrados asumir las orientaciones de la acción así definidas como “valor” o, mejor, como “modelo cultural” susceptible de adhesión colectiva. Pensemos, por ejemplo, en los movimientos ecologistas que condensan su objetivo último en la consigna “salvar la vida en el planeta”, y lo viven como un nuevo humanismo que alarga el espacio temporal de la responsabilidad humana poniendo en claro que la suerte de los seres humanos está ligada a la de las formas vivas no humanas, como las animales y las vegetales.

La observación anterior explica por qué se produce siempre cierto grado de *involucramiento emocional* en la definición de la identidad colectiva. Este involucramiento permite a los individuos sentirse parte de una común unidad. “Las pasiones y los sentimientos, el amor y el odio, la fe y el miedo forman parte de un cuerpo que actúa

² Este nivel cognitivo no implica necesariamente, según Melucci, un marco unificado y coherente. Las definiciones pueden ser diferentes y hasta contradictorias.

colectivamente, de modo particular en áreas de la vida social menos institucionalizadas, como aquellas donde se mueven los movimientos sociales” – dice Melucci (p. 70-71). Por eso la identidad colectiva nunca es enteramente negociable. En efecto, la participación en la acción colectiva comporta un sentido que no puede ser reducido al cálculo de costo-beneficio, ya que siempre moviliza también emociones.

En conclusión, según Melucci la identidad colectiva define la capacidad para la acción autónoma así como la diferenciación del actor respecto a otros dentro de la continuidad de su identidad. Pero también aquí la autoidentificación debe lograr el reconocimiento social si quiere servir de base a la identidad. La capacidad del actor para distinguirse de los otros debe ser reconocida por esos “otros”. Resulta imposible hablar de identidad colectiva sin referirse a su dimensión relacional. Vista de este modo, la identidad colectiva comporta una tensión irresuelta e irresoluble entre la definición que un movimiento ofrece de sí mismo y el reconocimiento otorgado al mismo por el resto de la sociedad. El conflicto sería el ejemplo extremo de esta discrepancia y de las tensiones que genera. En los conflictos sociales la reciprocidad resulta imposible y comienza la lucha por la apropiación de recursos escasos.

Éste es el esqueleto de una teoría de la identidad colectiva.

7. La identidad se define por sus fronteras.

Acabamos de ilustrar ampliamente la relación simbiótica que existe entre cultura e identidad. Pero ahora plantearemos una tesis que parece contradecirla: a pesar de todo lo dicho, la identidad de los actores sociales no se define por el conjunto de rasgos culturales que en un momento determinado la delimita y distingue de otros actores.

Se trata de una tesis clásica de Fredrik Barth en su obra *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976), que él refiere sólo a las identidades étnicas, pero en opinión de muchos también puede generalizarse a todas las formas de identidad.

El fundamento empírico de esta tesis radica en la siguiente observación: cuando se asume una perspectiva histórica o diacrónica, se comprueba que los grupos étnicos pueden – y suelen – modificar los rasgos fundamentales de su cultura manteniendo al mismo tiempo sus fronteras, es decir, sin perder su identidad. Por ejemplo, un grupo étnico puede adoptar rasgos culturales de otros grupos, como la lengua y la religión, y continuar

percibiéndose (y siendo percibido) como distinto de los mismos. Por lo tanto, la conservación de las fronteras entre los grupos étnicos no depende de la permanencia de sus culturas.

Los ejemplos abundan. Según algunos historiadores (A.D.Smith, 1988) la identidad de los persas no desapareció con la caída del imperio sasánida. Por el contrario, la conversión al islamismo chiíta más bien ha revitalizado la identidad persa confiriéndole una nueva dimensión moral y la ha renovado a través de la islamización de la cultura y de los mitos y leyendas sasánidas. Y los antropólogos (Linnekin, 1983) muestran cómo la conversión masiva de los indios Narragansett en la época del Great Awakening del siglo XVIII, no ha debilitado, sino más bien ha reforzado la frontera que los separaba de otros grupos americanos, contribuyendo a redefinir sobre nuevas bases la identidad del grupo. Por último, se ha observado que en el caso de la conversión de los negros al islamismo en los EE.UU., el cambio de religión ha sido precisamente un medio para reforzar la solidaridad interna del grupo y la diferenciación externa con respecto a otros grupos. Pero no hace falta ir muy lejos para encontrar este mismo fenómeno: en el área mesoamericana la conversión masiva al catolicismo no sólo no ha borrado las fronteras de los grupos étnicos, sino, por el contrario, muchos rasgos del catolicismo popular de la contrarreforma (como el sistema de cargos, por ejemplo), introducidos por la colonización española, más bien se convirtieron en marcadores culturales privilegiados de las fronteras étnicas.

Estos ejemplos demuestran que la fuerza de una frontera étnica puede permanecer constante a través del tiempo a pesar y, a veces, por medio de los cambios culturales internos o de los cambios concernientes a la naturaleza exacta de la frontera misma. De aquí Barth infiere que son las fronteras mismas y la capacidad de mantenerlas en la interacción con otros grupos lo que define la identidad, y no los rasgos culturales seleccionados para marcar, en un momento dado, dichas fronteras. Esto no significa que las identidades estén vacías de contenido cultural. En cualquier tiempo y lugar las fronteras identitarias se definen siempre a través de marcadores culturales. Pero estos marcadores pueden variar en el tiempo y nunca son la expresión simple de una cultura preexistente supuestamente heredada en forma intacta de los ancestros.

Este enfoque teórico de Barth ha provocado la renovación de la problemática étnica y de los métodos de investigación pertinentes en este campo. Por ejemplo, el investigador

no debe preguntarse ahora cuáles son los rasgos culturales constitutivos de una identidad étnica, sino cómo los grupos étnicos han logrado mantener sus fronteras (las que los distinguen de los otros) a través de los cambios sociales, políticos y culturales que jalonaron su historia.

Como señalamos más arriba, esta contribución de Barth no sólo es válida para pensar las identidades étnicas, sino cualquier tipo de identidad. Las culturas están cambiando continuamente por innovación, por extravención, por transferencia de significados, por fabricación de autenticidad o por “modernización”, pero esto no significa automáticamente que sus portadores también cambien de identidad. En efecto, como dice también George de Vos (1982: p. XIII), pueden variar los “emblemas de contraste” de un grupo sin que se altere su identidad.

Lo interesante para nosotros es que esta manera de plantear las cosas entraña consecuencias importantes para la promoción y la política cultural. Por ejemplo, no hay razón para empeñarnos solamente en mantener incólume, muchas veces con mentalidad de anticuarios, el “patrimonio cultural” de un grupo o las tradiciones populares contra la voluntad del propio grupo, so pretexto de proteger identidades amenazadas. Como acabamos de ver, éstas no dependen del repertorio cultural vigente en un momento determinado de la historia o del desarrollo social de un grupo o de una sociedad, sino de la lucha permanente por mantener sus fronteras cualesquiera sean los marcadores culturales movilizados para tal efecto. Por lo tanto, también cabe imaginar una pedagogía cultural que encamine a los estratos populares “hacia una forma superior de cultura y concepción”, como decía Gramsci (1975: 17), sin temor a lesionar las identidades subalternas. Recordemos que la pedagogía político-cultural de Gramsci no contempla la mera conservación de las subculturas folklóricas, sino su transformación en una gran cultura nacional-popular de contenido crítico y universalizable (*Ibid.*, p. 58). Y para realizar esta tarea propugnaba algo no muy alejado de lo que hoy llamamos promoción o gestión cultural: la fusión orgánica entre intelectuales y pueblo. Pero, ¡atención!: “no para mantener las cosas al bajo nivel de las masas, sino para conducirlos a una concepción superior del mundo y de la vida” (*Ibid.*, p. 19). Y Gramsci no cita como modelo las novelas por entregas “de tipo Sue”, - que para él representa una especie de degeneración político-

comercial de la literatura -, sino nada menos que los trágicos griegos y Shakespeare (Gramsci, 1976: 89).

8. El debate sobre el multiculturalismo en Europa

A continuación abordaremos brevemente, a la luz del gran marco teórico que acabamos de delinear, el tema de la multiculturalidad. Para comprender mejor la problemática que plantea este término relativamente nuevo, comenzaremos rastreando sus antecedentes históricos.

Al parecer, quien primero lo introdujo fue el Gobierno canadiense para referirse a su nueva política de finales de los años 60 (Azurmendi, 2002). En efecto, frente a la pretensión separatista de la provincia de Québec, el Gobierno acuñó por primera vez el término “multicultural” para denotar las tres entidades sociales de la Federación: la anglófona, la francófona y la de los aborígenes (indios, inuits y mestizos de once grupos lingüísticos y unos 35 pueblos diferentes). De este modo el Gobierno reformulaba la cuestión del Estado-nación y rectificaba las prácticas forzadas de anglo-homogeneización, tratando al conjunto de los ciudadanos por bloques o etnias separadas en razón de su origen u horizonte lingüístico. Al mismo tiempo, el Gobierno canadiense también alteró su clásica política homogeneizadora de la inmigración, pasando a tratar a los inmigrantes como si fuesen otras etnias más, y fomentando institucionalmente ciertas diferenciaciones en razón de cada grupo de inmigrantes.

A partir de aquí, nos dice Azurmendi (2002), el multiculturalismo afloró de inmediato a las aulas universitarias como asunto relativo a unas minorías culturales cuyos derechos no se satisfacían. Muy pronto estas supuestas minorías fueron ampliadas al colectivo de gays y lesbianas, mujeres y hasta discapacitados.

Pero las raíces intelectuales del multiculturalismo pueden detectarse ya mucho antes, cuando la cuestión de la *diferencia* se abrió camino en el pensamiento occidental a raíz de cambios de gran envergadura como la contestación de la cultura tradicional, la emergencia de movimientos sociales que promovían estilos de vida alternativos, las reivindicaciones étnicas y nacionalistas, la intensificación de los fenómenos migratorios y

la globalización. Estos cambios pusieron en crisis la homogeneidad y la universalidad de las estructuras y de las representaciones de la sociedad. En consecuencia, se produjo un tránsito de la unicidad a la diferencia que provocó el surgimiento de un conjunto de problemáticas políticas y especulativas.

Una vez señalados estos antecedentes, procedamos a explorar el campo conceptual asociado al término en cuestión. La idea que subyace en el multiculturalismo es la necesidad de reconocer las diferencias y las identidades culturales. Es la primera expresión del pluralismo cultural que promueve la no discriminación por razones de raza o de la diferencia cultural, así como el derecho a ello.

En la Unión Europea, el debate sobre este tema se asocia generalmente a los problemas planteados por la inmigración extranjera, y muy particularmente por la musulmana. La pregunta que suele formularse es hasta qué punto los inmigrantes tienen el derecho de recrear en los países que los acoge sus propias culturas de origen.

En esta perspectiva suele distinguirse entre multiculturalismo como concepto descriptivo, como concepto normativo y como concepto político-programático.

En cuanto concepto descriptivo denota una situación de hecho que caracteriza a las sociedades contemporáneas: la presencia en un mismo espacio de soberanía de diferentes identidades culturales. Esta situación no es una novedad ni obedece a un único molde: China, Brasil, Nigeria, Canadá, Australia, Holanda, Francia, España y México son sociedades multiculturales de igual modo que la gran mayoría de los países que conforman la comunidad de naciones. En esta perspectiva “la multiculturalidad no es un ideal a alcanzar, sino una realidad a gestionar” – dice Zapata-Barrero (2004: 249). Más aún, lejos de ser una condición singular de la cultura moderna, el multiculturalismo es la condición normal de toda cultura.

En cuanto concepto normativo, el multiculturalismo constituye una ideología o una filosofía que afirma, con diferentes argumentos y desde diferentes perspectivas teóricas, que es moralmente deseable que las sociedades sean multiculturales. Actualmente, este tema es objeto de grandes debates periodísticos y académicos en Europa. Aquí cabe distinguir entre una versión radical y una versión moderada o templada del multiculturalismo.

La versión radical, defendida por algunos sectores de la izquierda social-demócrata que se reclama del posmodernismo, y apoyada por académicos como Charles Taylor (2001), tiende a legitimar las diferencias por sí mismas y en sí mismas desde una posición relativista. En consecuencia otorga a toda comunidad cultural que vive en el seno de una sociedad democrática, un derecho ilimitado a conservar y practicar sus creencias y costumbres, independientemente de su conformidad o no conformidad con los valores y principios morales y jurídicos que rigen en la sociedad de acogida. El argumento se basa en la inexistencia de criterios y fundamentos universales que permitan juzgar política o moralmente las culturas diferentes y sus prácticas.

Según sus críticos, esta postura alienta la segregación y la división de las culturas en compartimentos estancos. Además, concibe las culturas como mundos cerrados y homogéneos, sin conflictos ni contradicciones. A esta especie de esencialismo cultural, los contradictores oponen la opinión del filósofo Paul Feyerabend (1996: 40), quien atribuye las diferencias entre lenguajes, formas artísticas o costumbres “a los accidentes de la situación y/o historia., y no a unas esencias culturales claras, explícitas e invariables: potencialmente, cada cultura es todas las culturas”.

En su versión moderada, el multiculturalismo acepta y preconiza la convivencia de culturas diferentes, pero dentro de un marco integrador común, es decir, bajo el imperio de los principios y valores fundamentales en los que se sustenta la sociedad receptora. Con otras palabras, el multiculturalismo no puede ser indiscriminado, porque entonces desembocaría en el relativismo absoluto y en la exaltación de las diferencias, lo que a su vez conduciría a la segregación y al ghetto. De aquí la necesidad de principios éticos universales que hagan compatible las diferencias y garanticen la cohesión social. Sólo así se lograría que la multiculturalidad se oriente hacia la interculturalidad, es decir, que las diferencias no se trastoquen en irreductibles e inconmensurables, sino que, por el contrario, se debiliten las distinciones jerárquicas y se produzcan nuevos mestizajes (Demorgon, 2005).

En cuanto concepto político programático, el multiculturalismo es un modelo de política pública y una propuesta de organización social inspirada en las versiones más moderadas del mismo. Desde esta óptica se presenta como la expresión de un proyecto político basado en la valoración positiva de la diversidad cultural. En cuanto tal implica el

respeto a las identidades culturales, no como reforzamiento de su etnocentrismo, sino al contrario, como camino más allá de la mera coexistencia, hacia la convivencia, la fertilización cruzada y eventualmente el mestizaje. En Jary y Jary (1991: 319) se lo define del siguiente modo:

“Es el reconocimiento y la promoción del pluralismo cultural como característica de muchas sociedades. En oposición a la tendencia en sociedades modernas de unificación y universalización cultural, el multiculturalismo celebra y procura proteger la diversidad cultural, por ejemplo, los idiomas minoritarios. Al mismo tiempo se preocupa por la relación desigual que a menudo existe entre las culturas minoritarias y la cultura mayoritaria”.

Las ideas precedentes pueden ser válidas en términos generales, pero las dificultades comienzan cuando se desciende al terreno de las prácticas. Por ejemplo, tratándose de políticas de inmigración, ¿cómo juzgar la legitimidad o ilegitimidad de prácticas *ajenas* a la cultura de la sociedad de recepción? ¿Qué criterios aplicar para ello?

“El profesor canadiense Will Kymlicka ha elaborado en su obra *Ciudadanía multicultural* (1996) una conceptualización que puede ayudar a dar respuesta a este tipo de interrogantes. Este autor parte de la necesidad de otorgar derechos especiales a las minorías, pero desde una perspectiva *liberal*. Esto es, desde un planteamiento que parte del imperio de los derechos individuales y del valor fundamental de la libertad del sujeto. De este modo diseña un sistema en el que los derechos colectivos (que él denomina *derechos diferenciados en función de la pertenencia a un grupo*) y los derechos individuales se complementan sin resultar contradictorios. En síntesis, su proyecto intenta compatibilizar los valores liberales clásicos de *libertad e igualdad* con los derechos especiales en función de la pertenencia a un grupo que una sociedad *auténticamente* multicultural demanda.

Dicho de otra forma: los derechos civiles, políticos y sociales, aunque básicos en cualquier sociedad que se llame a sí misma democrática, son *insuficientes* para asegurar el respeto a las minorías.

Llegados a este punto, vale la pena resaltar las implicaciones críticas del multiculturalismo. En la medida en que comporta la exigencia de respeto a las singularidades y diferencias de cada cultura, subcultura o grupo social, se contrapone, por una parte, a las políticas asimilacionistas de los Estados o culturas dominantes; y por otra,

implica una crítica a la uniformidad que tiende a imponer la cultura mayoritaria de cada sociedad. También se contrapone indirectamente al eurocentrismo de Occidente y a la globalización a partir de valores y realidades mercantiles. En resumen, en el corazón de esta doctrina está la defensa de los derechos de las minorías culturales, y en esto radica su mayor título de nobleza.

Pero no se puede pasar por alto que el multiculturalismo también puede funcionar como una ideología que encubre las desigualdades sociales (étnicas, de clase, etc.) dentro del ámbito nacional bajo la etiqueta de “diferencias culturales”, lo que permite al Estado eludir con buena conciencia sus responsabilidades redistributivas. A esto se refiere Zigmunt Bauman (2004:107)) cuando escribe:

“La nueva indiferencia a la diferencia es teorizada como reconocimiento del ‘pluralismo cultural’, y la política informada y sustentada por esta teoría se llama a veces ‘multiculturalismo’. Aparentemente el multiculturalismo es guiado por el postulado de la tolerancia liberal y por la voluntad de proteger el derecho de las comunidades a la autoafirmación y al reconocimiento público de sus identidades elegidas o heredadas. Sin embargo, en la práctica el multiculturalismo funciona muchas veces como fuerza esencialmente conservadora: su efecto es rebautizar las desigualdades, que difícilmente pueden concitar la aprobación pública, bajo el nombre de ‘diferencias culturales’, algo deseable y digno de respeto. De esta manera la fealdad moral de la privación y de la carencia se reencarna milagrosamente como belleza estética de la variedad cultural”

¿Cuál es la situación de México con respecto al multiculturalismo así entendido?

Para comenzar, en nuestro país este tópico sólo puede tener sentido en relación con la persistencia de las culturas étnicas dentro del conglomerado nacional, y no con los fenómenos migratorios, como en Europa.

Desde el punto de vista descriptivo, la antropología ha registrado desde hace casi un siglo – es decir, desde fines de la Revolución mexicana - la composición multicultural del país, particularmente en términos étnicos. Pero ha registrado también un aspecto que el multiculturalismo europeo no siempre destaca como es debido: que la pluralidad de las culturas está doblada por una profunda desigualdad entre las mismas, debido a la estructura de clases y a su obligada inscripción en el orden de la cultura. En efecto, por un lado la pluralidad cultural está conformada por una variedad de culturas minoritarias y subalternas frente a una cultura dominante que por comodidad podemos llamar occidental, criolla o

mestiza; y por otro lado, esas culturas minoritarias – y particularmente las indígenas – siguen siendo discriminadas tanto en la vida cotidiana como en el discurso oficial como inferiores, premodernas y, frecuentemente, como obstáculos para el desarrollo.

Por lo que toca al debate teórico-filosófico sobre el tema, prácticamente no ha existido en nuestro país, o por lo menos no puede compararse con la vivacidad y enjundia con que se lo ha abordado en países como España e Italia. Lo que más se le acerca han sido los debates sobre autonomía y derechos de los pueblos indígenas que arreciaron a raíz del levantamiento zapatista en 1994 y de los Acuerdos de San Andrés.

En cuanto a la política pública del Estado a este respecto, es importante señalar el reconocimiento explícito de la pluralidad cultural del país en una adición al artículo 4º constitucional promovido inicialmente por antropólogos y por instituciones como el Instituto Nacional Indigenista. También se puede señalar la política del “dejar hacer” asumida por el Gobierno actual en relación con la autonomía de facto que se han arrogado las comunidades zapatistas en lo relativo a la organización y a la gestión de su cultura, hasta el punto de permitírseles instaurar instituciones inéditas, como las Juntas de Buen Gobierno. Pero estas concesiones a regañadientes, lejos de expresar una política general extensible a todas las comunidades indígenas, se han restringido sólo a las áreas de influencia zapatista.

Desgraciadamente, el Estado ha perdido la oportunidad de encarar una auténtica política multicultural más allá del mero reconocimiento jurídico, al negarse a reconocer los Acuerdos de San Andrés y otras demandas parecidas de los pueblos indígenas.

AUTORES CITADOS

- Austin, J.L., 1962. *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Azumendi, Mikel, 2002. "La invención del multiculturalismo". *ABC*, 18. III, (reproducido en <http://www.conoze.com/doc.php?doc=1254>)
- Barth, Fredrik, (comp.)1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zigmunt, 1996, "From pilgrim to tourist – or a short history of identity". En S. Hall *et al.*, eds., *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- Bauman, Zigmunt, 2000, *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zigmunt, 2001. *Community*. Cambridge : Polity Press.
- Bauman, Zigmunt, 2004. *Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre, 1982. *Ce que parler veut dire*. París: Fayard.
- Bourdieu, Pierre,1985. "Dialogue à propos de l'histoire culturelle". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 59, pp. 86-93.
- Brehm, Sharon, 1984. "Les relations intimes". En Serge Moscovici, (ed.), *Psychologie Sociale*. París: Presses Universitaires de France.
- De Vos, George y Lola Romanucci Ross, 1982. *Ethnic Identity. Cultural Continuity and Change*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Demorgon, Jacques, 2005. *Critique de l'interculturel*. París: Economica / Anthropos.
- Feyerabend, Paul, 1996. "Contra la infabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras". En Salvador Giner y Ricardo Scatezzini (eds.), *Universalidad y diferencia*. Madrid: Alianza, pp. 33-42.
- Geertz, Clifford,1992. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gramsci, Antonio, 1975. *El materialismo histórico y la filosofía de B.Croce*. En *Obras de Antonio Gramsci*, vol. 3, México: Juan Pablos Editor.
- Gramsci, Antonio, 1976. *Literatura y vida nacional*. En *Obras de Antonio Gramsci*, vol. 4, México: Juan Pablos Editor.
- Habermas, Jürgen, 1987. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II. Madrid : Taurus.
- Hecht, Michael L., Collier, Mary Jaqne and Ribeau, Sydney A., 1993. *African-American Communication. Ethnic Identity and Cultural Interpretations*. London: Sage Publications.
- Jary, Adam y Jary, Julia, 1991. *The Harper Collins Dictionary Sociology*. New York: Harper Perennial.
- Kymlicka, Will, 1996. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Ariel.
- Larraín, Jorge, 2001. *Identidad chilena*. Santiago de Chile: LOM ediciones.
- Larraín, Jorge, 2000. *Identity and Modernity in Latin America*. Cambridge: Polity Press.
- Linnekin, J.S., 1983. "Red Yankees: Narragansett conversión in the Great Awakening". *American Ethnologist*, 10, 2, pp. 253-271.
- Lipiansky, Edmond Marc, 1992. *Identité et communication*. París: Presses Universitaires de France.
- Melucci, Alberto, 2001. *Challenging codes. Collective action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morin, Edgar, 2001. *L'identité humaine*. París: Seuil.

- Paz, Octavio, 1994 (reimpresión). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pizzorno, Alessando, 2000. “Risposte e proponte”, En D. della Porta, M. Greco, A. Szakolezai, *Identità, riconoscimento, scambio*. Roma: Editori Laterza, pp. 245.
- Pizzorno, Alessandro, 1989. “Identità e sapere inutile”. *Rassegna Italiana di Sociologia*, anno 30, núm.3, pp. 305-319
- Pollini, Gabrielle, 1987. *Apartenenza e identità*. Milano: Franco Angeli.
- Sciolla, Loredana, 1983. *Identità*. Torino (Italia): Rosenberg & Sellier.
- Sewell, Jr., Willam H., 1999. “The Concept(s) of Cultura. En Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt, (eds). *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, pp. 35-61.
- Smith, A.D., 1988. “Social and cultural conditions of ethnic survival”. *Journal of Ethnic Studies*, Treatises and Documents N° 21, December 1988, pp. 15-26.
- Strauss, Claudia and Quin, Naomí, 2001. *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles y otros, 2001. *Multiculturalismo y la “política de reconocimiento”*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, John B., 1998. *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- Wallerstein, Emmanuel, 1992. “Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System”. En Mike Featherstone (ed.), 1992, *Global Culture*. London: Sage Publications. pp. 31-55.
- Zapata-Barrero, Ricard, 2004. *Multiculturalidad e inmigración*. Madrid: Síntesis.

Tomado de: <http://sic.conaculta.gob.mx/documentos/834.doc>

