

PATRICIO GUERRERO ARIAS

LA CULTURA



Estrategias conceptuales para comprender
la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia

LA CULTURA

Estrategias conceptuales para entender la identidad,
la diversidad, la alteridad y la diferencia

Patricio Guerrero Arias

LA CULTURA

Estrategias conceptuales para entender la identidad,
la diversidad, la alteridad y la diferencia

Escuela
de Antropología Aplicada
UPS - Quito

Ediciones
Abya-Yala
2002

ANTROPOLOGÍA Y CULTURA

Una mirada crítica a la identidad, diversidad, alteridad y diferencia

Patricio Guerrero Arias

Iera. coedición: Ediciones Abya-Yala.
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: (593-2) 2506-247 / (593-2) 2562-633
Fax: (593-2) 2506-255
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Escuela de Antropología Aplicada
Universidad Politécnica Salesiana
12 de Octubre N° 24-22 y Wilson
Teléfonos: (593-2) 2236175 / (593-2) 2236899
Fax: (593-2) 2506254
Casilla 17-12-536
Quito-Ecuador

Diagramación: Ediciones Abya-Yala

ISBN: 9978-22-247-2

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, Mayo del 2002

A Juan Sebastián

*Gracias por haberme ayudado a desamarrarme los conceptos,
por enseñarme a redescubrir la vida con ojos de mago
y mostrarme cómo seguir maravillándome con la sencillez de lo cotidiano.
Gracias por dar a mi existencia la luz del sol y de la luna,
por pintarla con los colores del arco iris,
por enseñarme las nuevas dimensiones de la ternura, del amor y la alegría,
por hacer que con ellas me construya nuevas alas,
para poder seguir alzándome al infinito vuelo de la vida.*

A Mónica

*Gracias por ser mi faro, mi luz, mi estrella;
la fuerza que me impulsa a seguir creciendo;
por amarme a pesar de todo lo que soy y lo que no soy;
por tu irrenunciable e intransigente dignidad
frente a los espejismos del poder;
por preservar inalterables tu alegría y tu ternura,
a pesar de los derrumbes y las tempestades de estos tiempos;
por mantener siempre encendido el fuego de la magia de los sueños;
por seguir creyendo que la esperanza es el único camino
para seguir andando y construyendo;
por demostrar cotidianamente que el amor, la ternura y la alegría
son fuerzas insurgentes necesarias
para transformar todas las dimensiones de la vida.*

A modo de entrada.....	13
Reflexiones iniciales	15
1. Los nuevos escenarios de la antropología	21
Antropología y globalización	21
Antropología y contemporaneidad	23
Los nuevos escenarios de la antropología	25
Por una antropología comprometida con la vida.....	31
2. Aproximación a una estrategia conceptual de la cultura.....	35
Breve aproximación diacrónica	36
<i>La cultura en el mundo Greco-Romano</i>	36
<i>La cultura en la Edad Media y el Renacimiento</i>	37
<i>La cultura para la Ilustración</i>	38
Herder: pluralidad y cultura	40
La cultura como voluntad creadora en Nietzsche	41
La visión evolucionista de la cultura	42
3. Nuevas perspectivas	45
Perspectiva cognitiva	46
Perspectivas universalistas.....	48
La cultura política.....	49
Cultura de empresa o cultura organizacional.....	49
4. La cultura como construcción social.....	51
La cultura como conducta aprendida	53
La cultura como conducta compartida.....	54
Subcultura.....	57
5. Cultura y Naturaleza.....	59
La cultura como ecosistema humano.....	59
La cultura como instrumento adaptativo	60
La cultura como resultado de las necesidades humanas.....	62
Cultura y conductas naturales	63

6. Cultura, jerarquización y poder.....	65
Cultura dominante y cultura dominada	65
Cultura de la pobreza	66
<i>Cultura popular</i>	67
<i>Cultura de masas</i>	68
La cultura como folklore.....	70
Rescate o revitalización cultural	72
7. La cultura como construcción simbólica	75
8. La cultura como construcción sistémica.....	79
El campo de las manifestaciones de la cultura	79
El campo de las representaciones de la cultura	79
Cultura y habitus	82
9. La cultura como respuesta contrahegemónica	85
Cultura e historicidad	85
La cultura como construcción dialéctica	85
Dimensión política de la cultura	86
La usurpación simbólica	87
La insurgencia simbólica.....	88
Cultura, diversidad, pluralidad, alteridad y diferencia	91
10. Notas sobre cultura e identidad.....	97
Enfoques sobre identidad.....	98
Enfoque esencialista	98
Enfoque culturalista	99
Enfoque primordialista	100
Enfoque objetivista.....	100
Enfoque subjetivista	100
Enfoque constructivista y relacional	101
Construcción de la identidad.....	101
Pertenencia, diferencia, relación, frontera, alteridad.....	101
Cultura e identidad.....	103
Características de la identidad	105
Las identidades son múltiples y diferenciadas	106
Funciones de la identidad	109
Tipos de identidades.....	110

Identidades individuales	110
Identidades sociales o colectivas	110
Tipos de identidades colectivas.....	111
11. La etnicidad	113
Identidades sociales no étnicas	115
Usos de la identidad social	115
La etnicidad reconstruida	116
12. Dimensión política de la identidad	119
Identidad y poder	119
Reflexiones finales	125
A modo de cierre	128
Bibliografía	131

AGRADECIMIENTOS

Un trabajo como este, hijo de la razón y el corazón, no solo es gestado por quien lo escribe. Aquí están muchas ideas y reflexiones escondidas: se puede escuchar los ecos de voces y sentir los latidos de muchos corazones buscando hilar una trama de sentidos para interpretar una realidad que se busca transformar.

Quiero agradecer a todos los que en forma generosa han impulsado y acompañado estas reflexiones: Al padre Juan Bottasso, generador de caos constructores, por su capacidad para mirar más allá de los espacios y tiempos, y abrir posibilidades para andar caminos nuevos. A Lourdes Endara por su inteligencia, su alegría y su intransigencia por seguir comprometida con la vida. A Emilia Ferraro, de quien aprendí la rigurosidad, la responsabilidad y la necesidad ética y política de la teoría. A Pepe Juncosa, por sus manos siempre abiertas, por mostrar cotidianamente que la generosidad y la solidaridad no son discursos. A Consuelo Fernández, cuya actitud me ha enseñado que la sencillez es el reflejo de la inteligencia y que la razón no es antagónica de la ternura. A Gardenia

Chávez, por su incondicional compromiso con la lucha por la defensa de los derechos de lo humano. A Patricia Jara, por estar siempre abierta a la alteridad. A Humberto Rosero, porque su amistad y generosidad son el impulso para seguir creciendo y aprendiendo. A Bolivia Orrellana que me ayudó desde el principio, mi respeto y mi cariño por saber el precio de la diferencia y defender su derecho a ella. A Judith Guerra por su corazón siempre abierto a la amistad y la solidaridad. A Ricardo Carrillo, Samir Salgado y Lucho Herrera, porque antes como alumnos, ahora como colegas, sobre todo como compañeros y amigos, me han acompañado y han contribuido para que estas reflexiones-sueños crezcan. A toda(o)s mis alumnas (os) que son la verdadera razón para seguir creyendo en este proyecto, a pesar de las burocratizaciones y las injusticias.

A todos, gracias porque desde sus propias perspectivas y compromisos están contribuyendo a la construcción de una antropología más comprometida con la vida.

A MODO DE ENTRADA

Se cuenta en el *Popol Uuh* que en los principios del tiempo los dioses constructores de la vida, primero crearon a los hombres de arcilla, los que si bien podían articular palabras no tenían aún entendimiento. Al ver lo perecedero del material con que fueron creados los primeros hombres, los deshicieron dentro del agua, pues entendieron que su creación aún era imperfecta.

Entonces los dioses buscaron construir un hombre de un material más perdurable. Así labraron los hombres de madera. Pero estos no tenían aliento, corazón, ni sangre en las venas, y si bien de su boca brotaba la palabra no habían llegado todavía al conocimiento, por lo que carecían de memoria, de humildad para descubrir la sabiduría. Los dioses entendieron que habían fracasado nuevamente en su intento: los hombres de madera eran demasiado fríos y sin sentimientos, por lo tanto no podrían dar luz a su creación.

Los dioses, generadores de todo lo existente, se reunieron en Consejo y al ver que había llegado el amanecer discutieron que era tiempo de terminar su obra, de que apareciera la definitiva humanidad para poblar la tierra. Colectivamente decidieron crear un nuevo tipo de hombres, a quienes insuflaron su propio aliento para que existan, y los nutrieron de maíz, que fue el fluido vital que hizo que su corazón

cante. Encendieron el fuego de la magia de los sueños y se maravillaron con el sagrado milagro de la existencia.

Así fue como nacieron los hombres de maíz, los que gracias a la fuerza del amor que anidaba en su corazón llegaron a tener la capacidad de escuchar la hermosa sinfonía de la creación, de mirar más allá de las apariencias de los seres y las cosas, descifrar los profundos misterios del universo y entender el orden del cosmos, del mundo, de la vida y el por qué de su ser y estar dentro de ellos. A través del poder constructor de la palabra, hicieron que se recreara la memoria y que perdurara su conocimiento. Habían aprendido que la humildad, el amor, la ternura y la alegría son los verdaderos senderos que conducen al ser humano a la sabiduría.

Esto molestó profundamente a los dioses que temían que toda la sabiduría adquirida por los hombres de maíz les permitiese mirar más lejos, escuchar con respeto y entender más que ellos mismos. Para evitar que los humanos crezcan en amor y sabiduría y que un día lleguen a ser iguales y superen a sus constructores, los dioses decidieron en un nuevo Consejo opacar, oscurecer la mirada de los hombres para que no puedan ver sino solo lo intrascendente, aquello que esté frente a sus ojos y no tengan visión sobre el presente y el futuro, que sean incapaces de

descubrir la fuerza constructora que tiene la palabra, el amor y la sabiduría. Desde entonces el ser humano se ha quedado sin aliento, su mirada está nublada y por eso hoy no alcanza a mirar sino solo a ver la apariencia de la realidad y de la vida; no escucha al otro ni a sí mismo, peor aún lo que le dice su corazón. Solo oye lo que le grita la razón, ha perdido la fuerza de la palabra ha sepultado su memoria y carece de humildad, de ternura y sabiduría.

En estos tiempos posmodernos, de globalización, en los que se hace del mercado el nuevo dios, del consumo la nueva religión, y de los centros shoppings las nuevas catedrales, el poder está construyendo hombres de madera sin capacidad de mirar más allá de las apariencias; sin aliento, fríos, sin corazón, sin amor ni sa-

biduría. Seres humanos vaciados de ternura, de identidad y sentido.

Es por ello que frente a la realidad de estos tiempos, la antropología tiene la hermosa pero difícil tarea de aportar a mirar la vida más allá de las apariencias de los seres, las cosas y los hechos, de ayudarnos a que nos quitemos el velo que no nos permite mirar las diversas dimensiones escondidas de la realidad. Pero sobre todo, la antropología debe contribuir a la construcción de nuevos sentidos de la existencia que estén marcados por la razón y el corazón, para que la humanidad se recupere a sí misma y pueda revitalizar los sueños, el amor, la esperanza, la dignidad, la ternura y la alegría, que son los hilos insustituibles para que podamos seguir tejiendo la trama infinita de la vida.

REFLEXIONES INICIALES

La situación actual que vive la humanidad se caracteriza por un proceso acelerado de cambios: caída de referentes históricos, reordenamiento del mundo, del tiempo y el espacio, provocados por la globalización; búsqueda de nuevos paradigmas, estructuración de una cultura planetaria articulada a las necesidades del mercado que niega o instrumentaliza la diversidad y la diferencia. Estos son algunos de los síntomas de estos tiempos, en que sin haber llegado todavía a comprender qué es la “modernidad” nos imponen una postmodernidad que trae una era de desencanto. Esta nueva fase de modernización y globalización de la economía capitalista ha puesto en crisis el conjunto de la ciencia en general, de las ciencias sociales en particular y, por tanto, de la antropología.

Una de las razones principales de la crisis de la ciencia y de la antropología es la rápida extinción del mundo “primitivo” que fue la razón para su surgimiento y para la construcción de sus clásicos “objetos de estudio”. Hoy dichos “objetos”, gracias a su propia praxis cultural y política, muestran su potencialidad como sujetos históricos, ahora las “culturas condenadas” buscan afirmar su identidad y especificidad cultural y se reafirman como sujetos con capacidad para enfrentar el reto de la modernidad con un proyecto de transformación del conjunto de la sociedad y del modelo civilizatorio dominante.

Esta nueva situación socio-histórica ha determinado que la antropología tenga que modificar sus concepciones teóricas, metodológicas, así como su función, sus metas y éticas, para avanzar en el proceso de descolonización de una ciencia que ha sido muy útil al poder y a la dominación.

Si bien en el pasado se dio un interés estrictamente instrumental sobre la forma de entender al ser humano y la cultura de otros pueblos, fueron generalmente motivaciones ideológicas y políticas las que orientaron el “estudio del hombre” y sus obras. Dicha perspectiva contribuyó a la formulación de una serie de valoraciones etnocéntricas que se han quedado como herencia de procesos de dominación. Aún subsiste una “razón colonial” que quiere seguir viendo pueblos “primitivos” y “salvajes” a los que se juzga desde parámetros de la cultura occidental, sin entender que esos pueblos han construido sus propios universos de cultura. Ventajosamente la antropología va liberándose de su “complicidad” con los procesos de dominación. Trata de entender al ser humano en función del ser humano mismo y de contribuir a que este encuentre las respuestas a las continuas interrogantes planteadas desde que está humanamente presente en el mundo y la historia.

Buscar entender al ser humano y la cultura de otros pueblos en su diversidad,

pluralidad y diferencia, actualmente, constituye no solo una preocupación de quienes tienen intereses geopolíticos expansionistas, si no que es interés de la humanidad en su conjunto, y mucho más en realidades socio culturales como las nuestras en las que la diversidad, la pluralidad y la diferencia son la razón misma de su existencia y la expresión de su mayor riqueza. De ahí la necesidad de estudiarlas a la luz de una nueva mirada teórica y metodológica.

La antropología como “ciencia del hombre y su cultura”, o más acertadamente como ciencia del ser humano y su cultura, de los significados, significaciones y sentidos que construye a través de ella, contribuye a que podamos llegar a comprender esa pluralidad, diversidad y diferencia cultural existente en la humanidad, así como las tramas de sentido que tejen las sociedades para la construcción de diversas formas de alteridad que son las que marcan los procesos de encuentros y desencuentros entre las diversidades y diferencias sociales. Esto permite romper el equívoco que ve a la antropología como una ciencia orientada al estudio solo de las sociedades no occidentales, de las culturas indígenas, “aborígenes”, “exóticas”, “primitivas” o marginales y de sus manifestaciones culturales más exóticas. Hoy está cada vez más claro que desde la antropología podemos llegar a tener una visión holística y sistémica de la sociedad humana y a ver la cultura como una construcción simbólica que hace posible que las sociedades puedan tejer diversas tramas de sentido,

que orienten su forma de ser y estar en el cosmos y la vida.

La antropología nos permite entender la profunda unidad y diversidad del ser humano. Conocer tanto su pasado como su presente, lo tradicional, así como la modernidad, lo indio, lo negro, lo rural y lo urbano; en fin la antropología es una ciencia que nos ayuda a comprender las distintas dimensiones de sentido de la vida y la cultura humana.

La antropología contribuye a que seamos capaces de entender aquellos comportamientos que salen fuera de nuestros propios valores, así como a que tengamos claro que las diversas instituciones sociales y culturales de sociedades distintas a las nuestras solo podrán ser comprendidas no juzgándolas desde nuestros patrones de cultura, pero sí a partir de su racionalidad, sus ideas, su *ethos*, sus valores, los propios universos culturales que dichas sociedades han construido a lo largo de su historia.

En consecuencia, el estudio desde la perspectiva de la antropológica del ser humano, su identidad y cultura, las relaciones de alteridad que en torno a ellas se tejen y los sentidos que de dichas relaciones emergen, así como de toda la problemática se plantea en relación a su producción, constituye un requerimiento y una de las tareas urgentes dentro del proceso de forjamiento de sociedades interculturales en las que sea posible el respeto y convivencia pacífica con la diversidad y la diferencia.

En sociedades como las nuestras, atravesadas por la riqueza de la diversidad y la diferencia, la antropología debe contribuir a la defensa por el derecho a esa diversidad y diferencia; a proponer soluciones políticas para que nuestros “objetos de estudio” ya no sean vistos como tales sino como sujetos políticos e históricos en plenitud, como pueblos con destino y no como menores de edad a los que hay que proteger en forma paternalista para asimilarlos al “desarrollo” y la “civilización”, objetivo por el que ha trabajado la antropología.

Frente a todo este panorama y ante la complejidad de los problemas de las sociedades contemporáneas, se plantean innumerables dilemas éticos y políticos a los antropólogos. Uno de ellos es si deben o no comprometerse con los grupos con los que están trabajando. Frente a esto se reaviva la vieja discusión sobre la supuesta “neutralidad” de la ciencia aceptada por la vieja antropología tradicional, mientras que para la nueva antropología crítica, a la que hemos llamado antropología comprometida con la vida, está claro que su responsabilidad suprema y su mayor compromiso debe ser con la vida misma y siempre en función del ser humano, de su bienestar, su dignidad, su libertad y felicidad. Sin un compromiso por la defensa de la dignidad y libertad humanas, la antropología seguirá siendo la ciencia de lo exótico, un instrumento útil para el ejercicio del poder y la dominación.

Si en el pasado la antropología fue un instrumento de dominación hoy está vi-

viendo un momento histórico en que encuentra condiciones en las que puede transformarse en un instrumento que contribuya a la liberación del ser humano. Esta perspectiva de una antropología comprometida con la vida, pasa por una redefinición de su función, de su tarea teórica, su epistemología, su metodología; y, sobre todo de su perspectiva ética y política. Ello implica una praxis más comprometida con la humanidad, que contribuya a la descolonización de la teoría y su práctica para nutrirla de contenido crítico y liberador.

La antropología debe ser un instrumento científico que permita afirmar nuestro compromiso con la vida, que contribuya no solo a estudiarla, conocerla, interpretarla, sino que aporte, fundamentalmente, a transformarla.

¿Por qué estas páginas?

Este ensayo intenta ser una aproximación a esa nueva mirada de la antropología como ciencia de la alteridad, la diversidad y la diferencia, como ciencia del sentido que las sociedades humanas construyen a través de la cultura.

Una nueva mirada de la antropología y su “objeto” central de estudio, la cultura, nos plantea la necesidad de realizar una revisión crítica de su praxis y de las formulaciones teóricas que en torno al concepto de cultura se han venido manejando.

Si la antropología nos permite entender las construcciones de sentido que las

sociedades humanas expresan a través de la cultura, se hace imprescindible analizar cuáles son los nuevos escenarios de sentido que actualmente debe interpretar la antropología. Vale preguntarse qué decir, en el plano antropológico, de las nuevas dinámicas que plantea el momento histórico actual.

No podemos seguir manejando un concepto de cultura muchas veces instrumental, con significados unívocos, puesto que el carácter polisémico de la cultura nos plantea la necesidad de buscar comprenderla en su dialéctica continua. De ahí que antes que buscar trabajar con un concepto terminado de cultura, nos proponemos la construcción de una estrategia conceptual que dé cuenta de la riqueza analítica que la cultura nos ofrece.

El aporte de estas páginas está en buscar contribuir al análisis de uno de los conceptos más complejos de las ciencias sociales: la cultura; hace una revisión crítica de las diversas formulaciones conceptuales que sobre ella se han trabajado. Si bien el nuestro no constituye un tema que pueda considerarse “original”, estamos seguros que su originalidad se expresa en cuanto a la mirada que se propone sobre la antropología, así como sobre la cultura. Podríamos decir, que tratamos de mirar de manera nueva viejos y nuevos problemas. Tratamos de encontrar otros referentes conceptuales que expliquen situaciones cargadas de una riqueza dialéctica que debe ser reinterpretada, puesto que los conceptos están cargados de historicidad y

no pueden estar ni fuera, ni por encima de la dialéctica socio histórica que los atraviesa.

Buscamos (re)interpretar viejas y nuevas realidades en un proceso histórico marcado por la velocidad y el cambio, por el carácter efímero de sus construcciones. Creemos que es necesario responder a las interrogantes que en este momento histórico genera la antropología. Lo que muestra que tiene la potencialidad para recrearse, posee una ciencia en crecimiento, que está en capacidad de responder a la dialéctica de la propia vida, que se expresa también en la ciencia del ser humano y su cultura.

La realidad del mundo hace que necesitemos de nuevos referentes para entender las producciones humanas, puesto que hoy existen procesos que obligan a tener que considerar otras realidades que antes no eran “objeto de estudio” de la antropología, que entendía la realidad del mundo y la cultura bajo conceptualizaciones de totalidad, universalistas, positivistas y racionalistas, propias de un momento histórico concreto que respondía a los intereses del modelo civilizatorio de Occidente que la instrumentalizaba. Hoy como consecuencia de la insurgencia de las diversidades sociales, asistimos al derrumbe de las concepciones totalizantes, universalistas y homogeneizantes abriendo paso a la consideración de la alteridad, la diversidad, la pluralidad y la diferencia como ejes centrales para entender la riqueza de la vida.

Aproximarnos a una estrategia conceptual de la cultura es no solo un requerimiento teórico y académico, sino que lo entendemos como una necesidad política. Es desde la perspectiva de las dimensiones políticas que la antropología y la cultura tienen que buscamos entenderlas y abordarlas, como también desde el proyecto histórico que las diversidades sociales están llevando adelante.

¿Para qué este ensayo?

Los objetivos que nos hemos planteado son:

- Analizar desde una nueva mirada la antropología, abordando aspectos relacionados con su teoría y su método, así como el problema de las metas y éticas del quehacer antropológico.
- Debatar sobre el nuevo sentido que hoy tiene, así como sobre los nuevos escenarios que se le presentan para su praxis en el momento histórico actual de la humanidad.
- Aproximarnos a una estrategia conceptual de la cultura y la identidad, que nos permitan entender el “concepto de cultura”. Ver, desde la diversidad de enfoques, cómo se ha abordado y proponer nuevas formas de mirarla y examinarla para comprender la variabilidad, diversidad y diferencia del contexto cultural de la conducta humana.
- Aproximarnos al conocimiento de las diversas construcciones socio-culturales a fin de que podamos entender, conocer, reconocer, valorar y respetar la

diversidad, variabilidad y diferencia de culturas y comportamientos humanos y contribuir al proceso de construcción de un verdadero encuentro intercultural, a nuevas formas de alteridad que hagan realidad la convivencia pacífica entre sociedades diferentes.

- Aproximarnos al debate sobre la cuestión de la identidad, su proceso de construcción y la función política que esta tiene.
- Motivar el análisis y la reflexión crítica de conceptualizaciones etnocéntricas, racistas y discriminatorias, que constituyen obstáculos socio-culturales que no permiten el encuentro de las culturas, ni el diálogo de saberes, necesarios para hacer realidad la unidad en la diversidad y la construcción de sociedades interculturales.

De cómo se trabajó estas páginas

Si la antropología ha dejado de ser la ciencia del otro, de la otredad, hoy muestra su potencialidad para poder aprendernos a nosotros mismos; es decir, como ciencia de la mismidad y de la alteridad. Se hace por ello imprescindible disponer de un instrumental teórico y metodológico que nos permita acercarnos en forma holística y sistémica a los universos de sentido que construyen las diversidades sociales, que son el “objeto” de análisis de la antropología.

La parte teórica arranca de una investigación documental en la que se empleó un gran número de fuentes clásicas del traba-

jo antropológico, así como se recoge, aunque no en forma completa dada la complejidad y abundancia de estudios, los nuevos debates en torno a la antropología, la cultura y la identidad.

Hemos procurado reflejar el diálogo con esas fuentes, por lo que aun a riesgo de parecer que abusamos de los pies de página, procuramos precisar cuáles son los referentes consultados. Esto lo hacemos por razones éticas en el manejo de la información documental disponible; sin embargo, vale aclarar que dichas fuentes fueron procesadas desde nuestra interpretación, y lo que es más se incluyen reflexiones y críticas nuestras a las diversas conceptualizaciones que se ha trabajado sobre la antropología, la cultura y la identidad.

Es importante anotar que no se trata simplemente de una revisión de fuentes bibliográficas que se limita a mostrar el debate en torno a las problemáticas centrales, sino que nos atrevemos a formular propuestas diferentes sobre estas; propuestas que son el resultado de varios años de reflexión, sistematización y trabajo junto con alumnos de la Universidad Politécnica Salesiana y del Instituto de Turismo y Hotelería Internacional (ITHI), durante algunos años de trabajo. De ahí que las propuestas si bien no pueden ser compartidas, no invalidan el hecho de que estamos tratando de hacer un esfuerzo por construir una línea teórica y metodológica con rostro propio, que busca aportar a la construcción de una antropología más comprometida con la vida.

La nueva situación histórica de la humanidad, le plantea a la antropología la posibilidad de reformular su praxis, sus metas éticas, así como sus contenidos teóricos y metodológicos, para que deje de ser una ciencia de lo exótico y lo primitivo y se transforme en ciencia de la diversidad, la pluralidad y la diferencia; una ciencia de la alteridad que busca acercarse a entender los significados, las significaciones y sentidos que construye la diversidad humana para poder ser y estar en el cosmos, el mundo y la vida. En consecuencia, se hace imprescindible una mirada crítica del quehacer antropológico, y empezar a preguntarnos sobre cuáles son los nuevos escenarios que hoy enfrenta la antropología.

Al nuevo quehacer antropológico se le plantea la necesidad de comenzar a replantearse de forma crítica la mirada que ha venido construyendo sobre su “objeto” privilegiado de estudio: la cultura. La antropología debe empezar a entender la cultura desde nuevas miradas y desde la perspectiva de una estrategia conceptual que considere la potencialidad histórica de los sujetos que la construyen.

Antropología y globalización

No estaremos viviendo, como señala Auge, *el espacio histórico de la antropología*

y el tiempo antropológico de la historia. El actual proceso de globalización ha hecho posible que por primera vez la humanidad se halle interconectada y descubra como nunca antes que el mundo es redondo, pues es redonda la globalidad que atraviesa todas las dimensiones de la realidad actual.¹

En la actual fase de la globalización, los antiguos pueblos “primitivos” desaparecen como “objeto de estudio”, pues el orden de esas sociedades se halla profundamente alterado por el desarrollo del proceso de globalización del capitalismo y el mercado. Esto plantea una crisis a la vieja antropología de lo exótico, que creía que al integrarse a la “historia” los pueblos “primitivos” (eran sus “objetos” privilegiados de estudio), la antropología ya no tendría sentido y por tanto tendría que desaparecer.

Al contrario de lo que anunciaban los agoreros del desastre, por primera vez la antropología tiene el espacio histórico para anunciar la muerte del exotismo y mostrar su función, no más como ciencia de indios, negros y marginales, “primitivos y salvajes”. Hoy como nunca antes, la antropología se muestra realmente como la *ciencia de las diversidades, de las pluralidades y las diferencias humanas*, ya no solo

como la ciencia de “el otro”, de la *otredad*, sino también de la *mismidad*, de “nosotros mismos”. En consecuencia la *antropología no es sino la ciencia de la alteridad*, que busca comprender las relaciones de sentido que esas diversidades tejen. Hoy debemos ver a la antropología no como ciencia del pasado anclada en el análisis de la tradición, sino como ciencia de la contemporaneidad; es ahí donde la antropología puede mostrar su propia contemporaneidad, pero sobre todo, su perspectiva para entender la dinámica del futuro.

Hacer de las diversidades, de las alteridades, de las diferencias, el “objeto de estudio”, aunque preferimos mejor llamarlo el foco de interés de la antropología, quizá sea una forma de superar la *razón colonial* con la que está marcada desde su nacimiento, para instaurar ahora una *razón plural* que sea la que oriente su praxis. Quizá así matemos, definitivamente, la mirada exótica del pasado que cosificó a los seres humanos, transformándolos en simples “objetos de estudio”. Hoy la antropología puede ayudar a entender los nuevos procesos de una realidad igualmente nueva, de los mundos nuevos en emergencia, y de los nuevos sujetos e identidades en insurgencia; puede contribuir a conocer y reconocer, a valorar y respetar los distintos matices de una realidad multicolor como es la vida, sus diversidades y diferencias.

La antropología como ciencia de la alteridad debe aportar al estudio de las formas diversas de relación con los “otros”, a

través de esa construcción de significados, significaciones y sentidos esencialmente humanos, que hace posible el encuentro entre los seres humanos: la cultura.

Hoy el estallido mundial de las diversidades en emergencia, el proceso de insurgencia étnica, así como la acción socio política de los antiguos “objetos de estudio”, constituidos como sujetos sociales, políticos e históricos que trascienden espacios nacionales, obligan a una reformulación epistemológica, teórica, metodológica, pero, sobre todo a una redimensión de la función ética y política de la antropología.

La propuesta de un nuevo orden mundial, la globalización neo-imperial que ha ido sistemáticamente constituyéndose en estos cinco siglos de dominación es la que determina las reglas del juego y debilita a las soberanías nacionales para dar más espacio al proyecto de las corporaciones transnacionales que son las reales organizadoras, no solo del nuevo orden económico y político mundial de este milenio, sino de un nuevo orden representacional, cultural, que lo legitime. Las políticas neoliberales implementadas por nuestros gobiernos nada tienen que ver con los intereses y la soberanía nacional, sí con la necesidad de un reajuste planetario acorde a las exigencias del capital financiero transnacional.

La antropología contemporánea debe dar respuesta a la crisis del modelo civilizatorio de Occidente. Estamos viviendo la crisis de una civilización que surgió en un

mundo homogeneizado, que demanda de una acumulación ilimitada y en ese proceso prioriza el valor del capital y no el de la vida. Un modelo concentrador del capital, del poder, de la tecnología que los instrumentaliza para la virtualización de la realidad y para la guerra. Modelo depredador, *ecocida*, pues está aniquilando la naturaleza transformando todo lo que ve en mercancía; modelo excluyente que conduce a la mayoría de la humanidad a la miseria y a la muerte. Estas son las bases de este viejo esquema continuamente recreado y que han llamado “modernidad”, “nuevo orden mundial”. La globalización no es sino una nueva máscara del viejo rostro del poder, una nueva fase de este viejo modelo de dominación.

La antropología ha sufrido un complejo síndrome de valores dada su histórica complicidad con el poder. Entrampada en su matriz eurocéntrica y en paradigmas analíticos, teóricos y metodológicos que se derivan de su rol colonial dominador, ha intentado reivindicar su autonomía moral, ética y política y legitimar su voz ante, en y con los “condenados de la tierra”.²

Hoy estamos seguros que la antropología tiene la posibilidad de comprometerse con la vida, no únicamente para entenderla, sino para transformarla. Ahora tiene la posibilidad no solo de descolonizarse, sino de contribuir a la construcción colectiva de un nuevo sentido de civilización, de un nuevo proyecto civilizatorio, no solo desde una visión antropocéntrica, sino desde una perspectiva cósmica que ponga

la prioridad de la vida como centro del ser humano y de todo lo existente. Hay que refundar una mirada que nos atrevemos a llamar *cosmo-antropo-céntrica*, así como formas de *alteridad cósmica* en la perspectiva de ir construyendo otro tipo de interrelación, más holística y armónica, entre el ser humano, la naturaleza y el cosmos.

Antropología y contemporaneidad

Como bien lo señala Auge³, el problema de definir la disciplina y su objeto es un problema también de la contemporaneidad de la antropología dada la diversidad de hechos y procesos que la misma contemporaneidad presenta. Esto implica que hay que empezar a buscar los otros horizontes y escenarios de su praxis, comenzar a pensar y pensarnos por nosotros mismos a partir de nuestras realidades y procesos, de nuestras especificidades culturales, y considerar la contemporaneidad que estos tienen.

Hoy más que nunca, como anotara Auge⁴, se plantea la cuestión de saber si la antropología tiene algo que decir que sea específicamente antropológico sobre las nuevas situaciones. Lo más importante es que desaparezca la noción de “objeto” que la antropología construyó con relación a los sujetos sociales, entender que no busca estudiar al ser humano como tal, construirlo como “objeto de estudio”, sino que lo que estudiamos son los procesos, los fenómenos, los hechos socio-culturales, las nuevas realidades, los nuevos mundos que esos sujetos y seres humanos concretos

construyen y a los que se encuentran articulados.

Si bien hay que interrogarse, según Auge⁵, sobre lo esencial de la definición de la antropología, hoy es más importante discutir sobre la función teórica, metodológica, ética y política que la antropología cumple en la actual etapa de la historia.

La antropología ha comenzado a ver la contemporaneidad de sus antiguos “objetos” de estudio y a hablar con ellos. Es importante no olvidar que este proceso de cambios no responde a la maduración de la antropología o de los antropólogos en sí, sino a las nuevas condiciones históricas, al proceso de insurgencia simbólica de esos “objetos” transformados por su propia praxis y lucha en sujetos políticos e históricos que imponen su presencia y contemporaneidad. La antropología no puede ignorar este hecho.

La contemporaneidad de la antropología está ligada a la necesidad de plantear una reflexión sobre el presente, de entender las nuevas situaciones, las nuevas realidades y problemáticas, los nuevos actores y sujetos, los nuevos escenarios y procesos y tratar de encontrar una interpretación antropológica a los mismos.

La clásica antropología en su mayoría ha tenido una evidente actitud etnológica, ya que no ha considerado la contemporaneidad de los sujetos, pues hace de las representaciones de los “otros”, objetos de descripción y análisis, generando una situación como la llama Auge⁶ de

“*alocronismo*”, que implica una fría distancia frente al otro, quien nunca es considerado un contemporáneo, un igual, por eso en este encuentro no existe diálogo, pues el diálogo implica contemporaneidad e igualdad de los interlocutores. En el viejo discurso antropológico la ausencia del otro es obvia, el otro aparece como objeto y víctima, no es considerado un productor sino solo un informante.

En consecuencia es necesario establecer la contemporaneidad en la relación frente al otro para establecer una perspectiva de “*altercronicismo*” o “*dialocronicismo*” en la que hablen las diversas voces de los sujetos, que anulen la distancia y se construya la alteridad en la relación de igualdad del “observador y el observado”. Ha llegado la hora de una nueva forma de alteridad, una alteridad que escuche a los otros para aprender de ellos y establecer un diálogo de saberes que nos beneficie como humanidad.

Es importante ver que el proceso histórico que vive la humanidad le brinda a la antropología nuevas posibilidades para que se piense a sí misma y pensar en la multiplicidad de otras problemáticas, escenarios, actores, que debe interpretarlos, construirlos, analizarlos, desde su especificidad teórica y metodológica, pero partiendo siempre de sus propias exigencias y realidades.

En la unidad y diversidad de la actual contemporaneidad, la antropología no solo es posible sino necesaria, sobre todo ahora que la humanidad atraviesa una

profunda crisis de sentido. La antropología tiene la responsabilidad de contribuir a la construcción de nuevos sentidos de la existencia en función del “ser” y no del “tener”, a forjar un sentido civilizatorio innovador. Esto será posible porque su tradición y reflexión autocrítica le permiten adaptarse y entender los cambios y procesos que afectan la realidad y la vida en todas sus dimensiones. Entonces nos atrevemos a decir, aun a riesgo de parecer tautológicos, que el verdadero sentido del sentido de la antropología es contribuir a la construcción de nuevos sentidos de la existencia.

Nuevos escenarios de la antropología

Una de las características del actual proceso de globalización es su carácter desigual y combinado, propio de esta fase de acumulación capitalista, que por un lado busca la homogeneización del mundo y su cultura, pero por otro no puede detener el proceso de continua recomposición, revitalización, e insurgencia de las diversidades en el mundo.

Hoy, lo señala Augé⁷, más que del mundo debemos hablar de mundos interconectados por la hegemonía de la imagen constructores de imágenes virtuales a veces falseadas de la alteridad, de cómo debemos y tenemos que mirar a los otros; hoy nadie puede dudar de la existencia de los otros. En la confrontación de las imágenes de esos otros es donde se construyen y afirman las identidades.

Uno de los rasgos más perversos de la contemporaneidad y la postmodernidad es la escenificación, la ficcionalización y virtualización del mundo presentado como espectáculo. Hoy se acostumbra a establecer relaciones con un otro virtual solo a partir de las imágenes adulteradas de los medios masivos que buscan articularnos al mercado, a la maquina del consumo que nos sugieren cómo vivir mejor, cómo tratar nuestro cuerpo, cómo ser felices encontrando la “chispa de la vida”. Quizás el único mundo de la contemporaneidad sea el mundo de la imagen virtual y el espectáculo. Este es un escenario vital, nuevo, para el análisis antropológico.

La antropología encuentra diversos nuevos escenarios o mundos para abordarlos; novedad relativa, porque lo nuevo es la mirada que se hace de ellos⁸: el mundo del individuo, las subjetividades, las mentalidades, los imaginarios, las representaciones y los universos simbólicos de la cotidianidad en que realiza su praxis, hoy es un escenario privilegiado para la reflexión y el quehacer antropológico.

La ciudad se presenta como el espacio en el que se expresan todas las interrogantes que se dan en el espacio unificado del planeta. Debemos analizar *las construcciones isotópicas o de sentido* de quienes viven, sienten, imaginan y evocan la ciudad, ver las representaciones e imaginarios urbanos de la gente. La antropología urbana juega allí un papel muy importante para entender los nuevos procesos, para investigar problemas de crecimiento, de adap-

taciones, hibridaciones, heterogeneidades, construcciones, reconstrucciones, re-invencciones simbólicas. Un ejercicio interesante resulta observar el comportamiento de lugares públicos, estadios, mercados y supermercados, restaurantes, iglesias, centros comerciales; estudiar fenómenos como el fútbol, los procesos electorales, las nuevas ritualidades y religiosidades profanas como el consumo en las catedrales del capital: los centros shoppings. Hay que salir al encuentro de quienes habitan, imaginan, sueñan, construyen y desconstruyen la ciudad; hay que escuchar sus voces y los sentidos de los lugares y “no lugares” y de los actores no reconocidos por la cultura dominante.

Debemos empezar a mirar el mundo de las cárceles y de los delincuentes, de orfanatos, asilos, manicomios, hospitales y demás “casas de salud”; de mendigos, niños de la calle, pandillas juveniles, desempleados, migrantes, trabajadoras sexuales. Hay que entrar en el universo de los excluidos, invicivilizados, empobrecidos y marginados por el poder para adentrarnos en los universos de sentido de sus construcciones simbólicas, no para reeditar una antropología exótica de lo marginal, ya que eso reproduciría y reactualizaría la misma razón colonial dominadora, sino para que la antropología ofrezca a los marginados del poder herramientas de construcción de un sentido liberador para que insurjan contra ese poder.

Una tarea urgente que se le plantea a la antropología de hoy es trabajar por la descolonización epistémica, de sus perspecti-

vas teóricas, de su praxis metodológica, de sus visiones éticas y políticas. Una forma de hacerlo es estudiando el mundo del poder, sus construcciones simbólicas para ejercerlo.

Es importante estudiar la conducta de las clases dominantes, las construcciones simbólicas del sistema neoliberal y del mercado; estudiar el mundo empresarial y financiero, los nuevos procesos de producción, circulación y consumo de los bienes simbólicos que pone en movimiento esta fase del capitalismo transnacional. Hay que estudiar cómo opera la interacción simbólica del poder, analizar los procesos que nosotros llamamos de *usurpación simbólica* del poder, cómo este produce la resemantización de sentidos con los que manipula la conciencia, las subjetividades y la praxis social para su legitimación y ejercicio. Tal es el caso de las movilizaciones regionalistas y la manipulación que las oligarquías costeñas están desarrollando en torno a la cuestión de las autonomías. Estos son campos aún no explorados, que es necesario investigar a profundidad.

Dada la emergencia social de nuevas identidades y actores sociales, es importante ampliar el campo de la antropología política. Son nuevos los problemas que una antropología de lo contemporáneo tiene que abordar y debe hacerlo desde otra dimensión política, desde una nueva perspectiva de análisis de la cultura.

Es vital estudiar en esta etapa de grandes cambios planetarios cómo se perciben y viven estos por parte de los actores sociales en su quehacer cotidiano. Hay que analizar el proceso de occidentalización de las culturas tradicionales, pero también examinar la resemantización de sentidos que estas hacen de la globalización. Hay que prestar atención a los procesos de interdependencia e interinfluencia que se da desde lo global a lo local, así como desde lo local a lo global. Debemos tratar de comprender la complejidad política que tiene el proceso de construcción de identidades y de etnicidades reconstruidas en un mundo globalizado.

Debemos dar más atención a la dimensión política de los nuevos procesos de los pueblos indios, negros y de las diversidades; analizar su inserción en los sistemas democráticos dominantes. Junto a ello hay que discutir cuál es la nueva significación de la democracia, someter la razón homogeneizante de la democracia a la crítica de la razón plural y diversa. Debemos empezar a cuestionar la eficacia simbólica de los grandes mitos construidos por el poder con los que naturaliza y legitima el orden dominante, tales como el mito de la democracia o el mito del desarrollo que se los muestra como las únicas formas posibles de hacer humanidad y de alcanzar la felicidad.

El reto es empezar a pensar y construir formas alternativas que rompan el orden sacralizado que el poder ha otorgado a la democracia y al desarrollo, pero para esto

hay que entender sus lógicas internas, sus sentidos, ver qué significados y significaciones construyen.

Comencemos a mirar la riqueza de la diversidad como la realidad desde la que se puede construir el futuro en perspectiva de la conformación de una sociedad que respete la pluralidad y la diferencia, que haga posible la unidad en la diversidad. Por ello es importante empezar a considerar las dimensiones insurgentes que tienen la cultura, la diversidad y la diferencia.

La antropología puede ser un instrumento que aporte a la comprensión de la complejidad de la unidad y la pluralidad de las sociedades humanas como aporte a la construcción de una sociedad que se funde en el respeto a la diferencia y que ayude a convivir pacíficamente en la diferencia. La antropología tiene la tarea de contribuir a la construcción de verdaderas sociedades interculturales en las que su mayor reto es la búsqueda de la democratización del poder, es decir posibilitar que todos los sectores que conforman la sociedad puedan ejercer el derecho de tomar sus propias decisiones y que los demás seamos capaces de reconocerlas y respetarlas.

Es necesario analizar, críticamente, los procesos que hemos denominado de *insurgencia simbólica* que las diversidades sociales están llevando adelante. Para ello hay que estudiar el carácter de sus luchas de sentido en la perspectiva de la cons-

trucción de un nuevo proyecto civilizatorio. Esto implica comenzar a tener una mirada nueva de los procesos que nos permita entender las dimensiones simbólicas de lo político y las dimensiones políticas de lo simbólico, que actualmente se expresan en la lucha social.

Se hace necesario estudiar nuevas problemáticas que no eran parte de nuestro vivir cotidiano pero que hoy son el reflejo de la situación de crisis de sentido en la que vivimos. Debemos estudiar el cómo y el por qué nuestras sociedades se construyen como sociedades en permanente “estado de sitio”, donde la violencia, el terror y el miedo forman parte de los imaginarios sociales y son el recurso más idóneo del poder para legitimarse; pues al instalarse como un fantasma permanente en los individuos no necesita la presencia evidente de los aparatos represores, hace del mismo individuo su propio represor y verdugo. Un claro ejemplo de esto es como la violencia, el miedo, el terror, son los rostros más visibles y cotidianos de nuestra sociedad.

La antropología tiene que pensarse a sí misma, romper prácticas en las que se sustentó la razón colonial. Hay que quebrar la carga positivista y empirista que le ha sido tradicional; resulta contradictorio que si la antropología busca llegar a entender las dimensiones simbólicas del sentido de la praxis humana, expresada en la cultura, siga haciendo de la “observación” su técnica de trabajo privilegiada, puesto que la inducción y la deducción, así como la ob-

servación resultan insuficientes para dar cuenta de los diversos universos simbólicos de una realidad polisémica como la que hoy vive la humanidad y que tiene que ser conocida mediante todos los sentidos.

Debemos incorporar modelos connotativos de lectura de la realidad, reconocer las formas abductivas de conocimiento, proponer modelos des-civilizatorios, des-racionalizantes como respuesta a la tiranía de la razón dominadora de Occidente. Solo así, estamos seguros, podremos abrirnos al dialogo con otras lógicas, saberes y racionalidades, devolver la dignidad epistemológica a la imaginación simbólica que es la que hace posible la construcción de un nuevo sentido sobre nuestro ser y estar en el cosmos, el mundo y la vida.

Hay que trabajar en una antropología de los sentidos, que vea las dimensiones y construcciones simbólicas del cuerpo, la comida, los olores, las emociones, el género, las masculinidades y feminidades, la sexualidad, el placer, la risa y la alegría; de la pena, del miedo, las sensaciones, que son las que nos dan el verdadero sentido de lo humano, pues el ser humano no es solo razón y lo que piensa, sino lo que siente, lo que vive y lo emociona. Hay que romper el tiránico modelo cartesiano racionalista del “pienso luego existo”, para incorporar uno más plenamente humano: el “siento, amo, luego existo”. Debemos salir de los laberintos de la razón para empezar a transitar por los caminos del corazón humano, en perspectiva de llenar a la

ciencia en general y a la antropología en particular, de ternura. Nos atrevemos a decir que este es el momento de empezar a trabajar en una antropología de la ternura.

La antropología tiene como nuevos escenarios y desafíos contradictorios los grandes fenómenos de la contemporaneidad: la multiplicación de las redes de transporte y comunicación, los acelerados procesos de cambios tecnológicos, la revolución científico técnica, los experimentos de clonación, las revoluciones de la genética, el descubrimiento del genoma humano, que plantean nuevos retos de sentido, no solo a la antropología sino al conjunto de la ciencia y a toda la humanidad. ¿Cuál es la lectura antropológica que debemos hacer de todos estos nuevos procesos y fenómenos?

Estos son nuevos retos para la antropología, que deberá considerar las nuevas significaciones, simbolizaciones y sentidos que actúan en el conjunto planetario a través de las redes de información que son las fuentes de transmisión y reproducción de las nuevas significaciones simbólicas. Hay que analizar los procesos de virtualización de la realidad, de uniformización cultural, planetarización del mercado, mundialización de la imagen, que modifican aceleradamente las relaciones de cada sociedad con su medio, con la realidad que le rodea. Hoy, como dice Auge⁹, se relativizan categorías como espacio y tiempo, se acelera la historia y se achica el planeta, se reduce la frontera, la distancia en-

tre lo próximo y lo lejano, la categoría del “otro” se recompone, pues estos fenómenos tienden a diluirlo o reducirlo, a borrarlo, hacerlo invisible. Todo esto hace que se agudicen los fenómenos que generan conflictos interétnicos, regionalismos, xenofobia, racismo, que adquieren mayor gravedad al darse en una etapa de locura atómica que pone en riesgo la estabilidad de la totalidad de la vida.

La complejidad de la realidad posibilita encontrar fértiles campos para el trabajo antropológico, ya no solo en las sociedades de “pequeña escala”, sino en las “sociedades complejas”, en las “sociedades frías” y en las “sociedades calientes”, como las llamó Levi-Strauss. Hoy en este proceso de globalización de la economía y la cultura, la nueva antropología debe ver los impactos de dicho proceso en las sociedades más pequeñas, así como el proceso de construcción de las nuevas identidades en contextos transnacionales.

Tenemos que analizar el mundo de los fenómenos religiosos y las recreaciones y reinterpretaciones continuas de los mismos, los nuevos movimientos religiosos, las nuevas cosmovisiones, los nuevos sistemas de creencias, las nuevas ritualidades, los nuevos *ethos*, surgidos en la etapa de la *New Ege*. Hoy asistimos a un proceso en el cual, si bien aceleradamente *la sociedad se des-mistifica*, no por ello se *de-mitifica* sino que por el contrario, necesita de nuevos mitos para explicarse el actual orden del mundo y la vida. Esto implica tener que analizar la contemporaneidad del

mito y la función de los nuevos mitos y ritos de la modernidad.

Un problema que pensamos es vital en esta nueva mirada de la antropología es la cuestión de la alteridad. Toda identidad se construye en la confrontación y negociación con los “otros” diferentes, con diversas alteridades, de ahí que toda crisis de identidad en realidad es una crisis de la alteridad. En consecuencia, el problema más importante que la antropología debe enfrentar en la actualidad no solo es priorizar (lo ha venido haciendo) el análisis de la identidad, sino empezar a considerar la cuestión de la alteridad. En realidad, lo que está viviendo la humanidad no solo es una crisis de identidad (no saber quiénes somos); la crisis mayor es una crisis de alteridad dada por nuestra incapacidad de conocer, reconocer, valorar, respetar, tolerar y convivir con la “insoportable diferencia del otro”. Una característica de estos tiempos postmodernos y globalizados es que vivimos en sociedades terriblemente fracturadas en la alteridad. El desafío de la construcción de una humanidad intercultural, tejer nuevas relaciones de sentido de la alteridad no solo es crear un escenario nuevo y conflictivo para la antropología, sino una tarea para una nueva antropología comprometida con la vida.

Pero además de esto la antropología hace posible que reflexionemos sobre la necesidad de repensar las relaciones de alteridad que hoy construimos. De ahí que nos atrevamos a proponer que no se debe entender la alteridad únicamente desde

una perspectiva antropocéntrica, pues no es solo con otros seres humanos con quienes tejemos las relaciones de sentido de la existencia, debemos empezar a construir *formas de alteridad más cósmicas* que permitan relacionarnos y dialogar con amor y respeto con todos los seres de la naturaleza y el mundo en los que palpita la vida. Si no empezamos a ver a los ríos, los árboles, el mar, los animales, las plantas, como esos “otros” de los que también depende nuestra propia existencia presente y futura, los depredaremos, contaminaremos, convirtiéndolos en simple mercancía para el mercado de la vida, como lo ha hecho el modelo civilizatorio ecocida de Occidente. Tejer nuevas relaciones de alteridad cósmica con todo lo existente es una forma no solo de enfrentar la razón depredadora occidental, es empezar a construir una nueva racionalidad, un nuevo *ethos*, un proyecto civilizatorio distinto en perspectivas de la defensa de la vida en todas sus formas, manifestaciones y representaciones.

La antropología debe dejar de ser la ciencia de la otredad y mostrarse como ciencia de la mismidad, esta es otra forma de romper su visión colonial. El estudio de pares -analizar las construcciones simbólicas de nuestras propias identidades, de nuestros colectivos de trabajo- resulta un escenario nuevo y necesario para una antropología diferente que debe estudiar la conducta de los mismos antropólogos. Es hora de preguntarnos: ¿qué tipo de antropología estamos haciendo? Hay que estudiar las comunidades científicas, las uni-

versidades y las escuelas de antropología que los forman. Hay que comenzar a trabajar en una antropología que se piense más autocríticamente.

Hoy vivimos y enfrentamos, al decir de Auge¹⁰, una situación de urgencia que exige la necesidad de una antropología emergente, una antropología de urgencia dada la crisis de alteridad y de sentido que vive la contemporaneidad. Hoy la antropología, a pesar de todos aquellos que anunciaban su muerte, muestra la fuerza de su vigencia, su potencialidad autocrítica para recrearse; está más claro que donde esté presente el ser humano y mientras este siga tejiendo tramas de sentido, es decir mientras continúe hilando la trama infinita de la vida, hay terreno fértil para el trabajo antropológico. Es por todo eso (lo reiteramos una vez más) que el verdadero sentido *del sentido* de la antropología es contribuir a la construcción de nuevos sentidos de la existencia.

Por una antropología comprometida con la vida

El proceso de globalización que pretende un modelo de sociedad homogeneizada, la creación de una cultura planetaria que imponga la anulación de la diversidad y las diferencias, al ver en ellas fuerzas insurgentes que enfrentarían a este proyecto civilizatorio, nos plantea tareas y desafíos importantes para la construcción de sociedades interculturales; la posibilidad de pervivencia de esas diferencias en un mundo globalizado es quizá uno de los

más altos desafíos que se plantea en el cercano mañana para la diversidad de actores sociales.

El proceso de construcción de sociedades interculturales no solo que interpela y cuestiona la realidad social en su conjunto, sino, además, al conjunto de la ciencia, sus miradas y representaciones sobre la realidad misma; cuestiona las perspectivas teóricas, metodológicas, así como sus prácticas, sus metas y éticas que adquieren un nuevo sentido frente a los desafíos de la modernidad, la postmodernidad y la globalización del mundo, para plantearle como requerimiento impostergable la necesidad de ir colectivamente pensando y repensando cómo avanzar en la construcción de una nueva antropología, más comprometida con la vida, que trabaje en la perspectiva de la esperanza y la ternura, porque lo que está en juego es la dignidad de la vida en todas sus formas, la de un mundo en el que sea posible la felicidad de todos los seres, donde no sea la razón instrumental sino el corazón abierto a la incertidumbre y la ternura, lo que determine el latido de la existencia.¹¹

En un mundo en el que los proyectos dominantes buscan vaciarnos de sentido para imponer el sentido único e irreversible del mercado y el consumo es tarea inmediata de la antropología trabajar en la perspectiva de la construcción de nuevos sentidos de la existencia en función del ser humano, de la naturaleza y el cosmos, en la perspectiva de un nuevo orden simbólico, de un nuevo proyecto civilizatorio, de

una humanidad intercultural que se nutra en la riqueza de la diversidad y la diferencia que son parte de la bondad de la propia vida. Para ello se hace necesario “deconstruir” los paradigmas de una antropología que aún conserva la razón colonial con la que nació y todavía sustenta y que sigue siendo útil a la reproducción de la colonialidad del poder. Hoy más que nunca es urgente que nutramos de vida tanto la teoría, las metodologías como los discursos, quizá esto permita construir una antropología verdaderamente comprometida con la vida, que no solo se conforme con hablar sobre la realidad sino que desde su inserción con la realidad y la vida misma contribuya a la necesidad impostergerable de su transformación.

Hoy no se trata solo de la descolonización de la antropología sino de cómo aporta para hacer *una revolución del sentido, una guerrilla epistémica, una batalla semiótica, la insurgencia de los símbolos* que nos permitan fundar una propuesta civilizatoria distinta, que termine con la irracionalidad de la razón en que se fundamenta la actual civilización de la muerte que representa Occidente, para construir una nueva civilización de la vida, que se alce desde nuestras raíces de ancestralidad andina y comunitaria, desde nuestras propias reflexiones, desde nuestras realidades. Solo así comenzaremos a construir una antropología con rostro propio, que contribuya a la configuración de un nuevo proyecto civilizatorio en función de la vida, la humanidad y el cosmos.

Una de las cuestiones más estratégicas que hoy se le plantea a la antropología es pensar que tipo de humanidad y sujeto queremos ayudar a construir, para ello hay que continuar trabajando en una estrategia integral para la vida, reconstituyendo y dando un sentido nuevo a la cotidianidad, en la perspectiva de la construcción de nuevos sujetos sociales, políticos e históricos. Esto implica trabajar la perspectiva de la liberación de la subjetividad en una revolución del *ethos* que nos construya como seres humanos en plenitud de dignidad y por tanto incapaces de ser manipulados por el poder, ese es otro escenario necesario para el aporte de la antropología.

Hay que crear una civilización que haga posible el desarrollo multicolor de todas las culturas, que recupere el amor, la sensibilidad, que construya una humanidad en la ternura, que reconstruya nuevas formas de alteridad no solo entre los seres humanos, sobre todo de estos con todo lo existente en la naturaleza y el cosmos.

Este es un tiempo fundacional, en cuya dialéctica se anuncia la negación de una forma de civilización que se niega a sí misma para abrir un nuevo tiempo, una nueva era, el *Pachacutec del sentido*, de un nuevo sentido civilizatorio alternativo, que todos debemos ayudar a construir.

Este es un tiempo que requiere de nuevos sujetos y sentidos, otros discursos y prácticas, otras formas organizativas, otras acciones, nuevas propuestas programáticas y políticas que respondan a las

exigencias de la nueva realidad que enfrenta el mundo. Tiempo en que debemos seguir intransigentemente militando por los sueños, la ternura y la materialización de las utopías, por la construcción de una historia que no llegó a su fin, que al contrario todavía está por hacerse.

Estos son retos que modifican las concepciones teóricas, metodológicas, éticas y políticas, así como las tareas y los caminos no solo de las ciencias en general y de la antropología en particular, también el de las universidades, y, fundamentalmente, los de la propia vida.

Notas

- 1 Auge. 1995: 11
- 2 Auge: Ibid.
- 3 Auge 31-5
- 4 Auge: Ibid.
- 5 Auge: Ibid.
- 6 Auge: Ibid.

- 7 Auge: Ibid.
- 8 Auge: Ibid.
- 9 Auge: Ibid.
- 10 Auge: Ibid.
- 11 Guerrero. 1999: 7

APROXIMACIÓN A UNA ESTRATEGIA

La historia de la antropología deja claro un evidente conflicto en el momento de buscar una definición de cultura. Generalmente no se supera los límites de las adjetivaciones accidentalistas o de los sustantivismos descriptivos que priorizan los aspectos externos, manifiestos de una cultura que se han quedado al nivel de los rasgos culturales, o han leído la cultura siempre al margen de la sociedad y los sujetos sociales que la construyen. Pero no se trata solo de posturas conceptuales en disputa, sino que allí se expresa un conflicto entre formas diversas de ver el mundo, la realidad y la cultura, que representan posturas sociales, ideológicas y políticas distintas, puesto que toda lucha conceptual, no es sino otro reflejo más de las luchas por el control de los significados que se libran en la sociedad.¹

Se plantea como requerimiento para una disciplina como la antropología, que hace de la cultura su “objeto” central de estudio, el intentar construir no una conceptualización terminada y unívoca de aquella, ya que dado su evidente carácter polisémico esto sería un equívoco. De lo que se trata es, lo planteamos en este trabajo, de trazar una *estrategia conceptual* que nos permita ofrecer una perspectiva diferente, con mayor poder explicativo de

las actualmente existentes, que implique la necesidad de repensar la cultura desde dimensiones que superen el enfoque tradicional sobre la misma. Una aproximación a una estrategia conceptual, debe evitar caer en reduccionismos, biologistas, sociologistas, culturalistas o limitarse a señalar solo sus rasgos externos, o reducirla a “bienes culturales”. Pero sobre todo debe dar cuenta de la praxis humana integrada a los cambios que impone la dialéctica sociohistórica.

La cultura hace referencia a la totalidad de prácticas, a toda la producción simbólica o material, resultante de la praxis que el ser humano realiza en sociedad, dentro de un proceso histórico concreto. Hay que ver entonces, si la cultura es una construcción social presente en toda la sociedad humana, esta no puede entenderse al margen de la misma sociedad, de los sujetos sociales que la construyen, ni de los proyectos históricos que llevan adelante en sus luchas de sentido. La cultura es posible porque existen seres concretos que la producen desde su propia cotidianidad, en respuesta a una realidad en continua transformación. Esto implica la necesidad de analizar la cultura desde la perspectiva de su historicidad, como construcción dialéctica, sin descuidar su dimensión po-

lítica. Aspectos que no han sido abordados, y frente a los cuales proponemos algunas reflexiones.

Si consideramos a la antropología ya no como la ciencia de lo exótico, sino como la ciencia de la alteridad, la diversidad, la pluralidad y la diferencia, se hace necesario la construcción de una estrategia conceptual de la cultura, que nos ayude a pensar la unidad de la humanidad en la diversidad y a comprender la diferencia en la rica pluralidad. Una estrategia conceptual que de cuenta de la existencia y riqueza de esa diversidad, pluralidad y diferencia evidenciada en el carácter pluricultural, multiétnico, plurilingüístico y plurinacional que caracteriza a nuestras realidades, y sobre todo que exprese una comprensión de la cultura en perspectiva del proyecto histórico que están llevando adelante las diversidades sociales como proyecto histórico de nuestros pueblos.² Cada vez está claro que si la cultura fue una fuerza vital presente a lo largo de la historia de la humanidad, sigue siendo la fuerza imprescindible para transformar la propia historia.

Aproximarnos a una estrategia conceptual de la cultura, exige la necesidad de hacer, inicialmente, una breve aproximación diacrónica a la misma, para situarla históricamente dentro de las diversas formaciones sociales, ya que las palabras, los conceptos y los seres humanos tienen su historia y más que eso, hacen la historia.³ Puesto que la cultura ha dejado profundas huellas en el caminar humano, es impres-

cindible hacer una reconstrucción de su génesis social, su genealogía, que nos permita comprender y seguir esas huellas, conocerlas para mirar luego cómo la cultura aporta a la construcción del nuevo camino o proyecto histórico que están planteándose las diversidades sociales. Conocer sus huellas implica hacer una breve aproximación diacrónica de su proceso, revisar las diversas consideraciones que en los distintos procesos históricos se han hecho con relación a uno de los conceptos más complejos de las ciencias sociales: la cultura.

Breve aproximación diacrónica

La cultura en el mundo Greco-romano

Si partimos de su consideración etimológica, *cultura* viene del latín *colere* que significa cultivar, en referencia a una de las actividades productivas, la agricultura. Inicialmente el verbo latino tuvo el sentido de habitar y cultivar, referido a la población rural, que mediante la agricultura deja de ser nómada para transformarse en sedentaria, la agricultura les obligaba a establecer un lugar fijo de habitación. El verbo se refiere así a la población rural, en contraposición al de *civilización* que en cambio hace referencia a la población urbana. Al principio aludía a un habitar con los dioses, de ahí se derivará posteriormente la idea de rendir “culto” a los dioses.⁴

Se considera que fue Cicerón quien emplea el vocablo cultura por primera vez como concepto, pues en su *Disputas Tusculanas* habla por primera vez de *cultura*

animi, cultura del espíritu, partiendo de la analogía que se encuentra con el cultivo de la tierra, pero relacionándola específicamente con toda la práctica humana que transforma las cosas que no se encuentran originariamente en la naturaleza.⁵

La noción de cultura que está detrás del término, fue empleada antes que la propia palabra cultura como tal. Ya se encuentra entre los griegos, Herodoto, Homero, Hipócrates, la noción de *cultura animi*, que la entendían dentro de la *paideia*, o sea los valores que el hombre “sabio” o “culto” transmitía como voz de la divinidad. Frente a la cultura como *paideia* surge la *polis* desde el pensamiento sofista con relación a un conjunto de leyes e instituciones reales-objetivas que han sido instauradas por los hombres para ordenar la vida de la sociedad. La cultura solo es posible dentro de la *polis* y como expresión del *logos* (razón) como atributo distintivo de lo humano.

Posteriormente estas reflexiones son profundizadas y sistematizadas por Aristóteles, quien concibe una primera noción antropológica de cultura al ponerla cercana al mundo humano, al mundo social, la *polis*, por tanto al mundo de la razón filosófica, por eso dirá que “la filosofía es la cultura de la razón”. La cultura desde la perspectiva aristotélica es vista como “ese saber que permite al hombre discernir acertadamente acerca de todo”. En consecuencia es la reflexión filosófica antropológica el antecedente histórico más remoto que permite informar sobre los prime-

ros intentos de comprender los hechos culturales como parte de las problemáticas del ser humano y la sociedad.⁶

Entre los romanos se acentúa la dicotomía entre una noción subjetiva individual, “*cultura animi*”, y una noción social “*civitas*”, que significa ciudadano libre. De ahí surgirá el término “*civilización*” con el que se hace referencia también a la cultura, que solo logra realidad propia dentro del hombre. *Civilización* tiene un sentido político y urbano que implica un sentido de cultivo social y perfeccionamiento, sentido que se mantendrá en lo posterior.

La cultura en la Edad Media y el Renacimiento

En la época medieval la cultura se muestra subordinada a la teología y es definida con relación al culto de la religión hasta la llegada del Renacimiento, que abre nuevos horizontes culturales. En el Renacimiento prevalece el concepto de “*humanitas*” que recoge la confluencia de cultura subjetiva y objetiva, el hombre traduce los sentimientos y experiencias de la época. Dante y Bocaccio, aunque no usan la palabra cultura como tal le dan ese sentido. Mirándola, Pascal y Bacon, en cambio, comienzan a usar lingüísticamente el término que empieza a desarrollarse después del post-Renacimiento.

En el siglo XVI, en Francia, Alemania e Inglaterra, comienza a usarse la noción de cultura con el término de *civilización*, dándole las mismas connotaciones que traían del pasado.

El concepto de cultura que venía adscrito a la reflexión filosófica va adquiriendo autonomía gracias a los aportes que hacían posible el nuevo desarrollo de las ciencias. Lo gnoseológico en filosofía, el desarrollo de las ciencias naturales que impulsaron el método inductivo experimental y la reflexión racionalista, determinaban nuevas formas de ver los diversos campos del saber y de acercarse a la realidad y a las construcciones humanas.

La cultura según la Ilustración

En el siglo XVIII los iluministas, los románticos y la Ilustración, superan la visión racionalista y ven a la cultura como una “configuración del espíritu humano”, como producto de la razón humana que forma “todo el modo de vida de un pueblo”. Es aquí cuando nuevamente se vuelve a hablar del sentido de cultura como cultivo del espíritu, que se va formando alrededor de la sociedad burguesa, que termina su estructuración a finales del siglo XVIII con la revolución francesa. Pero es en este momento histórico cuando se incorpora la visión de cultura como totalidad.

Estas concepciones van unidas a los nuevos modelos políticos que montaron un sistema teórico de justificación de la expansión y colonización, la Ilustración, el Romanticismo, el Positivismo. Noción como cultivo del espíritu, naturaleza humana, individualidad, etc, se constituyen en pilares ideológicos a partir de los cuales la nueva sociedad estructura una nueva forma de producción social, política, co-

mo también una nueva concepción antropológica del ser humano.⁷

La concepción de cultura estará marcada por un claro contenido etnocentrista, propio de las sociedades dominantes europeas. Una muestra evidente de esta postura etnocéntrica la encontramos en Hegel, representante del pensamiento ilustrado, para quien la verdadera cultura se sustenta en la noción de *geist* (espíritu). La cultura comienza a ser vista con relación a diversos aspectos, como las costumbres, el lenguaje, el pensamiento, el genio el carácter, la familia y la sociedad civil. En consecuencia la cultura no es sino una producción del espíritu propio de las sociedades civilizadas. Para este filósofo, tanto África, América como Asia, aún no habían madurado como para entrar a formar parte de la historia de la humanidad, pues consideraba que aún vivían en una “cultura natural”, como niños que se limitan a existir lejos del espíritu de lo que significa pensamientos y fines elevados (civilización); son culturas naturales que deberán desaparecer cuando la civilización se acerque a ellas.⁸ El triunfo de la razón marcaba, según Hegel, el triunfo de la civilización de Occidente, de ahí que este filósofo decreta que “la historia ha terminado,⁹ adelantándose en siglos al reciente anuncio de Fukuyama, sobre el fin de la historia.

En el siglo XVIII se formula una definición de cultura entendida con relación a “costumbres”, “tradición”, “herencia social”, pero por razones ideológicas se man-

tiene la concepción de cultura que reproduce la metáfora de cultura como el cultivo de la tierra, con relación al cultivo del espíritu. La cultura empieza a ser entendida como la posesión de bienes culturales (espirituales) que determinan el buen gusto, los modales y valores que corresponden a la burguesía dominante y se comienza a hablar de la “cultura de las artes”, la “cultura de las letras”, la “cultura de las ciencias”. Se concibe también la “cultura como acción”, la acción de instruir, y a la noción de “cultura como estado”, estado de la mente cultivada por la instrucción, que le conduce al individuo a la cultura.¹⁰

Esta visión sobre la cultura construyó una dicotomía que ha estado siempre presente cuando se habla de cultura: la separación entre cultura y naturaleza. La cultura como expresión distintiva de la especie humana, como el acumulado de saberes aprendidos y transmitidos por la humanidad, se encuentra en oposición al mundo de la naturaleza, a ese “espíritu natural” que carece de cultura. La cultura se la ve en singular, con características de universalidad y enmarcada en la idea de la “unidad del espíritu humano” y con un sentido estrictamente antropocéntrico. La cultura está ligada a la noción de progreso, evolución, razón, como sinónimo de educación, de instrucción, que es la visión que caracterizó la ideología del iluminismo de la época. Lo interesante es que en este momento histórico la visión antropocéntrica que hace del “hombre” el centro del universo, lo coloca también como el centro de la reflexión científica, lo que abre posibili-

dades para que, como lo dijera Diderot en 1755 en su *Enciclopedia*, surja una “ciencia del hombre”. Mientras que Alexander Chavannes, en 1787 formula por primera vez el término “etnología”, concibiéndola como la disciplina que estudia la “historia de los progresos de los pueblos hacia la civilización”.¹¹

Al tiempo que se afirmaba la separación entre práctica cultural y actividad intelectual, se imponía otro tipo de división con relación al trabajo intelectual frente al manual, que se utilizó como criterio de valoración futura; se valorizó lo intelectual en desmedro del trabajo manual que fue descalificado. El trabajo intelectual constituyó el patrimonio de las elites poseedoras de la cultura, mientras que el manual fue ejecutado por quienes carecían de ella. Dicotomía que alcanzaría su cúspide en la división internacional del trabajo, empleándose hasta el presente.

Esta definición y división claramente etnocentrista respondía a necesidades políticas concretas de ese momento histórico, que demandaba la universalización del modelo económico capitalista, que veía en las colonias dependientes de Europa, no solo las fuentes de provisión de materia prima y fuerza de trabajo, sino, además, como los nuevos mercados para vender sus productos, modernizar las formas de explotación, expandir sus valores y erigirse como la cúspide del desarrollo de la civilización humana.

La incorporación definitiva del término cultura, *kultur*, se da en Alemania a

partir de 1850, con una doble acepción: cultura subjetiva y cultura objetiva o histórica (civilización). En adelante el término cultura será usado en el sentido de totalidad, como algo que pertenece a un colectivo social, un pueblo o toda la humanidad. Esta nueva percepción de la cultura implica la caída de la visión hegeliana del espíritu, para abrirla a una percepción más materialista, que irá definiendo la dicotomía entre *Geist y Natur* (espíritu y naturaleza), entre la idea y la materia, que marcará la discusión futura. Una muestra de ello es que W. von Humboldt definió la cultura como el control que podemos hacer de la naturaleza gracias a la ciencia.¹²

Los enciclopedistas que hacen posible una profunda transformación social, económica y humana plantean una visión democrática de la producción y distribución culturales. Se reconoce a Voltaire como el iniciador de la preocupación científica en torno a la cultura, quien rescatará el concepto para la ciencia y la historia y mostrará la interrelación de las dos. Ahí se comienza hablar de historia cultural.

Turgot, otro representante de la ilustración francesa, aporta el concepto de “progreso” para entender la dinámica de los cambios históricos, siendo estos el reflejo de los progresos sucesivos de la humanidad hacia su plena perfección, en contraposición a la noción de providencia heredada de la escolástica. Turgot dice que el hombre posee un infinito tesoro de signos que le permiten conservar las ideas adquiridas, comunicarlas a otros hombres

y transmitir las a sus sucesores como una herencia continuamente creciente.¹³ Este concepto podría considerarse como una moderna definición de cultura; se adelanta al formulado por los evolucionistas que veían a la cultura como herencia social y como conducta aprendida y transmitida. Pero también con su visión de los signos, Turgot se adelanta a la propuesta semiótica contemporánea.

Herder: pluralidad y culturas

Como respuesta a la visión naturalista de la cultura, resultante de la visión evolutiva unilineal de la historia, a la noción de humanidad universal y de razas superiores, dominante en ese momento, el filósofo alemán G. Herder, representante de la ilustración, opone una nueva visión considerada en ese entonces como retardataria, pero que para ahora tendría plena validez.

Herder introduce la visión de historia no como proceso continuo, ni como resultado del progreso de la razón. Sostiene que cada pueblo desarrolla de manera autónoma e independiente su propia cultura y que ninguna es históricamente la continuidad de la anterior. Cada cultura tiene su propia especificidad y no puede ser juzgada ni comparada en referencia a otras, puesto que cada una se modifica según el lugar geográfico, la época y su dinámica interna; Herder aporta una nueva visión que considera la cultura en plural, habla por primera vez de la existencia de la diversidad de culturas. A Herder se lo consi-

dera con justicia el precursor de lo que hoy conoceríamos como una visión relativista de la cultura, y el primero en haber tomado en consideración la diversidad cultural.¹⁴

Herder se opone radicalmente al determinismo y la tiranía de la “diosa razón” imperante en su época. Sostenía que no era solo la razón la única fuente para llegar al conocimiento, sino que, además, debía considerarse la fuerza del instinto, la energía de la vida y el valor de las costumbres como fuentes generadoras de nuevos conocimientos. Solo en esa interrelación es posible que las culturas creen sus más altas producciones, solo así se conforma lo que él llamó el “espíritu de un pueblo” que se manifiesta en todas las instituciones de una nación.

Herder es el primero que hace la distinción entre cultura y civilización. Señala que “cultura” se refiere a todo progreso intelectual y científico y es aplicable a todo el género humano. Mientras que “civilización” solo se refiere al aspecto material de la vida humana. Herder es el primero en utilizar el termino en plural, “culturas”, como forma de contraposición al sentido singular y unilineal de civilización, en ese entonces dominante. Aporte que abrirá nuevas perspectivas para el análisis de las diferencias culturales.¹⁵

La cultura como voluntad creadora en Nietzsche

Será F. Nietzsche quien aporte nuevas rupturas frente a la concepción racionalis-

ta dominante. Para Nietzsche no es solo la razón el único instrumento posible para hacer cognoscible el mundo, tampoco son los principios de evolución, continuidad, totalidad, causalidad, universalidad, los que permiten medir el desarrollo histórico. Para este filósofo la forma de llegar al conocimiento se sustenta en otros principios, discontinuidad, particularidad, no causalidad, azar y señala que estos procesos son multilineales y multívocos.¹⁶

El concepto de cultura Nietzscheano, cuestiona el concepto de cultivo del espíritu. Cultura, dice, no es sinónimo de “saber muchas cosas, o de “haber aprendido muchas cosas”, sino que la cultura es el resultado de un acto de voluntad creadora de un pueblo. Para Nietzsche prima la noción de unidad, la cultura hace posible que un pueblo se vuelva vitalmente uno, evita su disociación. La cultura por tanto es todo acto creador y transformador del ser humano y del mundo que el mismo ha creado.

La cultura es un centro en el pensamiento de Nietzsche, considera que gracias a ella se han producido procesos de creación y transformación de todos los saberes, sean estos arte, ciencia, filosofía, tecnología, política, que se han construido con la cultura. Concepción que resulta en mucho coincidente con la actual antropología interpretativa de Gertz y con los actuales enfoques que ven a la cultura como construcción social.

Otro aporte importante de Nietzsche para el análisis de la cultura es la noción

de “genealogía”, mediante la cual se opone al concepto de origen, presente en la explicación de determinados saberes dominantes. El origen significa que antes de este no hay nada y surge de la nada, por lo que se le atribuye un criterio absoluto de verdad. A esto Nietzsche opone la noción de “invención”, que hace referencia a un acto de voluntad creadora del ser humano. Por tanto no existe origen de los saberes, sino invención de saberes, para tener conocimiento de ellos es necesario establecer su genealogía, es decir el conocimiento de las condiciones y circunstancias históricas a partir de las cuales fueron inventados, la forma cómo se desarrollaron y se transformaron, o cómo fueron reinventados o reinterpretados gracias a la voluntad creadora del ser humano en un proceso de lucha continua de saberes y poderes en el que interactúan.¹⁷

Un aspecto vital de esa voluntad creadora del hombre, que es razón de la cultura, la encuentra Nietzsche en el lenguaje, adelantándose así a los actuales enfoques semióticos de la cultura como comunicación. La urgencia de resolver múltiples necesidades obligó al hombre a buscar la comunicación con los “otros” y a desarrollar el lenguaje, que es lo que le permitió el surgimiento de la conciencia, que no es otra cosa que una red de comunicaciones entre los hombres.¹⁸

Esta perspectiva planteada por Nietzsche hace que los conceptos pierdan su carácter de verdades puras y absolutas y se vuelvan instrumentos para el análisis, pe-

ro no de un análisis unidireccional basado en viejas patrañas conceptuales que han creado “sujetos puros de conocimiento” como “razón pura”, “espiritualidad absoluta”, “conocimiento en sí”, que son categorías frías alejadas de la vida, del dolor, la voluntad, el tiempo. Por ello plantea la necesidad de abrirse a la perspectiva de la diversidad, al análisis de múltiples miradas que permitan dar un conocimiento un poco más “objetivo” de la realidad.

Nietzsche rompe radicalmente con la vieja tradición occidental racionalista dominante que viene arrastrándose desde Aristóteles hasta Kant y Hegel, sustentada en la absolutez de la razón y en los principios de evolución, continuidad, totalidad, causalidad, universalidad, que fueron la base del surgimiento de la “modernidad”. Frente a estos principios, Nietzsche opondrá los de discontinuidad, particularidad, no causalidad, azar,¹⁹ que ha abierto paso a lo que hoy se ha denominado como “postmodernidad”, aportando así otra perspectiva al pensamiento contemporáneo.

Por todo esto tiene importancia conocer el concepto nietzschiano de cultura, generalmente descuidado y desconocido, que no puede dejar de estar presente en una estrategia conceptual de la cultura.

La visión evolucionista de la cultura

A mediados del siglo XIX se establecerá un nuevo sentido del término cultura, que responde al surgimiento de las naciones-Estado que se consolidan en Europa

Occidental y que construyen una nueva filosofía de la historia, que tenía como eje una teoría de la evolución, sustentada en las nociones de universalidad, totalidad, orden sucesivo y acumulativo, continuidad, necesidad, causalidad y progreso. Según esta visión, tres fueron los estadios de desarrollo de la evolución humana: el salvajismo, la barbarie y la civilización. En dicho proceso evolutivo se da un progreso permanente de la razón y es la civilización europea la que encarna la más alta expresión de ella, por lo tanto se erige a sí misma como la más alta forma de humanidad. Esta tipología permite elaborar y justificar un orden jerarquizado entre los seres humanos y las sociedades,²⁰ e inicia una dicotomía entre unos pueblos “salvajes y primitivos” que son vistos como en estado natural y por tanto carentes de cultura, y otros pueblos “civilizados”, los únicos portadores de razón y cultura. Dicotomía que con otros nombres, pero con iguales connotaciones, se mantendrá históricamente hasta nuestros días.

El interés del estudio de la evolución humana busca coincidir con las descripciones taxonómicas de las ciencias naturales, que influyen notablemente en las ciencias sociales: se buscará alcanzar iguales niveles de rigor, comprobación, experimentación y objetividad empírica. Surge así una nueva conciencia de la realidad social a la que Comte llamará positivismo.

Desde el punto de vista político, el siglo XIX coincide con el proceso de expansión imperialista de las potencias maríti-

mas, especialmente Gran Bretaña, Holanda y Francia. Se abrían posibilidades de conocimiento de otras realidades culturales diferentes frente a las cuales dichas potencias mostraron profunda intolerancia. La dominación de los países coloniales ya no podía realizarse por la fuerza, se plantea la necesidad de definir formas más efectivas de dominación, para ello es necesario comenzar a estudiar sus “usos y costumbres”. Esto obligará a los países imperialistas a buscar los fundamentos teóricos y metodológicos que permitan entender esas “otredades” culturales diferentes que según el modelo evolutivo legitimado se encontraban en estadios salvajes y primitivos de desarrollo.

Era necesario contar con una ciencia que les otorgue los fundamentos que justifiquen su acción civilizadora, pues Occidente como se auto consideraba la más alta expresión de la civilización humana se atribuyó a sí mismo la tarea de llevar esas sociedades por los caminos de la razón y el progreso, de la cultura y la civilización. Así, surge la antropología como ciencia hija del colonialismo, que no solo hará de la cultura un concepto clave, sino el fundamento de su propia existencia. La cultura de los “otros” se vuelve el “objeto de estudio” privilegiado de una antropología que nace como ciencia de la otredad, y esta ofrecerá las bases teóricas y metodológicas para la legitimación de la expansión colonial.

Será Edward. B. Tylor quien inicie la antropología como ciencia y quien dé al concepto de cultura una dimensión dife-

rente a la que se había sostenido hasta entonces. La cultura empieza a ser mirada desde una perspectiva antropológica, pues la antropología ya se ha constituido como la ciencia que se dedica a su estudio específico. Tylor define a la cultura como el objeto central de estudio de la antropología y formula su clásico concepto de cultura, señalando que esta es “ese complejo total, que incluye conocimientos, creencias,

artes, leyes, moral, costumbres y cualquier habilidad adquirida por el hombre como miembro de la sociedad”. Concepto que se mantendrá hasta nuestros días. Esta noción reproduce la alemana vigente, pero introduce una mayor formalización. Desde 1890 la palabra cultura se ha empleado con diversas acepciones, pero en todos los casos se ajustan al horizonte que fuera planteado por Tylor.

Notas

- | | |
|--------------------------------------|---|
| 1 Guerrero. 1996: 1 / Cuche. 1996: 9 | 11 Cuche: 14-15 |
| 2 Suess. 1995: 150 / Cuche: 7 | 12 Jofre: 31 |
| 3 Cuche: Ibid. | 13 Marafiotti: 25-26 |
| 4 Jofre. 1995: 27-28 | 14 Abello: 23 / Cuche: 17 |
| 5 Marafiotti. 1993 23 | 15 Abello: Ibid / Wiliams. 1982: 11 / Marafioti: 21 |
| 6 Ron. 1977: 4 | 16 Abello: 34 |
| 7 Abello. 1998: 16 | 17 Arbello:33-34 |
| 8 Ortega. 1991: 17 | 18 Arebllo: Ibid. |
| 9 Abello: 24 | 19 Abello: Ibid. |
| 10 Cuche: 13 | 20 Abello: 22 |

Mucho se ha avanzado desde la concepción evolucionista de Tylor sobre el concepto de cultura. Como lo muestra Kluckhohn: la cultura ha sido definida como “el modo total de la vida de un pueblo”, “el legado social que un individuo adquiere de su grupo”, “una manera de pensar, sentir y creer”, “una abstracción de la conducta”, “un depósito de saber almacenado”, “una serie de orientaciones estandarizadas frente a problemas reiterados”, “una conducta aprendida y compartida”, “un mecanismo de regulación de la conducta”, “un mecanismo adaptativo frente al ambiente exterior o en las relaciones sociales”, etc.

El desarrollo de la ciencia antropológica ha superado estas concepciones incorporando, para entender la cultura, algunas categorías claves como “totalidad”, “sistema”, “proceso histórico”, “praxis humana”, “praxis política”, “construcción dialéctica”, “diversidad”, “diferencia”, “especificidad”, “variabilidad”, “adaptabilidad”, “relatividad cultural”, “identidad”, “alteridad”, “negociación”, “cotidianidad”, “respeto crítico a lo ajeno”, etc.

Si bien no hay acuerdo en cómo se conceptualiza la cultura, sí lo hay en considerar su evidente carácter polisémico, puesto que con cultura se habla de diversidad de cosas, se nombra con ella diferen-

tes realidades, se le asigna distintos significados.

Creemos importante precisar que no es objetivo de este trabajo, analizar la cultura desde la perspectiva particular de las diversas corrientes antropológicas, puesto que la información al respecto se la puede encontrar en materiales que se encargan de estudiar la historia de la antropología. Lo que pretendemos es dar una mirada general, desde la antropología, a las diversas formas como la cultura fue y es leída, no solo en los espacios académicos, sino en la cotidianidad de la vida social, al igual que por actores sociales diversos. Esto puede explicar el corte que se produce con relación a la aproximación diacrónica trabajada en la unidad anterior, que concluye con la visión de Tylor, cuestión que no podemos dejar de discutir en una estrategia conceptual sobre la cultura.

A continuación, y a partir de una mirada antropológica distinta haremos una breve aproximación al análisis de las diversas perspectivas desde las que se conceptualiza la cultura, dentro de las cuales hemos agrupado algunas caracterizaciones que generalmente se encuentran en los clásicos manuales de antropología, sobre las que nos permitimos ciertas reflexiones críticas, así como plantaremos algunas propuestas nuevas que no son con-

sideradas en los enfoques tradicionales de la cultura.

Perspectiva cognitiva

La mirada inicial con relación al término cultura, como antes lo analizamos, viene del acto de cultivar, que después adquirirá carácter claramente ideológico, puesto que la noción de cultura estará unida a los modelos políticos dominantes, a los que el concepto les servirá como modelo teórico para justificar la dominación de unos pueblos sobre otros.

Desde esta perspectiva la cultura es concebida como cultivo del espíritu, al que habían podido llegar únicamente aquellas sociedades que estaban en un estadio de evolución superior y que habían alcanzado la cima de la civilización. Mientras que las otras sociedades se mantenían en estadios inferiores de evolución, en el salvajismo y la barbarie, por lo tanto eran incapaces de tener cultura, peor aún de alcanzar la civilización. El equívoco está en generalizar esta definición ideologizada de la cultura, que se ha dado históricamente y que por el contexto político adquirió permanencia.

Desde esta perspectiva dominante e ideologizada de la cultura, esta hace referencia a la cultura formal elitista, propia de los sectores dominantes, que la ven como sinónimo de buen gusto y articulada a los procesos educativos. Desde esta visión se considera que las clases populares carecen de cultura. Definición claramente etnocéntrica, heredada desde el siglo XVIII

europeo; esta concepción se ha manejado históricamente, es parte de esa visión que la razón colonial recrea hasta el presente.¹

Este concepto de cultura reproduce la vieja concepción romántica e iluminista del cultivo del espíritu. La cultura se limita al universo cognitivo, y educativo, está unida a las ideas, el conocimiento, la instrucción, el universo académico de las letras, el arte, la filosofía. Los espacios de creación de la cultura, según esta visión, son la academia, la escuela, la universidad, las instituciones del Estado, los Ministerios de Cultura, los museos, las galerías, etc.

La cultura se vuelve así un patrimonio elitista al que se accede solo mediante niveles de educación y formación intelectual. Tener cultura significa ser culto, saber tocar el piano, vestir bien, leer a Joyce, escuchar a Scarlatti, admirar la pintura de Picasso o las esculturas de Rodín.² Tener cultura es tener una conducta intelectual, lógica y racional, por tanto es sinónimo de ser educado, instruido, estudiado, tener capacidad para la explicación teórica del mundo, la realidad y la vida. Desde esta perspectiva, la cultura de una nación solo la hacen los intelectuales, los escritores, los artistas, los profesores, una elite, mientras que la gran mayoría del pueblo carece o está marginado de la ella.³

Esta postura es claramente fragmentaria y excluyente, generalmente es instrumentalizada como forma de valoración o descalificación social, pues divide la sociedad. Por un lado están aquellos que po-

seen cultura, los cultos, que gustan del arte, la lectura, la música clásica, el teatro, los que tienen acceso a los modernos sistemas tecnológicos de comunicación, que conocen de computación e internet, como los nuevos universos simbólicos de la cultura de la postmodernidad y que siempre termina siendo un patrimonio de las clases dominantes. En el otro están los ignorantes, los rudos, los incultos, los alienados, los excluidos de la modernidad, y, por lo tanto carentes de cultura. Los pueblos ágrafos y las personas analfabetas, según este enfoque cognitivo, no poseen cultura y en consecuencia son desvalorizados y deslegitimados socialmente.

Otra consecuencia de este enfoque es que piensa a la cultura como la ocupación del tiempo libre,⁴ lo que provoca un mayor empobrecimiento de la cultura. Hoy se la ve como sinónimo de entretenimiento, distracción, divertimento y placer que producen los medios masivos, la televisión, el TV cable. Medios que se han convertido en las nuevas factorías de la producción simbólica, en los centros de la socialización de la cultura. Ser culto hoy significa estar bien informado, conectado a la red, saber navegar, estar al tanto de los concursos de belleza y las novedades del mundo de la moda y las estrellas del espectáculo, poder dar un precio al saber y al conocimiento participando en los programas de concurso. Esas son las nuevas formas de la ciber-cultura mediática de la modernidad, que producen y difunden los *mass medias*.

Esta postura invisibiliza la cuestión del poder, aunque evidencia un claro etnocentrismo y reproduce la vieja dicotomía que excluye y separa seres humanos y sociedades. Desde esta mirada la sociedad se ha dividido entre aquellas sociedades civilizadas, que están en el universo del saber y la razón (*logos*), frente a otras sociedades “primitivas, aborígenes”, que apenas están en el de los sentidos (*timos*). Mientras las unas poseen ciencia, las otras poseen magia; las unas crean cultura, las otras producen folklore; las unas tienen religión, las otras idolatrías; las unas medicina, las otras hechicería; mientras las unas tienen literatura, las otras simplemente mitos. En definitiva, mientras unas sociedades viven en la civilización, otras aún están en el salvajismo y la barbarie.

Esta dicotomía se ha preservado a lo largo de la historia solo que con diferentes nombres; hoy nos dicen que hay sociedades que están en desarrollo, que otras se mantienen en el subdesarrollo; mientras unas viven en la modernidad, otras como la mayoría de nuestros pueblos aún viven en el atraso de las tradiciones.

Esta postura cognitiva e ideológica de cultura resulta evidentemente etnocentrista y sin sostenibilidad, sin embargo, sigue siendo la más difundida a pesar de que ya la antropología ha demostrado que la cultura nada tiene que ver con la educación o el buen gusto. La cultura es una construcción social específicamente humana y, por lo tanto todos los seres humanos poseen cultura, es más son los cons-

tructores de ella. Por ello, una sencilla olla de cerámica construida en la selva para la preparación de alimentos es una construcción cultural al igual que una sonata de Beethoven.⁵ Lo que pinta Picasso es una construcción cultural, como también lo son los trabajos de los pintores de Tigua, que le dan luz y color a la memoria.

La cultura es tan esencial para la vida de los individuos y las sociedades que no existe persona o sociedad que pueda vivir sin ella. Lamentablemente por razones ideológicas necesarias para el ejercicio del poder y la dominación, esta visión cognitiva es la que más se maneja y está cotidianamente extendida; continuamente es reproducida por la acción del sistema educativo formal y por los medios de información que terminan alimentando una razón colonial, etnocéntrica, racista y discriminatoria.

Perspectivas universalistas

Otra forma muy común y empobrecida de conceptualizar la cultura es la de equipararla a valores universales y costumbres que son aparentemente compartidas y comunes a muchas sociedades y pueblos. General y equivocadamente se cree que un acto, una conducta que se vuelve costumbre, por lo tanto se comparte en el conjunto de la sociedad, se transforma automáticamente en cultura. De ahí que mucho se hable de “cultura de la paz”, “cultura democrática”, “cultura ciudadana”, “cultura del amor”, “cultura de la solidaridad”, etc.

Esta postura de buscar reducir la cultura a una especie de “moral universal”, resulta homogenizante y equívoca, puesto que la cultura y sus sistemas simbólicos de valores, de prácticas, de creencias y construcciones que tienen que ver con la cultura, no puede ser reducida a expresiones universalizantes y homogéneas, ya que la cultura se expresa en la riqueza de la diversidad, la pluralidad y la diferencia, que son las que enriquecen la propia vida y en consecuencia la propia cultura, que no es sino una respuesta creadora frente a ella.⁶

Otra versión en esta perspectiva es la que ve la cultura desde una dimensión negativa, ligada a los antivalores; de ahí que se hable de “cultura de la corrupción”, “cultura del consumismo”, “cultura de la delincuencia”, “cultura de la violencia”, etc.⁷ Estas formas de ver la cultura desde valoraciones universalistas positivas o negativas empobrece su concepto y hace que pierda su riqueza analítica, puesto que, como decíamos, reduce la cultura a los límites estrechos de las costumbres, ya que como es habitual robar creemos que tenemos una “cultura del robo o la corrupción”, y no leemos el sistema de manifestaciones y representaciones simbólicas que la hacen posible. Debemos ver que la cultura constituye no una fuente de antivalores, sino que es en sí misma el supremo valor humano, que hizo posible que los humanos lleguen a ser tales y que lleguen a construcciones de sentido.

Por tanto hay que ver la cultura ligada a la posibilidad positiva y la fuerza trans-

formadora que esta implica en la construcción de la historia humana.

La cultura política

Dentro de esta perspectiva universalista, generalizada y homogeneizante, uno de los hechos que en la actualidad resulta común, según lo advierte Cuche,⁸ es el empleo de la palabra cultura en espacios semánticos en los que antes no era utilizada, por ejemplo: en los círculos de poder político o en el mundo de la empresa y el mercado. Es así como la palabra cultura se ha empleado en forma común en el lenguaje político, hablándose de la existencia de una “cultura política”, lo que puede explicarse, de acuerdo a este autor, por el uso de un término noble con connotaciones que tiene la cultura, los diversos actores pueden dar más legitimidad a sus declaraciones, puesto que cultura no es un término deslegitimado, ni desacreditado como lo son política o ideología.

Esta noción de cultura política viene siendo empleada con connotaciones homogeneizantes. La antropología política ha contribuido a resemantizar el sentido de lo político, entendiéndolo desde la perspectiva de la diversidad y la diferencia, puesto que lo político no tiene el mismo sentido en sociedades diferentes; pensemos que las representaciones con relación al poder y la autoridad, a los sistemas de control social, así como a las formas de derecho, son distintas y diferenciadas y responden a especificidades de sistemas culturales concretos.⁹

En consecuencia, resulta equívoco y empobrece la riqueza del significado del término cultura cuando se lo utiliza para hablar de la existencia de una “cultura política” con este sentido universalista y totalizante. No existe en ninguna sociedad una cultura política que haya sido sancionada socialmente y transmitida como tal. Además, si queremos comprender los significados y significaciones de lo político, debemos hacerlo en referencia al conjunto de significados y significaciones de los distintos sistemas culturales, de los que lo político forma parte.¹⁰

Cultura de empresa o cultura organizacional

Dentro de esta perspectiva universalizante, otro uso hoy muy común es el hablar de “cultura de empresa” o “cultura organizacional”. Dicha conceptualización busca, a través de un discurso humanista y a partir de la comprensión de las mentalidades, de las lógicas culturales de los obreros, implementar estrategias efectivas, que hagan posible la elevación de los índices de productividad de las empresas. Estos conceptos surgen como respuesta estratégica a los requerimientos de las empresas para enfrentar las crisis.¹¹

Las empresas empezaron a considerar la importancia que tiene la cultura en la construcción de los procesos simbólicos e identitarios. Se empezó a ver la necesidad de generar ritualidades y prácticas culturales al interior de las empresas, puesto que estas provocan en los trabajadores conductas de lealtad y eficacia productiva.

Lo que se pretende es que los trabajadores internalicen su quehacer laboral haciéndolos sentir la empresa como parte de sí mismos, lo que permite que se adhieran, apoyen e impulsen los objetivos empresariales. Esto trae como consecuencia complementaria una notable disminución de la conflictividad laboral.

Desde esta visión de cultura de empresa u organizacional, que hoy forma parte del lenguaje común de las facultades de administración de empresas,¹² la concepción de cultura resulta terriblemente reduccionista y homogeneizante, al considerar a las comunidades obreras como colectividades cerradas, estáticas y homogéneas. Desde un culturalismo extremo esta visión señala que si es la cultura la que modela la totalidad de las conductas, actitudes y comportamientos de los individuos, la “cultura organizacional” o la “cultura de empresa”, lo que busca es imponer su sistema de valores y representaciones culturales a quienes laboran en ella, para obtener mayores niveles de productividad y rentabilidad.

Hay un evidente uso ideológico de la noción de cultura, así como un claro proceso que nosotros llamamos de *usurpación simbólica* en esta concepción. La comunidad obrera es homogeneizada, no es vista en su diversidad ni diferencia y, además, no se la considera como portadora de distintas tradiciones culturales, peor aún como constructora de cultura, ya que esta debe ser impuesta desde las visiones estratégicas que la empresa diseña. Se esconde detrás de esta noción una perversa concepción paternalista del ejercicio del poder,¹³ que tiene una profunda eficacia simbólica, puesto que al construir el imaginario de la empresa como hogar de todos, lugar de los consensos donde se anulan las diferencias, se logra ignorar los procesos de alienación e invisibilizar las contradicciones de clase. La cultura se vuelve no una categoría analítica, sino un recurso ideológico que es instrumentalizado para mantener el orden dominante, acorde a las necesidades de la empresa capitalista.

Notas

1 Jofre. 27-28 / Ortega: 14

2 Linton. 1982: 43 / Kluckhohn. 1983: 27

3 Sues: 196

4 Sanchez. 1998: 78

5 Kluckhohn: 27 / Corinne-Brown. 1983: 5

6 Sues. 1995: 151

7 Sues: Ibid.

8 Cucho: 127

9 Cucho: 128

10 Cucho: Ibid.

11 Cucho: 129

12 Cucho: Ibid.

13 Cucho: 130

La cultura no puede seguir siendo leída como un atributo casi natural y genético de las sociedades. La cultura tiene que ser mirada como una “construcción” específicamente humana, resultante de la acción social. La cultura es esa construcción que hizo posible que el ser humano llegue a constituirse como tal y a diferenciarse del resto de los seres de la naturaleza.

Al caracterizarla como “construcción” social, no decimos que la cultura es una invención arbitraria o artificial, sino que es el producto de acciones sociales concretas generada por actores sociales igualmente concretos y en procesos históricos específicos. Si vemos la cultura como una construcción social presente en la diversidad de la sociedad humana, sería equívoco entenderla al margen de la misma sociedad y de los sujetos sociales que la construyen, puesto que la cultura es posible, porque existen seres concretos que la construyen desde su propia cotidianidad como respuesta a la dialéctica transformadora de la realidad y de la vida. De ahí la importancia de estudiar los procesos sociales e históricos que nos acerquen a los actores constructores de cultura y a los procesos de construcción, deconstrucción y revitalización de sus creaciones culturales.

Decir que la cultura es una construcción social implica que esta solo puede ser

creada con y junto a los “otros” y para los otros, en comunión, en relación dialógica con los “otros”. En consecuencia nosotros pensamos que *la cultura constituye un acto supremo de alteridad*, que hace posible el encuentro dialogal de los seres humanos para ir estructurando un sentido colectivo de su ser y estar en el mundo y la vida.

Las conductas culturales para ser consideradas como tales deben ser creadas por una sociedad, compartidas por un grupo social, y por lo tanto, son transferibles de individuos a individuos, de una generación a otra. Los elementos culturales cumplen así la función de elementos constantes, capaces de cohesionar, unir, identificar, interpretar y modificar la acción social.

La cultura es esa herencia social diferente de nuestra herencia orgánica, que nos permite vivir juntos dentro de una sociedad organizada, que nos ofrece posibilidad de soluciones a nuestros problemas; conocer y predecir las conductas sociales de los otros; y permite a otros saber qué pueden esperar de nosotros. La cultura hace posible interacciones sociales que dan sentido a la vida de un grupo, que regulan nuestra existencia desde el momento mismo en que nacemos hasta cuando dejamos de ser parte de la sociedad si, nos

llega la muerte, pero siempre seremos miembros de una sociedad y de una cultura. Como dice Ruth Benedict: “la cultura es lo que une a los hombres”. Es gracias a esa herencia social que las sociedades son lo que son y de ella depende la continuidad de su existencia, ahí es de donde cada generación toma sus sistemas de valores, las pautas para dar sentido a su existencia presente y la construcción de su futuro.¹

Decir que la cultura es una construcción social no implica confundir la vida social como tal con los procesos culturales, puesto que la vida social no es solo un patrimonio humano, diversas especies animales cuentan con formas más complejas de organización social. Un ejemplo conocido lo ofrece la estructura social de las hormigas, que muestra un nivel tal de complejidad en su organización y división del trabajo, del que los humanos podríamos aprender. Sin embargo, a pesar de tal complejidad, la base de dicha organización no reside en la cultura, sino en el instinto. Ahí radica la gran diferencia de la sociedad humana: esta solo se sustenta en la cultura.

Uno de los factores vitales de la cultura como construcción social es el lenguaje simbólico que da a la comunicación humana una especificidad propia, ya que los animales se comunican pero la comunicación humana es esencialmente una comunicación simbólica, que hace posible no solo aprender, sino, también, transmitir, almacenar y planificar lo aprendido,² y,

sobre todo, dar un sentido al ser y estar en el mundo. Eso es lo que diferencia al ser humano del resto de las especies.

Vale no confundir la relación entre cultura y sociedad. La sociedad puede ser cualquier conjunto de individuos de cualquier especie, determinado agregado animal que se mantiene junto como un grupo de interacción entre los que existe una “conciencia” de pertenencia. Una sociedad humana es un conglomerado con esas características, sin embargo, en la sociedad humana, las interacciones están marcadas por las construcciones culturales generadas por esa sociedad. Por ello que no se conozca ninguna sociedad sin cultura.

De forma sencilla podríamos apuntar que una sociedad siempre está integrada por gente, la cultura es, en cambio, la manera como esta gente se conduce. Por lo tanto: una sociedad no es una cultura, posee una cultura.³ La sociedad humana es más que un conglomerado de individuos, la unidad de esos individuos acorde a convenciones culturales específicas. La cultura constituye una serie de patrones de normas integradas de conducta que hacen posible dar a esa agrupación un distinto sentido para su existencia en sociedad y para asegurar la continuidad de la misma.

Una cuestión que esclarece mucho más la diferencia entre cultura y sociedad, como plantea Godelier,⁴ son las características diferenciadoras de los seres humanos con relación a los demás animales sociales, que hacen que los hombres no se con-

formen con vivir en sociedad, sino que estos “producen la sociedad para vivir”, porque han sido capaces de construir nuevas formas de pensar y de actuar, tanto sobre la naturaleza como sobre sí mismos. En definitiva han sido capaces de construir la cultura y fabricar la historia, las demás especies son parte de una historia, pero de una historia que no ha sido creada conscientemente por ellas, sino de una historia de la naturaleza, es decir del proceso de evolución de la materia viva que se engendra en determinados procesos temporales. En cambio el ser humano pudo llegar a la historia porque fue capaz de construir cultura. Todas las fuerzas que pone en movimiento le permiten crear y recrear nuevas formas de sociedad, y es en esa misma fuerza transformadora que constituye la cultura donde encuentra la posibilidad para transformar la sociedad y la historia.

La cultura como conducta aprendida⁵

Esta es una de las más generalizadas concepciones de la cultura en la antropología, sus orígenes los hallamos en la formulación evolucionista de Tylor, que veía la cultura con relación a capacidades y hábitos “adquiridos” por el “hombre como miembro de la sociedad”. Si la cultura es una construcción social, esta solo puede ser aprendida y transmitida dentro del seno de una sociedad concreta. La cultura, lo señala Beals Hoiyer, es una forma de comportamiento aprendido. La cultura se aprende, se trasmite por medio de la interacción social. En ese sentido constituye

una forma de herencia, que se tiene no genéticamente sino en forma social,⁶ pues todo ser humano forma parte de una sociedad y de una tradición cultural específica.

La cultura como conducta aprendida se expresa desde los inicios de la vida del ser humano, cuyo proceso de aprendizaje de las normas culturales ha sido llamado socialización, el que, según algunos antropólogos, no empieza con el nacimiento, sino desde el proceso de la gestación en el que se inicia el camino de la vida, que es el de crecer y aprender. Mientras que específicamente al proceso de aprendizaje de la cultura de los infantes se ha llamado endoculturación.

Una clara muestra del carácter aprendido de la cultura la encontramos en la prolongada dependencia del infante humano.⁷ Si todo ser humano dispone de una capacidad cerebral para el aprendizaje, nadie como el ser humano necesita tanto de los otros para aprender y ser parte de la sociedad. Es la organización social y la vida en grupos la que nos ofrece el contexto necesario para el aprendizaje de los otros. Es quizá allí, en su marcada dependencia de los otros en donde se encuentra la mayor fragilidad, pero también la mayor grandeza de lo humano, el saber que solo podemos llegar a ser lo que somos gracias a los demás, a los otros y con los otros; y a la cultura que otros han construido. Es por ello que podemos reafirmar que la cultura es un acto supremo de alteridad y para construir alteridad.

Esta postura de la cultura como conducta aprendida ha sido igualmente cuestionada por algunos antropólogos que consideran que si bien la cultura se aprende, no basta solo una conducta aprendida para que exista cultura, pues también los animales aprenden. Es más el modo cómo estas conductas se aprenden lo que diferencia la conducta cultural de la puramente animal, no es suficiente aprender si no crear, y cómo aprender. No es lo que aprendamos, sino lo que creamos y cómo lo creamos.⁹

Algunos antropólogos¹⁰ consideran que existen diversas formas de aprendizaje: un *aprendizaje individual situacional*, que se cumple cuando un animal aprende sobre de su propia experiencia, por ejemplo: una quemadura hará que no se acerque al fuego. El *aprendizaje social situacional*, en el que se aprende de otros miembros del grupo social sin que haya necesariamente intermediación del lenguaje, por ejemplo: el aprendizaje entre los primates. Y el *aprendizaje cultural* que depende de la capacidad simbólica de la utilización de símbolos a los que la sociedad da significados y, por lo tanto es exclusiva de la especie humana. Es mediante el sistema simbólico construido por una cultura que los seres humanos están en capacidad de poder operar la realidad, de dar sentido a su existencia, a su ser y estar en el mundo, a sus universos de creencias, valores morales y praxis sociales y a su percepción de la realidad y la vida.

La cultura como conducta compartida

La cultura es una conducta compartida, una forma de pensar o actuar. Para considerarla parte de una cultura debe ser compartida por los miembros de una determinada sociedad, lo que quiere decir que los significados y significaciones de dicha conducta para ser consideradas parte de una cultura, deben ser comunes a los miembros del grupo, quienes deben conocer y compartir esos significados con relación a un continun socio-cultural.

Compartir la cultura no significa, como se creía desde perspectivas funcionalistas compartir creencias, costumbres, lo que tornaba más homogénea y armónica a esa cultura; más bien toda sociedad regula respuestas que deben ser conocidas por sus miembros como parte de la misma para poder vivir en ella, y que dichas regulaciones por ser construcciones sociales, no están libres de conflictos.¹¹

Si expresamos que la cultura es una conducta compartida, esto no quiere decir que todos sus aspectos son compartidos por igual entre los miembros de una sociedad en un momento determinado. Sería imposible encontrar un solo rasgo cultural que sea compartido por la totalidad de los miembros de una sociedad. Por el contrario, la realidad de las culturas muestra que se dan aspectos muy particulares y específicos de una cultura, que son compartidos en forma exclusiva por determinados miembros de dicha sociedad.

Los factores esenciales de especificidad pueden estar marcados con relación a edad, estado civil, género, la posición económica, social, ideológica, política, etc. Por ejemplo: toda sociedad tiene especialidades ocupacionales, económicas y productivas: artesanos, agricultores, etc. Especializaciones políticas, dirigentes, líderes, caudillos, jefes de Cabildo, etc. Algunos patrones culturales solo son compartidos por quienes están en un mismo status, por ejemplo: hombres/mujeres.

Todo esto significa que a cada uno de los miembros de la sociedad le compete determinadas conductas culturales y conocimientos de aspectos específicos. Por ejemplo los especialistas religiosos, sacerdotes, *shamanes*, etc, tienen una serie de conocimientos, normas y prácticas que les son exclusivas y que si bien toda la población puede compartir un igual o parecido sentimiento religioso, son solo los especialistas en la administración de lo sagrado quienes operan la realidad de lo trascendente desde esferas simbólicas específicas. Este tipo de conocimiento se ha denominado *especialización cultural*. En consecuencia existe una parte de la cultura que en forma muy general puede ser aprendida por todos, otra que puede ser elegida entre pautas alternativas y otra que se aplica solo a aquellos que desempeñan en la sociedad papeles específicos.¹²

Otro criterio que refuerza la visión de la cultura como conducta social aprendida es la consideración de la cultura como un atributo supraindividual, es decir, no

es un atributo que cada individuo posee *per se*, sino que es un atributo social, que posee por ser parte de una sociedad concreta. Aprendemos la cultura en la interacción social compartida, cada individuo se vuelve así agente de enculturación; aprendemos lo que nos enseñaron nuestros padres y nosotros enseñaremos a nuestros hijos: normas y contenidos simbólicos de la cultura en la que nacimos. Esto está más allá de las diferencias individuales, es más todos los individuos independientemente de sus características subjetivas y de su personalidad propia tienen que “someterse” a los patrones culturales que han sido construidos socialmente y que deben ser vividos y compartidos por el conjunto de la sociedad. La enculturación en ese sentido unifica las diferencias personales.

El carácter supraindividual de la cultura no implica que no existan al interior de las sociedades espacios que permiten una variación de la conducta individual, claro que estas variaciones culturales están dentro de los límites establecidos por la propia cultura que ofrece espacios para que se expresen formas de variación individual, pero siempre dentro de los límites de lo que considera aceptable. Los miembros de una cultura comparten el conocimiento de esos límites y actúan dentro de ellos, aunque muchas de las veces ni siquiera somos conscientes de eso, solo tomamos conciencia cuando se produce una violación de las normas establecidas, cuando dichos límites han sido sobrepasados, lo que será generalmente motivo de desaprobación y a veces de castigo conforme la

cultura dominante haya determinado para ello, empleando mecanismos informales que van desde la censura, la evitación, la murmuración y otros, o a través de aquellos que están formalmente establecidos en las leyes.¹³

Entender el proceso de variación cultural nos conduce a la consideración de lo que generalmente se concibe como cultura ideal y cultura real.¹⁴

Cultura ideal: hace referencia a esa forma, su nombre lo indica, de percibir la cultura como modeladora de la conducta social total, es decir: a la serie de principios normas y valores que le dan a sus miembros los patrones ideales de lo que “debería ser” y de lo que se “debería hacer”.

La cultura real: se refiere, en cambio, a aquellas normas de conducta que son vividas en la realidad por los miembros de una cultura y que no necesariamente coinciden con las normas ideales, al contrario muchas de las veces entran en contradicción con ellas o implican su rompimiento. La falta de claridad, coherencia y la contradicción continua que se encuentra en las normas ideales, proporciona a los individuos la mejor justificación para un comportamiento muy alejado de lo ideal y que al ser parte de la vida real, termina siendo socialmente justificado.

Un claro ejemplo de la falta de coherencia entre normas ideales y normas de conducta lo podemos encontrar en la cotidianidad de la vida. Así podemos ver en

un bus, cuando las normas ideales demandan actitudes de respeto frente a mujeres, niños y ancianos por parte de los hombres, lo real es que vemos como mujeres embarazadas o ancianas con bolsos están paradas frente a la mirada indiferente de corpulentos jóvenes cómodamente sentados. Ancianos y niños no son recogidos por los chóferes de los buses y son irrespetados constantemente en los derechos que demandan las normas ideales.

Otro ejemplo, lo tenemos en el hecho de que, idealmente, la nuestra es una sociedad cuya organización social se sustenta en el matrimonio monogámico, pero la norma de conducta más evidente es la conducta poligámica. La permisividad en el rompimiento de las normas religiosas evidencia esa ruptura entre las normas ideales y las reales de conducta; la actitud de recogimiento, respeto al prójimo, parece solo darse durante la permanencia en el templo; una vez salido de este otra es la conducta real.

Finalmente, uno de los ejemplos más decisivos lo encontramos en la reciente declaratoria de nuestro país como uno de los países más corruptos de América Latina. Esta es la prueba de la existencia de la incompatibilidad de las normas ideales y las reales de conducta. Vemos que el Congreso Nacional es un escenario que se supone legisla las normas ideales para el cumplimiento de la justicia, la moral y el orden social, pero en realidad es el espacio más corrupto de nuestro sistema democrático. La democracia resulta igualmente

una representación imaginaria ideal, ya que otra cosa es la democracia real que vivimos. En esta democracia formal no solo que no se apresura a los delincuentes que más daño han causado a nuestro país, como son los banqueros, sino por el contrario se socializa sus pérdidas para que las pague el conjunto de la sociedad, y se les ofrece millones de dólares para salvarlos de la quiebra, mientras se niega diez dólares a los jubilados. Esta es muestra evidente de la incoherencia entre normas ideales y normas reales de conducta.

Subcultura

La noción de subcultura es empleada para destacar el hecho de que a pesar de existir una cultura hegemónica, no todas las conductas y comportamientos de sus miembros son homogéneos, sino que se expresan al interior de las culturas totales; diferencias notables que pueden estar en relación a su sistema de creencias religiosas, posición social, económica, política, de género, generacional, regional, etc. Se llama subcultura a un conjunto societal que manteniendo los rasgos de la cultura global se diferencian de esta y de otros grupos que la integran porque establecen sus propias áreas de significado y significación diferenciadas.

Una subcultura debe ser entendida como un sistema de representaciones, de percepciones, de valores, de creencias, de ritualidades y símbolos, así como de formas de vivir la vida que le otorga a sus miembros un sentido diferente a los de la cultura dominante.¹⁵

Si bien el concepto de subcultura resulta un poco complicado dada su falta de claridad semántica, es importante señalar que antropológicamente el término subcultura no se refiere al hecho de hablar de una cultura que se halla en condiciones de marginalidad o inferioridad de condiciones frente a otra, desde el punto de vista cultural. Ya sabemos que no existen culturas superiores ni inferiores, sino solo culturas diferentes, lo que no implica que no se establezca marginalidad y dominación acorde a las posiciones sociales y económicas de los grupos que la integran. El concepto de subcultura nos abre espacios para el reconocimiento de la diversidad y diferencia al interior de un mismo espacio global.

Un ejemplo notorio de subculturas lo encontramos en las comunidades de inmigrantes que mantienen sus ejes simbólicos, que les permiten recrear y mantener sus contenidos culturales. Al igual que los jóvenes, los niños de la calle, las pandillas juveniles, las sectas religiosas, las clases sociales, etc., constituyen claros ejemplos de subculturas.

Bajo el concepto de subculturas se ha querido, de igual modo, caracterizar a las “nacionalidades” indígenas y “pueblos” negros, aplicada en estricto esta noción, así parecería. Es importante considerar el proceso socio político que dichas nacionalidades y pueblos están viviendo. En este proceso ellos han rechazado ser considerados subculturas o etnias, por el contrario, han reivindicado su legítimo derecho

a ser considerados culturas en plenitud, pero con identidades propias y diferenciadas. Por ello, y como muestra de su nivel de madurez política, indios y negros se

han autodefinido como nacionalidades y pueblos diversos con identidades culturales propias y diferenciadas.

Notas

- 1 Kluchkhom: 36 / Corinne-Brown: 19 / River-
so. 1974: 45
- 2 Hoebel en Shapiro. 1993: 234
- 3 Corin-Brown: 8
- 4 Godelier. 1990: 17
- 5 Para una mayor referencia sobre la cultura como conducta aprendida y compartida y sobre subcultura, recomendamos consultar los trabajos de Franz Boas, Ruth Benedict, Margaret Mead, Geza Roheim, Ralph Linton, Abram Kardiner, entre otros, que son los representantes de la Escuela Cultura y Personalidad, que han trabajado con profundidad sobre estos temas.
- 6 Linton: 12
- 7 Nanda. 1994: 49
- 8 Rossi-O'Higgins. 1981: 25
- 9 Kotak. 1994: 34-35
- 10 Nanda: 49 / Murdock. 1997: 80 / Linton: 48
- 11 Kluchkhom: 50 / Nanda: 41
- 12 Nanda: 53 / Kotak:38-39
- 13 Nanda: 43
- 14 Nanda: 42

La cultura como ecosistema humano

Una vieja discusión entre los antropólogos es la dicotomía, existente o no, entre naturaleza y cultura, y sobre el carácter adaptativo que la cultura cumple.¹ Pensamos que es conveniente partir del concepto de naturaleza para aproximarnos un poco más al de cultura.

La naturaleza es el medio ambiente que nos rodea, el contexto amplio donde se desarrolla la totalidad de la vida. El mismo ser humano como un ser biológico es naturaleza, en tanto ser de la naturaleza resuelve sus necesidades vitales dentro de la naturaleza. Pero, a su vez, ese ser representa el punto en que la naturaleza se trasciende, engendrando algo que es más que naturaleza: la cultura. En consecuencia, la cultura hace posible que los seres humanos y las sociedades puedan construir un segundo medio ambiente, un ecosistema humano que da sentido a su praxis vital. La cultura es ese instrumento adaptativo que ha sido imaginado, construido y controlado por el ser humano, que le permitió superar su condición meramente biológica y pasar de la adaptación genética al medio natural, a una adaptación cultural, lo que hizo posible su proceso de hominización, dado que el ser humano es un ser esencialmente cultural.²

El ser humano es el único animal que ha sido capaz de llegar a la construcción de la cultura, pues gracias a su capacidad para la creación simbólica pudo ir más allá de su herencia biológica; capacidad que como ser simbólico le permitió libre y arbitrariamente dotar de significados y significaciones a las cosas y a los hechos, y dar sentido a su forma de ser y estar en el mundo. Es allí cuando se origina la cultura que lo construye como un *Homus Symbolicus*, lo que significa que más que agregarse a un animal terminado o virtualmente terminado, la creación simbólica y la cultura que hizo posible fue elemento constitutivo central en la producción de ese animal. La cultura le permitió dar un salto frente al resto de las especies de la naturaleza, no para separarse de ella sino para establecer con ella una mejor interrelación así como con los otros seres humanos, lo que define a la cultura como construcción social.

El mundo de la cultura se muestra como superpuesto al mundo natural, pues la naturaleza no le otorga al ser humano todo lo necesario para vivir, de modo que lo obliga a imaginar y construir su propio mundo. Al poder modificar el medio ambiente crea un segundo medio ambiente, un ecosistema humano que se denomina cultura.

Lo naturaleza configura la base, la mitad del ser humano que no le resulta suficiente y por ello tiene que trascenderlo, para hacerlo desarrolla la creatividad humana que hace posible la continua recreación de la cultura. En consecuencia la cultura no es un mero accidente fortuito, se convierte en factor clave de estructuración del ser humano y de las relaciones que establece con los demás. La vida humana transcurre en continua adaptación a las formas culturales que le son transmitidas, que necesitaban haber sido creadas previamente mostrando que la capacidad constructora y creadora del ser humano es más fundamental que su capacidad receptora, y a su vez es la base para la construcción de la cultura.

La cultura como instrumento adaptativo

La cultura es una construcción social específicamente humana, que surge de su praxis transformadora mediante la cual se apropia de la naturaleza, la trasciende, la transforma y se transforma a sí mismo. Otro aspecto que distingue a la cultura de la naturaleza es su referencia axiológica (con relación a los valores) y teleológica (a los fines) que los humanos construyen a partir de ella. El ser humano es la única especie que ha sido capaz de transformar sus condiciones originarias de existencia convirtiéndose como señala Godelier³ en co-autor de su posterior evolución. El ser humano llegó a lo que es y a tener sociedad e historia solo en la medida en que fue capaz de trascender y transformar, gracias a la cultura, la naturaleza y su propia na-

turalidad. Pero a su vez podemos decir que ser poseedor de tal fuerza cultural transformadora es parte de la naturaleza misma de lo humano.

Si bien es lícito distinguir entre naturaleza y cultura, no se pueden oponer ambos conceptos, ni pensar que uno es más determinante que el otro. El determinismo biológico, es tan equivoco y dañino como el determinismo cultural, los dos factores son interdependientes, ya que la cultura tiene su origen en la naturaleza humana y sus formas están restringidas tanto por la biología como por las leyes naturales, las que encuentran un sentido para la praxis humana y son canalizadas por la cultura. El uso selectivo que el ser humano hace del medio ambiente es esencialmente cultural.⁴

El ser humano es, también, naturaleza que produce cultura y eso no lo hace ajeno al orden de la naturaleza. Toda la cultura material es naturaleza transformada por la praxis del ser humano. La dicotomía ser humano naturaleza ha resultado ser más un constructo ideológico de la racionalidad occidental para hacer de la naturaleza un objeto de explotación y transformarla en mercancía. En las culturas tradicionales, el ser humano es visto como parte integrante de la naturaleza y no como su enemigo, la cultura no se construye contra la naturaleza, sino en armonía, en diálogo con ella; la cultura es, como hemos señalado antes, un acto supremo de alteridad con el ser humano y con todo lo existente en la naturaleza. Aunque no de-

bemos dejar de considerar que en situaciones como las que actualmente vivimos por la presión de claros intereses ideológicos, económicos y políticos del poder, esa relación se está modificando.

Lo señalado anteriormente implica la necesidad de hacer una lectura crítica de la cultura en su función adaptativa. La cultura es la principal construcción humana que orienta, a partir de los conocimientos y saberes transmitidos socialmente, los procesos de adaptación de los seres humanos frente a la naturaleza. Cada cultura es un estilo de vida diverso y diferenciado, que capacita a un grupo para enfrentar y dar respuestas a las tensiones medio-ambientales para garantizar su sobrevivencia y reproducción en un entorno concreto.⁵

El proceso adaptativo está determinado por el conocimiento simbólico socialmente producido y transmitido y la praxis que ese conocimiento hace posible, lo que implica la elaboración de representaciones e interpretaciones sobre la naturaleza, que son compartidos por quienes integran una sociedad y en base a estos se determinan diversas prácticas sociales, distintas estrategias de acción que regulan las formas de conducta individual y colectiva frente a la naturaleza, para poder enfrentar las diversas constricciones que esta le impone. Las estrategias adaptativas no son homogéneas ni estables, por el contrario contradictorias y esencialmente dialécticas, ya que cada cultura en definitiva no es sino un estilo de vida, un ecosistema hu-

mano diverso, diferente y con especificidad propia.⁶

Si bien la cultura es un sistema adaptativo esto no implica que todo aspecto del sistema sea bien adaptativo, ni que cada sistema sea la estrategia más eficiente para utilizar el medio ambiente. Los sistemas socio culturales solo son una posible solución de un sin número de alternativas igualmente adaptativas. Ese nivel de representaciones, interpretaciones y de prácticas sociales basadas en tales representaciones, no siempre resulta ser positivamente adaptativo, dado que ciertas representaciones, interpretaciones, prácticas y comportamientos culturales pueden ser mal adaptantes, pues pueden dañar el entorno y poner en riesgo la existencia del grupo. Si bien la manipulación creativa del entorno puede en ciertos casos fomentar una economía más segura en el presente, pero también puede -como lo están haciendo las prácticas ecocidas capitalistas- agotar recursos en forma irreversible, poniendo en riesgo la sobrevivencia presente y futura del planeta.

Lo que nos recuerda que la relación entre naturaleza, sociedad y cultura como lo señala Bergier,⁷ bien puede parecerse a la historia del aprendiz de brujo, en la que el aprendiz crea sus propias realidades, las que después adquieren movimiento propio e independiente y actúan según la lógica de su propio ser, que resultan cada vez más difícil de controlar incluso por el propio creador; de ahí el peligro de que el ser humano pueda terminar ahogándose en

las propias aguas que él ha producido. La cultura trasciende las diversas fases de la cotidianidad de la vida natural y social, se presenta al individuo con existencia propia y autónoma, esto hace que las sociedades y los individuos a veces no reconozcan en ella las huellas de su creador, que no es sino el mismo ser humano con otros y entre otros. La cultura siendo una creación humana a veces presenta un rostro inhumano, pues lleva la impronta de lo que es absolutamente arbitrario y obligatorio. Esa naturalización de la cultura solo puede operarse gracias al poder y la fuerza intermediadora de los símbolos, que son los que hacen posible la humanización de la naturaleza y la sobrenaturalización de las dimensiones de lo humano, proceso de eufemización simbólica que parecería ser la única forma de poder construirnos como seres humanos en sociedad.

La cultura como resultado de las necesidades humanas

Lo anterior resulta importante para abordar y cuestionar una postura que no ha sido suficientemente discutida. Se trata de aquella que ve a la cultura como resultado de las necesidades humanas, como sostienen las visiones funcionalistas clásicas,⁸ que le dan una perspectiva meramente biológica al analizarla como producto de las diversas necesidades del “hombre”.

Una visión de este tipo reduce al ser humano a un mero animal instintivo, lo muestra como pasivo esclavo de las constricciones que le impone el medio am-

biente. Este enfoque no considera que la cultura hace del ser humano, parafraseando a Engels, no un esclavo de la naturaleza sino un arquitecto de ella, pues tiene gracias a la cultura la capacidad de transformarla y en ese proceso la posibilidad de transformarse a sí mismo.

La cultura, no es el resultado de la necesidad, no negamos que la necesidad puede motivar a la acción al ser humano, pero no significa que por sentir necesidades ya se tenga cultura. Para que la cultura exista se hace necesario poner en juego la capacidad creadora y la praxis humana: puedo tener hambre, esa es evidentemente una necesidad biológica, pero para satisfacerla requiero encontrar una respuesta creativa y una praxis concreta, que están dentro del marco de determinadas respuestas culturales construidas en ciertas interacciones sociales y en momentos concretos de la historia; esas respuestas no son el resultado de la necesidad sino de la praxis y acción creadora de los seres humanos. La cultura es una construcción específicamente humana, una construcción social, resultante de la praxis del trabajo humano.

Si bien como parte de la naturaleza los seres humanos somos seres biológicos y estamos sujetos a procesos marcados por nuestra naturaleza animal, no son estos procesos los que determinan la vida humana en sociedad, sino aquellos que están modelados culturalmente. Las diversas necesidades biológicas naturales que compartimos con el resto de los animales, co-

mo el comer, la necesidad de abrigo y reproducción, son resueltas a través de respuestas culturales específicas a cada sociedad. Por ejemplo: si bien todos los seres humanos necesitamos comer para vivir, pero lo que comemos, la forma cómo lo hacemos y cuándo comemos, está modelado por la cultura, de ahí que los hábitos alimenticios varíen y sean diversos y diferentes de cultura a cultura.⁹

Cultura y conductas “naturales”

La cultura modela no solo los aspectos externos de nuestras conductas, también la vida interna de los individuos. Casi todos los aspectos que se consideran naturales, incluidas las emociones, los sentimientos como el amor, el odio, el placer, el temor, la ira, la culpabilidad, los celos, el egoísmo, la agresión, la aflicción, la indiferencia, la alegría, la pena, la percepción de la vida y la muerte, lo bello, lo feo, lo bueno, lo malo, el tiempo, el espacio y la realidad misma, están modelados por la cultura, puesto que las diversas sociedades dan diversas respuestas a estas mismas necesidades. Debido a que estas tienen una realidad interna son generalmente consideradas como “naturales”, pero la antropología ha demostrado con claridad que no hay nada puramente natural en el ser humano, si bien estos son acontecimientos fisiológicos y las poblaciones humanas compartimos una misma herencia genética, nos diferenciamos por las respuestas culturales que damos a estas necesidades que se encuentran profundamente modeladas culturalmente.¹⁰

Un claro ejemplo de esto es lo que sucede con la actividad sexual que es considerada una de las más naturales. Ser hombre y mujer es evidentemente una cuestión biológica marcada por el sexo, pero aquellos que se consideran atributos de “género”, es decir, lo masculino y femenino, son creaciones de la cultura. Siendo una necesidad biológica reproducirnos para continuar la especie, es la cultura la que determina la forma como tal necesidad se resuelve. En consecuencia todo aspecto de la actividad sexual humana está modelada culturalmente.¹¹

Lo “natural” para cada sociedad es percibido acorde a los patrones culturales que esta ha construido, por lo tanto está sujeto a una profunda variabilidad de la conducta, dependiendo de los patrones culturales establecidos. Lo que para una cultura puede ser considerado bello, bueno, apetecible, motivo de alegría, no lo es necesariamente para otra. Los celos no son una conducta de las sociedades polígamas. Ni la agresión es como se creía un atributo de la naturaleza humana.¹² La muerte, ese camino inevitable del orden de la naturaleza y el dolor que esta provoca, es percibida y enfrentada, “eufemizada simbólicamente” de manera diferente de una cultura a otra. Cada cultura construye, define, selecciona y enfatiza determinadas conductas emocionales y establece ciertos sentimientos sobre uno mismo, sobre los otros y sobre la realidad del mundo. En definitiva la cultura canaliza ciertos procesos biológicos, hasta tal punto que dichos procesos biológicos de los individuos se modifican acorde a la forma como hayan

sido modelados culturalmente. Todo lo anteriormente anotado muestra la importancia que hoy tiene en la antropología la

interpretación de las tramas de sentidos que se tejen entorno a la fuerza cultural de las emociones.¹³

Notas

- 1 Para mayores referencias sobre los temas de este apartado, sería recomendable consultar los trabajos de los representantes de la Escuela de Ecología cultural y de los Neoevolucionistas como: Leslie a. Withe, Gordon Childe, Julian Steward; así como del Materialismo Cultural de Marvin Harris, y de la Antropología Marxista de Maurice Godelier, y los recientes aportes de Arturo Escobar.
- 2 Guerrero 1996: 2-3
- 3 Godelier: 17
- 4 Kluckhom: 31
- 5 Nanda: 62
- 6 Godelier: 22-23
- 7 Cit en Azcona. 1991: 15
- 8 Ver al respecto la obra clásica de Bronislaw Malinowski *Una teoría científica de la cultura*. Sudamericana Ediciones. Argentina. 1980.
- 9 Nanda: 77
- 10 Cucho: 8
- 11 Nanda: 77-78
- 12 Kluckhom: 32 / Nanda: 81-82
- 13 Para tener referentes más amplios sobre el análisis de la fuerza cultural de las emociones recomendamos consultar el texto de Rosaldo *Cultura y Verdad*. Abya-Yala. Quito. 2000. También de Michael Taussig *Un gigante en convulsiones*. Gedisa. España 1996 / De Marc Auge *Las formas del olvido*. Gedisa. España. 1998 / De Cristina Larrea. *La cultura de los olores. Una aproximación a la antropología de los sentidos*. Biblioteca Abya-Yala N. 46. Abya- Yala. Quito. 1997.

La cultura al ser una construcción social implica que surge de determinadas relaciones sociales, que no son relaciones ni armónicas ni están alejadas de conflictos; son las situaciones conflictivas en las que se produce sociedad, y es en el conflicto en donde reside la posibilidad de su continuidad.

La existencia de una evidente jerarquización de las sociedades va a marcar procesos de desigualdad y jerarquización que se refleja en las culturas.¹ Si bien la antropología ha demostrado la no existencia de culturas mejores ni peores, superiores o inferiores, solo diferentes, esto no implica que todas tengan socialmente la misma valoración, sino que en ellas se expresa la jerarquización que encontramos en la sociedad. Además, toda cultura está construida por individuos concretos, que ocupan posicionamientos disimétricos en lo social, lo económico o lo político, asimetrías en las que se expresan relaciones de poder y desigualdad. Por ello se hace necesario constatar la existencia de la relación que existe entre las jerarquías sociales y las jerarquías culturales, lo que nos permitirá entender la cultura con relación a lo siguiente.

Cultura dominante y cultura dominada

Uno de los equívocos en el análisis de la cultura es el de señalar la existencia de

culturas dominantes y culturas dominadas, bajo la consideración de la posición asimétrica que estas tienen frente al poder y el lugar que ocupan en la sociedad. De ahí que sea común el que se hable de la existencia de una cultura hegemónica dominante que impone la voluntad al otro y de la existencia de culturas dominadas y marginales, que aceptan pasivamente tales imposiciones y carecen de recursos culturales propios para enfrentar tal dominación.

Como lo señala Cuche,² ya Carlos Marx y Max Weber acertadamente advirtieron que la cultura de la clase dominante es la cultura dominante. Esto no quiere decir que la cultura dominante tenga una superioridad que funciona como una esencia que naturaliza la dominación sobre las culturas inferiores y que estas no tengan capacidad para resistirlas. Lo que encontramos no es la existencia de culturas que dominan y otras que son dominadas, por el contrario, lo que existen son grupos sociales que están en condiciones asimétricas de poder y ejercen la dominación de unos sobre los otros. De ahí que resulte equívoco hablar de culturas dominantes y culturas dominadas.

Es importante señalar que la dominación no es una cuestión que dependa de lo cultural sino de los niveles de la estratifi-

cación y las desigualdades sociales estructurales que caracterizan a nuestras sociedades. Por eso es un equivoco el pensar que una cultura dominada sea una cultura alienada y totalmente dependiente. La cultura tiene en sí misma una dimensión política que ofrece a los actores sociales posibilidades para resistir e incluso insurgir contra el poder dominante, como lo han hecho históricamente los pueblos indios y negros en nuestro continente.

Cultura de la pobreza

Esta visión de cultura dominante y cultura dominada ha servido para la construcción de nociones como las de cultura de la pobreza, que fueran planteadas por Oscar Lewis,³ quien consideraba que la cultura de la pobreza es una respuesta adaptativa de los pobres, en razón de su condición marginal frente a las sociedades capitalistas terriblemente estratificadas. Para Lewis, la pobreza no es solo una condición económica, sino también una condición cultural, una forma de vida y por ello encuentra posibilidades de perpetuarse a sí misma, al no proveer a los miembros de las clases pobres las destrezas y los valores necesarios para que puedan triunfar en la sociedad dominante.

La cultura de la pobreza, según Lewis, se caracteriza por la falta de participación en la institucionalidad social y cultural dominante, por los bajos niveles educativos, por la carencia de recursos económicos, la desconfianza frente a la institucionalidad política; por ser organizaciones

familiares centradas en la madre (matrifocales) en las que abundan los hijos y carecen de la figura paterna, lo que las vuelve inseguras y proclives a la delincuencia y la descomposición social. Por ser incapaces de socializar valores necesarios para articularse a la sociedad mayor, lo que genera personalidades sociopáticas, inseguras, perezosas, fatalistas, conformistas, sometidas a la rutina, incapaces de pensar en el cambio, peor aún de diseñar el futuro, en definitiva se convierten en seres ahistóricos.⁴

Esta noción de la cultura de la pobreza tiene una clara visión cognitiva, etnocéntrica e ideologizada de la cultura, puesto que se considera que es la cultura la que perpetúa la situación de los pobres. Desde la visión de cultura para las clases dominantes, los pobres no poseen cultura y, es más, son incapaces de crearla. La visión de cultura de la pobreza termina echando la culpa de esa situación a los mismos pobres que la padecen, no considera que esta no es resultante de condiciones culturales, sino de profundas desigualdades sociales y que tienen que ver con la forma como está estructurada la sociedad y las situaciones económicas sociales, políticas y de asimetrías del poder, que son las que provocan la estratificación y la desigualdad sociales.

Cultura popular, cultura de masas

La consideración de la cultura con relación a la jerarquización que se expresa en la realidad social nos lleva a tener que

referirnos al debate planteado en torno a las nociones de cultura popular y cultura de masas.

Cultura popular

Esta es una noción comúnmente empleada, a pesar de la ambigüedad que muestra, dado el carácter polisémico de términos como cultura y popular, lo que hace difícil acercarnos a un acuerdo conceptual. El concepto de lo popular se vuelve oscuro, teóricamente está cargado de incertidumbre e ideológicamente de turbiedad, de ahí que contribuya más a oscurecer que a aclarar la discusión en torno a un término que a pesar de su falta de claridad no podemos ignorarlo, cuando estamos tratando de construir una estrategia conceptual de la cultura.⁵

En torno a la noción de cultura popular se plantean dos posturas antagónicas que muestran cierto determinismo extremo.

Una *postura minimalista* que considera a la cultura popular como subproducto de la dominante. La cultura popular no tiene, por lo tanto capacidad de producción propia, sino que solo se convierte en un reflejo mimetizado, vulgar, alienado y empobrecido de la cultura mayor de las elites dominantes, que representan la única y verdadera cultura que goza de legitimidad social.

El pueblo y lo popular tienen en esta visión connotaciones de inferioridad y marginalidad como expresión clara de la

estratificación existente en lo social. Las culturas populares resultan, por tanto, ser culturas marginales, dependientes, alienadas, expresiones deslegitimadas y empobrecidas de la cultura hegemónica. Existe en esta noción una visión meramente cognitiva y un claro contenido ideologizante y discriminador, que reproduce la vieja dicotomía “primitivo-civilizado” como reflejo de una situación socio-histórica marcada por la dominación y la hegemonía del poder.⁶

En oposición a esta postura encontramos la *noción maximalista* de la cultura popular, que sostiene una visión clasista, mitificada y romántica de la misma. Considera que la cultura popular tiene un carácter superior a la dominante y que no mantiene ninguna relación con esta, sino que por el contrario tiene capacidad autónoma e independencia para su propia producción. La capacidad creadora del pueblo resulta superior a la de las clases dominantes, por tanto tiene un status de superioridad.⁷

Esta visión igualmente ideologizada y clasista de la cultura no toma en consideración que ninguna cultura puede mantenerse aislada y que en procesos marcados por tremendas herencias de dominación estructural las culturas van a reflejar expresiones de ese proceso; señalar lo contrario es tratar de construir una imagen idealista, romántica y mitificada de la cultura que la quiere ver como una construcción lejana de la dialéctica socio histórica.

Tenemos que considerar que las culturas populares están marcadas por los procesos de dominación y hegemonía del poder de la clase dominante. La diferencia está, quizás ahí resida su fortaleza, en que han sido capaces de construir sus producciones culturales en situaciones de dominación social y dentro de ella hacen de la cultura un instrumento de resistencia y de insurgencia contra el poder y la dominación

Las culturas populares son construcciones vitales que se dan en procesos de dominación como dice Michael de Certeau;⁸ la cultura popular es la cultura común de la gente común y que es construida en la cotidianidad, gracias a la inteligencia y capacidad creadora y práctica de la gente común, de ahí que la cultura popular sea una forma, una “manera de hacer con” y dentro de la producción cultural dominante y en las condiciones sociales de dominación, dentro de las cuales encuentra sus referentes simbólicos de sentido, que son los que dan un significado y una significación a sus praxis sociales.

Una diferencia muy importante es constatar que cuando se habla de cultura elitista o cultura dominante, esta tiene un claro sentido homogeneizante y anulador de las diferencias, puesto que se sustenta en principios que se consideran con valor universal, que responden a un modelo civilizatorio que se ha impuesto como el único y la más superior forma de hacer humanidad.

Frente a esto la cultura popular no plantea un sentido universalizante, sino que recupera el sentido de lo local. Sin embargo, a veces se corre el riesgo de dar a la cultura popular fuertes connotaciones esencialistas e idealizantes, porque se concibe lo popular como un sujeto homogéneo, íntegro, armónico y alejado de conflictos, así bajo la categoría de popular se homogeneiza lo campesino, lo proletario, lo regional, lo rural, lo urbano y se identifica solo a lo indígena como la única y genuina expresión de lo propio, de lo ancestral, negando en consecuencia la riqueza de la diversidad de la pluralidad y diferencia que caracteriza a nuestras realidades socio culturales.

Es importante aclarar que dado el carácter diverso de nuestras realidades socio culturales, resulta más correcto hablar no de la existencia de una cultura popular, sino de culturas populares; aquí encontramos no una, si no varias culturas, cada cual con su identidad y diferenciada como las culturas indígenas, las culturas afroecuatorianas, las diversas culturas mestizas y las culturas populares urbanas, marcadas por profundas diferencias regionales, de género, generacionales, que están construyendo y reconstruyendo permanentemente sus modos de ser y de diferenciación en una dialéctica continua de lucha de sentidos.

La cultura de masas

El empleo de esta noción de cultura también ha sido motivo de interpretacio-

nes varias dada su falta de claridad semántica. Para Edgar Morín,⁹ la cultura de masas tiene que ver con el modo como es producida y señala la analogía que tiene con las formas de producción capitalista. La cultura de masas es el resultado de un proceso similar al de la producción industrial masiva y seriada, que produce una cultura para el consumo masivo y que por lo tanto está destinada al mercado y regulada por esas mismas leyes. Es por eso que la cultura de masas ha sido llamada industria cultural.

Quienes ven la cultura de masas como cultura del consumo, ponen su acento en el rol de los medios masivos de información; la cultura de masas es un producto de dichos medios para difundir las formas culturales dominantes.

La cultura de masas resulta ser, según Stavenhagen, no una cultura de masas, sino una cultura producida para las masas, producida como cualquier otra mercancía en esas nuevas factorías de lo histórico que son los medios masivos de información, con el fin de modelar, alienar y homogeneizar universos culturales diversos. Para ello se instrumentaliza un evidente proceso de *usurpación simbólica*, mediante el cual la cultura dominante, los amos del poder, usurpan los símbolos de la cultura popular y los resemantizan, los ubican en otro contexto, pero al usurparlos los deforman, los empobrecen, los alienan e ideologizan, haciéndolos así instrumentos útiles para la construcción de los imaginarios que permiten consumir pasiva-

mente los mensajes de la cultura de las elites y además naturalizar el orden social dominante.

Esta visión puede resultar igualmente extrema, pues otorga un poder absoluto e inflexible a la producción mediática y ve a la masa consumidora como si fuera homogénea, pasiva y acrítica. Este enfoque no considera la dimensión política que tiene la diversidad, pues si bien la producción mediática muestra uniformidad en el mensaje, no se encuentra la misma uniformidad en la percepción de dichos mensajes, no toda la gente percibe de la misma manera los mensajes mediáticos,¹⁰ sino que cada uno decodificará los mismos, acorde a su situación socio histórica, a su praxis, a su experiencia y su sentido frente a la vida. No hay que olvidar que estamos ante sujetos sociales reales, que tienen la capacidad suficiente para apropiarse, reinterpretar y resemantizar los mensajes que reciben de acuerdo a la especificidad de los universos de sentido de sus representaciones simbólicas y culturales.

Uno de los mitos más característicos de esta era de revolución científico-tecnológica en la comunicación y que está marcando el ritmo de la modernidad y de la postmodernidad, lo constituyen los *mass media*, que se han convertido en mito, signo omnipresente de la civilización contemporánea y a su vez en el espacio reproductor de nuevos contenidos mitagógicos. Los medios de “comunicación” de masas son algo más que simples medios transmisores de acontecimientos o difusores de la

actualidad, sino que son verdaderos amplificadores de los signos de estos tiempos, factoría de la historia, talleres donde se forjan los acontecimientos del presente, centros emisores de lo espectacular, soportes de las nuevas mitologías de la modernidad. Los *mass media* constituyen ese anfiteatro planetario en el que se presentan y consumen diariamente las grandes ceremonias mitológicas del presente, donde se fabrican en serie los nuevos sueños, ídolos e idolatrías, héroes y ritualidades.

Cultura de masas que si bien es producida y fabricada por la sociedad de consumo, no por ello deja de ser cultura, como señala Morín,¹¹ está constituida por un cuerpo de símbolos, mitos e imágenes que se refieren a la vida práctica. Es una cultura que genera y reproduce nuevas formas de percepciones de la realidad, nuevos imaginarios, proyecciones e identificaciones para hacernos dependientes del orden dominante, que genera un nuevo discurso simplificador, alienante, que busca anular nuestra historicidad despojándola de contenidos críticos, perturbadores y, peor aun, revolucionarios.

Es un discurso que nos conduce a la mitificación del estatuto social y a la justificación del ejercicio de la dominación; a través de este discurso, tomando esa figura retórica del pensamiento burgués que es descrita por Barthes,¹² se inyecta la *vacuna* que logra inmunizar al poder contra el saber molesto y ocultar los principales males sociales, inyectándose así en el imaginario colectivo pequeñas dosis de la en-

fermedad social reconocida, acostumbrándonos a ella, viéndola como algo natural con la que debemos convivir cotidianamente. Esta vacuna, producida a través de la cultura de masas, representa para el poder la mejor defensa contra el riesgo de una subversión que desestabilice el orden de dominación establecido.

La cultura como folklore

Esta es quizá la más empobrecida visión que se tiene frente a la cultura. Es un equívoco generalizado el confundir cultura con folklore, pues todavía se mantiene esa vieja tradición que considera el folklore como la ciencia del pueblo y se limita a mostrar solo aquellas dimensiones más exóticas y externas de la cultura, que pueden ser destinadas al consumo, al mercado cultural.

La visión de la cultura como folklore se sustenta en una visión cognitiva y objetivante de la cultura, que la convierte en objeto, en cosa a ser mirada y por ello termina exotizándola. Está cargada de contenidos ideologizantes que alimentan una mirada romántica, paternalista e ilusoria de la cultura, a la que se la quiere despojar de su historicidad, pues solo la ven atada a la nostalgia del pasado, a tradiciones inmemoriales en las que se pretende encontrar la nobleza de nuestras raíces, la fuerza telúrica de nuestra “raza”, la autenticidad, la originalidad y la pureza de las manifestaciones del pueblo.¹³

La antropología ha aportado una mirada más sistémica sobre la cultura, que

no la reduce únicamente a aspectos materiales, expresiones exotizantes, destinadas a agrandar la mirada de turistas y antropólogos de lo exótico, que están a la cacería de manifestaciones culturales a ser fotografiadas. Hay que ver la cultura no solo como ese montón de cosas a ser observadas, esa dimensión meramente signica de bienes y patrimonios materiales, que es lo que implica el folklore. Hay que empezar a mirar la cultura desde la profundidad de sus representaciones simbólicas y de sentido.

Mientras que en la cultura se producen procesos de interacción simbólica, que hacen posible la construcción de los diversos sentidos de la vida social de un grupo, en las manifestaciones folklóricas apenas se expresan formas de intercambio signico que se quedan en el nivel más manifiesto, externo, secundario de la cultura.

Un claro ejemplo que evidencia lo anotado lo encontramos en las festividades del “Inti Raimi”, allí para un *tushug*, un danzante, lo que se expresa en esa ritualidad es una profunda interacción simbólica, puesto que se da una real vivencia simbólica del tiempo y el espacio sagrados, de la ritualidad profunda, y un conocimiento del significado y la significación de ese momento intenso que es la fiesta. Mientras que para un bailarín de un grupo de danza folklórica, que reproduce la misma danza, esta será simplemente un hecho coreográfico, dentro del cual no puede darse interacción simbólica puesto que no se vive ni un tiempo ni un espacio cargado del contenido sagrado de la ritualidad.

En la fiesta cada personaje conoce y vive el significado y la significación del sentido de lo simbólico, mientras que en un acto folklórico, el bailarín, por más armonía que expresen sus movimientos, no podrá acercarse al sentido sagrado de la danza. Para el danzante indígena, en cambio, cada paso de baile es una expresión de agradecimiento a la *Pacha Mama* por lo que todos los días le ofrece generosa, es un pedido para que el semen de la lluvia fecunde el vientre de la tierra, para que pueda continuar el milagro maravilloso de la vida.

En la presentación folklórica todo se queda en la esfera signica, los personajes no conocen los significados y significaciones de los símbolos y por ello están incapacitados para vivenciar su sentido sagrado profundo. Hasta el acto de vestirse, para un danzante, tiene un sentido ritual, puesto que la vestimenta está cargada de significados simbólicos que el danzante respeta y vivencia, para poder reproducir los tiempos sagrados. Lo que hacen los bailarines folklóricos es disfrazarse, pues usan la vestimenta instrumentalmente, la que si bien conserva la estructura estética, la belleza de su colorido y sus formas, está despojada de la riqueza del sentido simbólico que tiene para un danzante original.

En los actos folklóricos se hace uso instrumental de las formas estéticas externas de la vestimenta, únicamente con el fin de agrandar la vista de los espectadores, no es para encontrar una interacción, una forma de comunicación con aquellas fuerzas de la naturaleza que solo pueden ser vivi-

das desde las profundidades simbólicas del rito. El acto folklórico es una mera *usurpación simbólica* que, como todo proceso de usurpación, empobrece y distorsiona el significado y la significación del mismo; su objetivo es agradar al público asistente, más no encontrarse con las fuerzas hierofánicas que hagan posible que continúe el orden del cosmos y la vida.

Rescate o revitalización cultural

La noción de rescate cultural ha conducido y reducido la cultura a expresiones meramente folklóricas o exotizantes, visión que es la más comúnmente aceptada en el trabajo cultural, que se ha caracterizado por tratar de encontrar, al modo de los primeros evolucionistas, los *survivals* o restos materiales de la cultura, para mostrarlos como las verdaderas y únicas expresiones de nuestra identidad cultural original. El llamado rescate cultural está cargado de un profundo sentido etnocéntrico e ideológico y ha sido característico del trabajo institucional oficial de la cultura dominante.

El rescate cultural siempre ha sido un hecho externo, que se lo hace desde la autoridad del experto o el rescatador, por lo

tanto, desde afuera de las comunidades que construyen la cultura. En el rescate cultural, la comunidad no tiene sino un mero rol de objeto pasivo, de mero informante, lo que contribuye a su alienación y dependencia, pues no se la ve, como el sujeto histórico capaz de encargarse de la gestión de sus propias construcciones culturales.

Hoy se trata de trabajar en procesos no de rescate sino de revitalización cultural, puesto que estos, como su propio nombre lo dice, solo pueden ser posible desde la propia vida de los actores vitales que la construyen. En la revitalización cultural la comunidad y los actores sociales comunitarios se constituyen en sujetos sociales, políticos e históricos, lo que permite romper el contenido ideologizante de los rescatadores, que lo único que les ha interesado es encontrar “piezas” para ser fosilizadas en los museos, en la frialdad de sus vitrinas. Mientras que quien revitaliza la cultura lo hace desde las dimensiones profundas de su memoria colectiva, acrecentando el acumulado social de su existencia, que le permita afirmar los propios recursos culturales que han sido capaces de construirse como pueblo.

Notas

- 1 Cuche: 87
- 2 Cuche: Ibid.
- 3 Para mayores referentes recomendamos consultar la obra clásica de Oscar Lewis. *Antropología de la Pobreza*. Fondo de Cultura Económica. México. 1977
- 4 Nanda: 187
- 5 Cuche: 89 / Malo: 24
- 6 Cuche: 90
- 7 Cuche: Ibid.
- 8 Cit en Cuche: Ibid.
- 9 Cit. en Cueto 1982: 7
- 10 Cuche: Ibid.
- 11 Cit. en Cueto. Op. cit.: 12
- 12 Barthes. 1994: 247
- 13 Almeida. 1992: 131

LA CULTURA COMO CONSTRUCCION SIMBOLICA

Para muchos antropólogos¹ la cultura solo fue posible cuando el ser humano estuvo en capacidad de simbolizar, por ello se ha definido al animal humano como *Homus simbolicus*. La capacidad del ser humano para la creación simbólica lo diferencia del resto de las especies, pues la simbolización es la esencia del pensamiento humano, la que hizo posible no solo la construcción de la cultura sino la construcción del ser humano como tal.

Una de esas expresiones elevadas y diferenciadoras de lo humano es el lenguaje, pero fundamentalmente el lenguaje simbólico, lenguaje que puede expresarse a través de formas lingüísticas o emplear símbolos no verbales. Ninguna especie tiene capacidades culturales como las que han construido los humanos, que gracias al lenguaje verbal y simbólico han sido capaces de aprender, transmitir lo aprendido, almacenarlo, procesarlo y utilizar esa información en la planificación de su presente y su futuro. Pero sobre todo, el lenguaje simbólico le ha permitido al ser humano construirse un sentido sobre su existencia y le ha dado la posibilidad de actuar en el mundo.

Los símbolos son fuentes de información externa que los humanos utilizan pa-

ra comprender y ordenar su entorno físico y social, pues no pueden operar sobre la base exclusiva de sus condicionamientos biológicos. Es esto lo que hace de la cultura algo más que pura realidad biológica.

Para algunos antropólogos,² los símbolos pueden ser de diverso tipo: *Cognitivos*, que son los que permiten interpretar la realidad. *Expresivos*, los que nos permiten actuar en la realidad. Los referentes simbólicos varían de cultura a cultura, por lo tanto, no tienen validez universal, en ese sentido podemos hablar de una cierta forma de relatividad simbólica

La conducta humana, para la antropología interpretativa de Geertz,³ tiene que ser vista como acción simbólica, es decir, que está cargada de significados y significaciones y son éstos los que construyen los sentidos de la existencia. Una mirada de este tipo hace posible superar los equívocos de aquellos que reifican la cultura y quieren verla como esa estructura “super-orgánica” que comienza y termina en sí misma, con fines y fuerzas propias, o de aquellos que reducen la cultura a conductas aprendidas, repetidas y compartidas.

En contraposición a estos enfoques reduccionistas, la cultura debe ser entendida como un conjunto de interacciones sim-

bólicas, que son interpretables. La cultura no son solo atributos casuales, acontecimientos, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual todos esos procesos encuentran significado y significación, que tejen interacciones simbólicas, que dan sentido a la vida de los seres humanos y las sociedades.

Analizar la cultura como sistema simbólico nos permite un acercamiento más vital a los universos de sentido que construyen los seres humanos y las sociedades, cuestión que solo se la puede hacer comprendiendo el mundo de las representaciones, los imaginarios de los diversos actores sociales, tratando de interpretar la “lógica informal de la vida real” como lo plantea Geertz.⁴ O sea, de lo que se trata es de descubrir su coherencia interna, que es lo que la caracteriza por ser una construcción sistémica, a fin de encontrar el sentido que se expresa en los actos culturales, entendidos como diversas formas de discurso social que se expresan de manera múltiple, tanto en palabras como en acciones. En el análisis de estos discursos sociales lo importante, como en todo análisis de discurso, es ver que el código no determina la conducta, no es el hecho de hablar, sino lo dicho en el hablar y éste no es sino la exteriorización intencional constitutiva de la finalidad del discurso.

No debe verse la cultura (estos discursos sociales) solo en el nivel de lo manifiesto, de hechos en si, sino en las dimensiones del sentido, de las diversas signifi-

caciones que en esos hechos expresan. Eso solo es posible desde un acercamiento al mundo conceptual, a las representaciones de los propios sujetos constructores de cultura. Se trata de descifrar lo que la acción simbólica debe expresar sobre sí misma, es decir, sobre el papel que juega la cultura en la vida de los seres humanos. De ahí la importancia de considerar las dimensiones simbólicas de la acción social, expresadas a través de sus diversos discursos, arte, religión, ciencia, ley, moral, etc.⁵ Quizás esta sea la única manera de acercarnos a las dimensiones reales de la existencia y la cultura, la misma que solo encuentra su verdadero sentido en las múltiples interacciones simbólicas que construye.

La importancia de lo simbólico en la construcción del sentido de la vida cotidiana es señalada igualmente por Agnes Heller,⁶ puesto que al contrario de lo que sucede con los signos que se refieren al mundo objetual, el símbolo va más allá de ese nivel, una clara distinción entre presentación y representación se encuentra entre los dos, mientras que el signo permite la “presentación” del mundo y la realidad, el símbolo hace posible la “representación” de la misma. La diferencia está en el contenido axiológico que los símbolos son capaces de expresar y por la inserción que éstos tienen en la vida cotidiana, puesto que el lenguaje simbólico de la vida cotidiana es axiológico, por eso construyen un determinado sentido de la existencia, una forma concreta de ser y estar en el mundo y de actuar dentro de este.

No debemos olvidar que una de las características fundamentales de las culturas es la construcción de universos simbólicos, que son los que posibilitan la legitimación de las relaciones entre los individuos con el mundo. Son estos universos simbólicos, como lo plantean P. Bergier y T. Luckmann,⁷ los que construyen zonas de significados necesarios en los procesos humanos, que permiten operar en la realidad cotidiana y que son asumidos por todas las formas institucionales que una sociedad y una cultura han construido. Los universos simbólicos se convierten en la matriz de todos los significados objetivos en la acción social, asumidos subjetivamente como realidades necesarias para la acción humana, de ahí que tengan un carácter *nómico* u ordenador, pues ayudan a ordenar la realidad y a volver a ella cuando nos hallamos en el lado sombrío o marginal de la existencia.

Es ahí cuando los seres humanos construyen procesos de *eufemización simbólica* como único recurso para ordenar el caos del mundo y la realidad.⁸ Basta ver como ante la tremenda crisis provocada por un capitalismo salvaje, la gente encuentra en sus universos simbólicos posibilidades de resistencia y de insurgencia frente a esa situación de miseria en la que sobrevive. O cuando tenemos que enfrentar situaciones que van más allá de nuestra capacidad de entenderlas, como la muerte, un desastre natural o la desestructuración social, es en los universos simbólicos donde estas situaciones logran resemantizarse y ayudan

a que continúe existiendo un sentido para seguir viviendo.

Los universos simbólicos son el conjunto de significados construidos por una cultura, que ordenan y legitiman los roles cotidianos, constituyen el marco de referencia para poder entender y operar la realidad del mundo y hacen posible el ordenamiento de la historia, permiten situar los acontecimientos colectivos en una unidad de coherencia necesaria dentro de una temporalidad, en la que tiene sentido un pasado para entender sus experiencias presentes y sobre la base de su memoria pensar el futuro. Por ello es necesario ver que los universos simbólicos, que dan significado a la acción humana, están cargados de historicidad, ya que son un producto social e histórico concretos; de ahí que no pueda entenderse los procesos de significación y de sentido de las diversas culturas sin analizar los procesos históricos que los hicieron posible.

Leer las culturas como discursos sociales y los universos simbólicos que la cultura construye tiene una profunda importancia política, puesto que esto viene a romper con cierta forma de “imperialismo lingüístico” que niega la capacidad del discurso, de la palabra, a otras culturas a las que consideró inferiores como consecuencia de la imposición de un idioma hegemónico que corresponde a otras formas de representación del mundo. Por ello, se impone el idioma del más fuerte y todo debe ser leído a través del discurso que ha-

ce posible la escritura, mientras las otras expresiones de la realidad social quedaron subsumidas a su hegemonía, como expresión elevada de la razón.

De ahí la concepción cognitiva de cultura de la que antes habíamos hablado como cultivo del espíritu. Hoy sabemos que todas las sociedades y culturas tienen sus propios “universos discursivos”, es decir, esos lugares desde donde se habla y se responde y que no son necesariamente códigos lingüísticos. Por ello la necesidad de entender la diversidad de discursos, tanto referidos, latentes como silenciados, para conocer los diversos procesos históricos de las culturas.

Una muestra de la importancia de lo simbólico y su función política es la constatación que tenemos en la historia de que todo proyecto de dominación solo ha sido

posible a partir de la construcción de nuevos universos simbólicos, de nuevas visiones del mundo y nuevos sentidos de la experiencia humana, que se imponen o hegemonizan sobre los dominados, lo que garantiza un monopolio más efectivo del ejercicio del poder en sus diversas formas. Un proyecto liberador del ser humano requiere de la construcción de nuevos universos simbólicos, de nuevos universos de sentido, de la resemantización o construcción de un nuevo sentido de vivir la vida, que hoy la dominación no hace posible. Para la impugnación y la lucha contra esas formas de dominación, se trata de entrar en procesos de *insurgencia simbólica*, que combatan el poder, que puedan ofrecer nuevos sentidos a la existencia de las sociedades y a los seres humanos, que respondan a sus necesidades, a sus sueños y utopías.

Notas

- | | | | |
|---|---|---|----------------------|
| 1 | Para ampliar el debate sobre la dimensión simbólica de la cultura recomendamos consultar las obras de Ernest Cassirer, George Gadamer, Gilbert Durant, Luis Garagalza, Carlos Reinoso y de los clásicos de la Antropología Simbólica como Dan Sperber, Victor Turner, Clifford Geertz, entre otros. | 2 | Rossi-Hogigins: 45 |
| | | 3 | Geertz: 24-25 |
| | | 4 | Geertz: Ibid. |
| | | 5 | Geertz: 30-38 |
| | | 6 | Cit en Ortega: 36-37 |
| | | 7 | Cit en Ortega: 42-45 |
| | | 8 | Ortega: 40-41 |

Un enfoque más interpretativo de la cultura parte de la consideración de que el hombre es un animal que se encuentra insertado en diversas tramas de significados que él mismo ha tejido.¹ La cultura debe ser considerada como un sistema integrado por dos subsistemas o campos que son los siguientes:

El campo de las manifestaciones de la cultura²

Se refiere al campo de los aspectos “manifiestos” de la cultura, de las manifestaciones observables, materiales, evidentes y más fácilmente perceptibles de la cultura, que es al que más se hace referencia cuando se habla de ella. Este campo o subsistema se expresa a través de hechos, prácticas, objetos, discursos, sujetos y relaciones sociales, de comportamientos, actitudes, entidades frente a las cuales la cultura establece relaciones y regulaciones que permiten ciertas formas de comunicación, de auto comprensión, identificación de un grupo, pero también de relación de alteridad y diferencia con los otros que son diferentes.

El campo de las manifestaciones corresponde al de los objetos, las artesanías, la música, la danza, las fiestas y ritualidades, la vestimenta, la comida, la vivienda,

las prácticas productivas, los juegos, la lengua, las prácticas y discursos sociales, a través de cuya producción y circulación se dan las diversas formas de comunicación, de autocomprensión e interpretación de una sociedad. El subsistema de manifestaciones tiene un ámbito secundario, puesto que se refiere a los aspectos sgnicos, observables, denotativos de la cultura, a aquellos que son más fácilmente perceptibles.

En el campo de las manifestaciones se puede evidenciar un proceso de historicidad de más corta duración, pues está abierto a un proceso de transformaciones más flexible y a una más acelerada dinámica de cambios, conforme a los requerimientos históricos más inmediatos.

El campo de las representaciones de la cultura³

La cultura está constituida por aspectos no siempre manifiestos, evidentes, materiales y observables, también por otros más profundos, inefables, ocultos, encubiertos. Este es el campo de los aspectos “encubiertos” de la cultura, el que hace referencia al *campo de las representaciones simbólicas*, al aspecto ideal, mental de la cultura, al de los imaginarios, de la racionalidad, las cosmovisiones y las “mentali-



dades”, que hacen posible la creación de un *ethos*, de un sistema de valores, ideas, creencias, sentimientos, sentidos, significados y significaciones.

El subsistema de las representaciones simbólicas, el de las “mentalidades”, no siempre es vivido ni está obviamente manifiesto. Este es el terreno de lo simbólico, por tanto, es el ámbito principal de la cultura, el más profundo, el que para llegar a

comprender el sentido de sus significados y significaciones requiere de lecturas connotativas.

El subsistema de representaciones está sujeto a un proceso de historicidad de más larga duración, pues es allí donde se estructuran matrices que son más permanentes y cuyo proceso de cambios en la historia es mucho más lento, lo que hace que la cultura sea parte de procesos de

más larga duración histórica, pues se nutre de una raíz de ancestralidad que va configurando ese *acumulado social de la existencia de un pueblo*, que constituye su *memoria colectiva*, que es la que le ha permitido a una sociedad llegar a “ser”, lo que se ha construido como pueblo.⁴

Es importante señalar que estos dos subsistemas no se encuentran desarticulados, sino por el contrario, entre el sistema de representaciones y el de manifestaciones, se establece una permanente interrelación dialéctica que hace posible un juego continuo entre el cambio y la permanencia. Así, en situaciones de crisis, el sistema de manifestaciones para poder reafirmarse y revitalizarse, debe recurrir al sistema de representaciones, a la memoria colectiva, que es la que a su vez da más sentido, permanencia, significado y significación a los aspectos manifiestos de la cultura. Mientras que aquellos pueblos que han revitalizado su memoria colectiva, y que hoy están llevando adelante procesos de insurgencia simbólica, están trabajando intensamente en procesos de revitalización de sus manifestaciones culturales, de su música, su vestimenta, su lengua, su ritualidad, pero para darles un nuevo sentido, para liberarlos de la folklorización a la que generalmente se los ha conducido y para hacerlos un instrumento útil de revitalización de su memoria histórica y un eje estratégico de sus propuestas políticas de futuro.

La fuerza vital, el corazón de la cultura, está fundamentalmente en el nivel de las

representaciones simbólicas, en la memoria colectiva de un pueblo. El hecho de que un indígena no siga vistiéndose con su ropa tradicional, o que haya cambiado algunos aspectos manifiestos de su cultura, no puede juzgarse ligeramente como una pérdida de la misma, pues vestido de otra forma, si conserva su *ethos*, las creencias, los valores propios de su cosmovisión y su racionalidad, que son parte del sistema de representaciones que preserva en la memoria colectiva, seguirá siendo lo que ha construido como pueblo.

El ámbito principal de la cultura está en la memoria colectiva de un pueblo, secundariamente se manifiesta en los productos materiales construidos por el ser humano. Si todos los objetos producidos por un pueblo fuesen destruidos, sus miembros sabrían reconstruirlos, ya que los datos culturales se encuentran en su memoria colectiva.⁵ Es de vital importancia empezar a trabajar en procesos de revitalización no solo de las manifestaciones externas de una cultura, como generalmente se lo hace, sino que lo fundamental es impulsar procesos de revitalización de la memoria histórica y de reafirmación del nivel de representaciones de una cultura, pues esto permite garantizar su perspectiva presente y de futuro.

Ver la cultura como un proceso de construcción sistémica de todo aquello que se vive como pueblo, permite superar la equivocada tendencia que la reduce a determinados rasgos específicos. No podemos buscar cultura sólo en aquello que

es fácilmente perceptible: vestido, lengua, ritualidad, fiesta, sino también en aquellas manifestaciones simbólicas que no siempre están conscientemente vividas, ni obviamente manifiestas; hay que ir más allá de lo externamente perceptible. La cultura se expresa tanto en lo social, lo económico, lo político, como en lo ideológico, en el mundo de las representaciones y los imaginarios simbólicos.

Entonces la cultura es un conjunto de diferencias significantes y de significaciones y sentidos por los que una sociedad, grupo humano, étnico, clase o sector social, se reconoce, se distingue y diferencia de otros, pero no se puede caer en el reduccionismo de ver simplemente un rasgo u otro como definitorio de cultura, sino que tenemos que verla desde sus dimensiones holísticas y sistémicas, como un sistema totalizador e integrado.

Cultura y “*habitus*”

El concepto de *habitus* ha sido empleado por Bourdieu cuando busca dar a la cultura un sentido antropológico.⁶ El *habitus* tiene relación con aquello que analizábamos en torno a la memoria colectiva. Para Bourdieu el *habitus* no es sino la materialización, la incorporación de esa memoria colectiva en la que se van configurando una serie de sistemas estructurados y estructurantes que, surgiendo en el pasado, se transmiten y se preservan hasta el presente; que se convierten en los principios, en las matrices generadores que organizan las representaciones, las percep-

ciones, las prácticas y las acciones; que modelan la vida cotidiana de los individuos. El *habitus* posibilita a los actores sociales encontrar su propia trayectoria social, orientarse en sus propios espacios sociales y diferenciarse de otros.

El *habitus* vendría a configurar lo que nosotros hemos llamado el acumulado social de la existencia de un pueblo, esa raíz de ancestralidad que es resultante de las anteriores prácticas históricas de un grupo, las mismas que a través del *habitus* internalizan y conservan en su ser aquello que sus antecesores construyeron en el pasado y que ahora están en condiciones de reproducirlas, de recrearlas o revitalizarlas para que guíen sus acciones en el presente.

Si bien el *habitus*, por un lado, nos permite entender el proceso de reproducción de las estructuras objetivas del pasado, que muy bien pueden ser y de hecho lo han sido, instrumentalizadas para el ejercicio del poder, por otro, el *habitus* puede ser entendido en su dialéctica como un principio generador y de estrategia, que permite a los diversos actores sociales enfrentarse a las nuevas y siempre cambiantes situaciones que son propias de la dialéctica socio histórica. Las prácticas sociales que tienen un carácter transformador de las estructuras, son resultantes de la interacción entre las prácticas determinadas por el principio generador del *habitus* y su confrontación con las nuevas circunstancias o eventos históricos, lo que genera como consecuencia la posibilidad del cambio y la transformación de la sociedad.

Notas

- | | | | |
|---|-------------------------------------|---|-----------------|
| 1 | Geertz: Ibid. / Guerrero. 1996: 5-6 | 4 | Guerrero: Ibid. |
| 2 | Guerrero: Ibid. | 5 | Amodio. 1988: 7 |
| 3 | Guerrero: Ibid. | 6 | Cuche: 104 |

LA CULTURA COMO RESPUESTA

Una aproximación a una estrategia conceptual de la cultura debe hacérsela desde perspectivas que muestren sus dimensiones y potencialidades políticas y contrahegemónicas, que se inserten dentro de lo social y con relación a los sujetos sociales que la producen. Este es un aspecto que generalmente no ha sido considerado cuando se habla del concepto de cultura, frente al que proponemos algunas reflexiones, lo que implica analizar a la cultura con relación a los siguientes aspectos.¹

Cultura e historicidad

Es importante no olvidar que una estrategia conceptual de la cultura debe dar cuenta de la praxis humana integrada a los cambios que impone la dialéctica socio-histórica.

La cultura no puede construirse ni fuera ni por encima de esa dialéctica, esto significaría verla como una mera prolongación de la naturaleza, cuando hemos analizado que la cultura se distingue claramente de ella por la capacidad de construcción simbólica del ser humano. Esto le permite existir de diversas maneras en virtud, justamente, de la historicidad que la caracteriza.

La cultura no es algo dado, una herencia biológica, sino una construcción social e históricamente situada, en consecuencia es un producto histórico concreto, una construcción que se inserta en la historia y específicamente en la historia de las interacciones que los diversos grupos sociales establecen entre sí.² Para aproximarnos a una estrategia conceptual de la cultura y analizar un sistema cultural es necesario situarlo históricamente dentro de las diversas formaciones sociales y condiciones sociohistóricas que lo hicieron posible.

Toda cultura es siempre histórica, está cargada de historicidad, pues surge como respuesta a un determinado proceso del desarrollo de la historia humana. Ninguna construcción cultural producida por la humanidad deja de estar atravesada por la historicidad, todas son el reflejo de condiciones sociohistóricas concretas. De ahí el por qué de la necesidad de analizar la cultura en su historicidad o como una construcción en la historia.

La cultura como construcción dialéctica

La cultura es posible porque existen seres concretos que la producen desde su propia cotidianidad, en respuesta a una realidad en continua transformación. Hay

que ver a la cultura desde la dialéctica de la propia vida y la realidad, como un resultado, como respuesta, como creación ininterrumpida del ser humano frente a ella, que los pueblos producen para mantenerse, para recrearse o innovarse acorde a los cambiantes condicionamientos sociohistóricos. La cultura se nutre de la realidad, y es esta la fuente que ofrece motivos para la producción simbólica.

Es importante no olvidar el carácter social y “construido” de la cultura, al decir construido no estamos diciendo que sea una invención arbitraria o artificial, sino que es el producto de concretas praxis y acciones sociales. De ahí la necesidad de estudiar los procesos sociales mediante los cuales la cultura es dialécticamente construida y reconstruida en un determinado proceso de la historia.

Mirar la cultura como construcción dialéctica nos permite entender mejor los procesos que han sido abordados desde la óptica del cambio cultural; los procesos de difusión, innovación, invención, así como los de aculturación, reinterpretaciones sincréticas o de hibridación, heterogeneidad y bricolaje cultural como los que caracterizan a las sociedades contemporáneas. Entonces es necesario tener claro que dichos procesos de cambio solo son posibles por la naturaleza dialéctica de la propia cultura.

Entender el sentido dialéctico de la cultura nos posibilita tener un acercamiento más vital al ser humano, para ver su praxis y entender lo que él cotidianamente

construye como cultura. Esto nos ayuda a comprender mejor el por qué y cómo los pueblos indios y negros han tenido históricamente la capacidad de utilizar todos los recursos culturales en forma creativa, no sólo aquellos que están bajo su control directo, sino aquellos que les han sido dados, tanto los que vienen del pasado como los que hacen referencia al futuro, mostrando cómo memoria y proyecto son parte consustancial de la cultura.

La cultura hace posible el equilibrio entre el cambio y la permanencia, por ello, debe vérsela no como una “esencia”, una “sustancia”, una “cosa” inamovible, sino como construcción dialéctica de la creación y producción humana en constante cambio y transformación. No existen culturas estáticas ni intactas, solo existen culturas cambiantes sujetas, quiéraselo o no, a los continuos procesos de transformación que caracterizan la dialéctica de la propia vida.

Dimensión política de la cultura

La cultura es una forma de ser y hacer mediante la cual un pueblo construye los significantes, significaciones y sentidos de una forma de identidad propia, que lo distingue y diferencia de otros. Es por eso que la defensa de la cultura hoy es parte fundamental de las propuestas programáticas y de los proyectos históricos de las diversidades y los movimientos sociales contrahegemónicos, por lo tanto, es uno de los escenarios privilegiados de conflictos, demandas identitarias, de lucha de

sentidos por el control de los significados y las significaciones sociales que inevitablemente se expresan en toda sociedad.

Si consideramos a la cultura como una construcción, como un proceso y producto de la sociedad, pero, además, si la vemos y sabemos constructora del sentido de lo social, por tanto, la cultura es un escenario de luchas de sentido por la vida y por cambiar la vida. Lo anterior plantea la necesidad de que la discusión sobre la cultura deba hacérsela en relación con el conjunto de los hechos sociales, de los actores sociales que la construyen y de los procesos socio políticos que están llevando adelante. Es importante que consideremos que la cultura no solo se ha convertido en un “problema” político, sino que posee una dimensión política vital.³

Si la cultura es escenario de luchas de sentido, entonces puede, por un lado, ser instrumentalizada desde el poder, para su legitimación, para el ejercicio de la dominación y la naturalización de las desigualdades; pero por otro, puede ser un instrumento insurgente, de lucha en perspectivas de la impugnación y superación de ese poder. En el primer caso estaríamos hablando de lo que nosotros hemos llamado procesos de *usurpación simbólica* y, en el segundo, de procesos de *insurgencia simbólica*.

La usurpación simbólica

Toda sociedad tiene la necesidad de justificar su pasado y su presente, sus orígenes o cómo piensa su porvenir. Solo lo

puede hacer a partir de los recursos culturales y simbólicos que ha sido capaz de construir en su proceso histórico. Ahí se expresa la eficacia de la funcionalidad de lo simbólico, pues sin símbolos no es posible construir un sentido de lo social, un sentido de la existencia.

Para que haya eficacia simbólica en el ejercicio del poder, no bastan formas de dominación económica o socio política, sino que se hace necesaria la dominación de los imaginarios, del mundo de las representaciones, de los universos de sentido, la usurpación de la memoria de los que sufren la dominación, pues esto hace posible el dominio de los cuerpos y las conciencias, y permite al poder la legitimación y naturalización de la dominación. Este ha sido un recurso que el poder ha instrumentalizado a lo largo de su historia. Otro recurso efectivo es el de usurpar, de esos otros que sufren la dominación, aquellos símbolos que, sabiéndolos ajenos, pueden ayudar a construir un ordenamiento de la sociedad, que haga posible la preservación y legitimación del orden dominante. A ese proceso es al que hemos llamado *usurpación simbólica*.

Mediante la usurpación de los símbolos y los significados, si bien se construye un sentido de lo real, este sentido es transfigurado, resemantizado: las interacciones simbólicas se ven alteradas. Todo proceso de usurpación simbólica empobrece, distorsiona, aliena el significado y la significación de los símbolos, lo que provoca su empobrecimiento y alteración, su exotiza-

ción, su folklorización y la pérdida de su fuerza constructora de sentido, lo que trae como consecuencia un profundo déficit simbólico que nos conduce a la desesperación y la anomia social.

Otra muestra de la eficacia del proceso de usurpación simbólica es que le permite al poder naturalizar las desigualdades, mostrar el orden imaginario que ha construido como único orden posible, por lo tanto, imposible de ser impugnado. Un claro ejemplo de esto es la mitificación y sacralización que el poder ha hecho de la democracia y el desarrollo: se presenta a la democracia como la única forma de hacer humanidad, y al desarrollo capitalista, como la única vía a la felicidad. Los discursos sobre la democracia y el desarrollo han tenido y tienen una profunda eficacia simbólica puesto que cualquier propuesta, por más progresista que sea, no puede rebasar el orden sacralizado del poder ni el orden capitalista que este preserva.⁴

La insurgencia simbólica

El actual proceso político que vive el Ecuador, así como América Latina, nos permite afirmar que estamos experimentando un proceso que hemos caracterizado como de *insurgencia simbólica*. Evidencia de esto es el hecho de que las nacionalidades indias y los pueblos negros rebasaron el proceso de resistencia que históricamente han mantenido desde la conquista, para entrar hoy, cuando se dan nuevas condiciones históricas, en un claro proceso de insurgencia simbólica contra el po-

der. Una prueba palmaria de este proceso son sus últimas acciones colectivas, que demuestran que ya han superado la fase de acción ventrílocua,⁵ pues han sido capaces de apropiarse de la palabra, de construir sus propios discursos y propuestas y no permitir que otros sigan hablando por ellos y para ellos. Ahora es evidente que sus propuestas, sus discursos y su praxis política y cotidiana tienen la fuerza suficiente para confrontar al poder y para cambiar la sociedad.

La historia de los pueblos indios durante más de 500 años ha sido la historia de su lucha de resistencia por seguir siendo, por su derecho a existir, por la defensa de su identidad y su cultura. Esa historia de resistencia es su triunfo mayor, a pesar de la opresión en la que han vivido históricamente y de los intentos para liquidarlos aún continúan vivos, existen.

Los pueblos indios no solo fueron víctimas pasivas que se conformaron con resistir desde múltiples formas, todas con contenidos simbólicos, emplearon desde rituales hasta acciones más concretas como levantamientos, tomas, caminatas, que si bien han conmovido muchas veces a las instituciones del poder, han sido insuficientes para trasformarlo. Por ello, no es solo la lucha de resistencia la que resulta necesaria para transformar el orden dominante, sino que es la lucha de insurgencia la que se muestra como requerimiento para la materialización de la utopía.⁶

Las luchas de resistencia han sido inmediatistas: la gente cuestiona instancias

del poder que son más cercanas a este, las que ejercen su acción sobre los individuos, buscan al enemigo inmediato más que al principal y no esperan solucionar el problema del futuro. Estas luchas no atacan tanto la estructura del poder, sino una técnica, una forma del ejercicio de ese poder, tampoco se plantean un programa de ejercicio de un poder alternativo. No han sido luchas que permitieran transformar la estructura de un poder hegemónico que para ser transformado necesita algo más que ser resistido.⁷

La resistencia ha sido la condición histórica para que los pueblos indios se preserven en la historia, pero ya no se trata solo que se mantengan dentro de un orden que los discrimina, margina y desconoce su diversidad y diferencia; se trata de que puedan construir su propio destino histórico con el conjunto de las diversidades sociales, para ello ya no basta resistir al poder, sino que hay que insurgir contra ese poder. Hay que rebasar los límites de la resistencia, pues lo que ahora parece olvidarse es que se confronta la disputa con el poder y por el poder.

El proceso de insurgencia simbólica, que se expresa en la lucha de los pueblos indios y las diversidades sociales, es resultado de un acumulado social e histórico de larga duración, que ha ido de la resistencia a la insurgencia, un ejemplo: cada vez se hace más visible la fuerza de su ritualidad y de sus símbolos en la acción política, como ha sucedido en los últimos levantamientos. Esto solo puede ser resulta-

do de un largo proceso de acumulación histórica de sus luchas, por eso hoy no esconden sus símbolos sino que los proponen como referentes de un nuevo sentido civilizatorio, de un nuevo sentido de la existencia; sus símbolos dejan de ser objetos folklóricos para pasar a ser referentes políticos para una nueva sociedad.⁸

Este proceso de insurgencia simbólica se evidencia, además, en la constitución del movimiento indígena y negro, no solo como sujeto social que resiste al poder, sino como sujetos políticos con perfilamiento de sujetos históricos. La autodefinición de los pueblos indios como nacionalidades es una clara expresión de ello. Nacionalidades, que ahora, ya no solo se conforman con resistir al poder sino que demuestran su potencialidad para rebasarlo, para tomarlo, aunque por pocas horas, como sucedió el 21 de enero. Si bien su acción no cambió las bases estructurales del poder, sí dejó claro que tienen la potencialidad para hacerlo; pero además, cambió en la sociedad los imaginarios que se han construido sobre el movimiento indio y desde el punto de vista simbólico, inauguró un hecho cualitativamente nuevo, diferente, de la lucha social en el proceso de insurgencia simbólica.⁹

Desde los pueblos negros, como expresión de este proceso de insurgencia simbólica, vemos un fuerte movimiento que trabaja por la revitalización política de su memoria colectiva, pues son sus referentes de ancestralidad los que están guiando sus luchas y propuestas políticas presentes. Es

por esto que le han planteado al Estado nacional homogeneizante que se reconozca y legitime la constitución de sus propios espacios geopolíticos territoriales, las comarcas y palenques, que revitalizan formas de organización y administración del espacio territorial, ancladas en lo más ancestral de su cultura y orígenes.

La propuesta de constitución de comarcas y palenques tiene un profundo contenido político, rompe la visión homogeneizante que caracteriza la organización geopolítica del territorio, por parte del Estado nación dominante. Esta propuesta plantea que se reconozca y legitime el derecho que tienen los pueblos negros a tener autonomía territorial, a diseñar procesos de autogestión económica, así como a construir su propia autonomía política. Al mismo tiempo están avanzando en procesos de revitalización de su religiosidad, de sus cultos y ritualidades ancestrales.

Todo esto demuestra que no se puede dejar de analizar la dimensión política que se expresa en la cultura, pues gracias a ella los pueblos sometidos a la dominación la han resistido, han tenido la capacidad de reinterpretar, sincretizar, heterogeneizar o resemantizar elementos y significados de la cultura dominante afirmando sus propios recursos culturales.

La cultura se ha convertido en el fundamento de la lucha de los pueblos por la construcción de sus proyectos de futuro y utopías posibles, esas luchas que son en sí un acto cultural y a la vez expresiones de

la vitalidad de su cultura, ya que como señalaba Almilcar Cabral,¹⁰ solo pueden movilizarse y luchar aquellos pueblos que conservan y recrean su memoria colectiva y su cultura.

Todavía el principal obstáculo que se interpone entre el imperio y nuestros pueblos es la cultura. Frente a los proyectos homogeneizadores de la globalización y la planetarización del mercado, la cultura permite que nos definamos como distintos, como pueblos diversos, plurilingüísticos, multiétnicos, plurinacionales, y con identidades culturales y étnicas propias y diferenciadas. Sometidos en lo político, dependientes en lo económico, polarizados en lo social, nuestros países resisten al estatuto de semicolonias gracias a su especificidad cultural. La cultura no solo que nos ha preservado de la conquista política, sino que nos ha permitido sobrevivir a ella.

La cultura es una respuesta creadora frente a la realidad y la vida, por ello es un instrumento imprescindible para su transformación. No podríamos entender dónde está esa fuerza que afirma a los pueblos indios y negros en la lucha por la defensa de su identidad por más de 500 años de dominación. Los pueblos indios y negros han venido resistiendo desde hace siglos desde su cultura, y desde ella hoy surgen para dejar de ser pueblos clandestinos y construirse como pueblos con destino.

En ese sentido encontramos que la cultura, la diversidad cultural, la diferencia,

tienen un sentido político insurgente y contrahegemónico, pues no solo que hacen posible resistir e insurgir contra el proyecto homogeneizante de la sociedad dominante que busca construir una cultura planetaria, que anule la riqueza de la diversidad y la diferencia; sino que, además, les construye un sentido para seguir luchando en el presente, en la perspectiva de la materialización de sus proyectos de futuro.

Ver la dimensión política de la cultura implica repensar la cultura de cualquier grupo social en función de los referentes simbólicos o de sentido que tal sector de la sociedad dispone para responder a sus transformaciones y a las situaciones de crisis, ahí es cuando las sociedades recurren a los contenidos simbólicos de su sistema cultural, pues encuentran un acervo de significaciones y sentidos con un profundo enraizamiento histórico que proporciona al grupo un conjunto de respuestas y estrategias para enfrentar situaciones críticas, enfrentando, desde la cultura, los proyectos hegemónicos dominantes

Mirar la dimensión política de la cultura impone la necesidad de repensar el ámbito de la cotidianidad en la que los sujetos sociales construyen la cultura; analizar las formas diversas de producción de estrategias y respuestas para la sobrevivencia y reproducción de los grupos sociales sometidos a procesos acelerados de crisis como la que estamos actualmente viviendo. Allí encontraremos evidenciada, una vez más, la dimensión política que

tiene la cultura, lo que permite no sólo enfrentar la situación de dominación presente, sino potencializar proyectos de futuro.

Analizar la cultura desde una dimensión política significa entenderla como constructora de nuevos sentidos de alteridad, pues la cultura hace posible el encuentro entre los seres humanos a través de todos los símbolos de la identidad y la memoria colectiva, que han sido socialmente construidos. La cultura hace referencia a los testimonios de lo que somos, a las profecías de la imaginación, así como a esa fuerza insurgente que orienta la lucha para enfrentar a aquello que nos impide ser. La cultura ante todo es comunicación, no puede ser ni muda ni sorda, debe ser grito constructor de nuevos lenguajes y nuevas voces que permitan crear y recrear la vida y hablar no solo sobre la realidad, sino que a partir de ella ayudar a su transformación.¹¹

Es necesario comenzar a ver la fuerza insurgente que la cultura tiene, por ella estamos aquí humanamente presentes en el mundo y en la historia, por ella tenemos memoria, con ella hemos resistido a la dominación y a la ignominia, ella trae luz del pasado para alumbrar los caminos presentes, ella hará posible la insurgencia de una nueva vida y de los sueños en el cercano mañana.

Cultura: diversidad, pluralidad, alteridad y diferencia

La actual globalización y planetarización del mercado deja en evidencia que

estamos asistiendo a un proceso de desarrollo desigual y combinado del capitalismo; mientras, por un lado, se intenta la construcción de un proyecto de cultura planetaria homogeneizante, por otro, la globalización no ha podido evitar la insurgencia de las diversidades sociales. Hoy más que antes emergen e insurgen con fuerza distintas diversidades de género, regionales, étnicas, políticas, religiosas, ecológicas, generacionales, sociales, así como movimientos contraculturales, “subculturas”, “minorías”, que toman la palabra y cuestionan la existencia de una visión homogeneizante de la vida, a un modelo civilizatorio que impuso una forma única de hacer humanidad, y reivindican su derecho a ser reconocidos, valorados y respetados en su diferencia.

Hoy se evidencia la existencia de un proceso de insurgencia de lo cultural que se expresa a través de la preocupación sobre temáticas como lo multiétnico, la multiculturalidad, la pluriculturalidad, la interculturalidad, la diversidad y la diferencia. Todas estas expresiones demuestran que ha llegado a su fin una visión unitaria y evolucionista unilineal de la historia. Hoy han entrado en crisis los modelos de centralidad absoluta, que han pretendido construir formas homogeneizantes de mirar la realidad y la cultura. Resulta insostenible pretender que el devenir humano avance en una sola dirección; el modelo civilizatorio de Occidente, que erigió una visión hegemónica y homogeneizante de la cultura y de la humanidad, no es un modelo ni único ni mejor que otros, sim-

plemente es diferente, uno más entre muchos otros posibles. Todo modelo de centralidad cultural termina siendo homogeneizante, está lleno de injusticia y se vuelve discriminador y excluyente; pero además, despoja a la cultura de la más alta expresión de su riqueza: la diversidad.¹²

Esa visión homogeneizante de la cultura ha atravesado la práctica de la antropología, considerada generalmente como la ciencia de lo primitivo, de lo indio, lo marginal, lo que determinó una exotización de su mirada y una construcción del “otro” como mero “objeto” de dicha mirada. Hoy está cada vez más claro que la antropología es la ciencia de la diversidad, la pluralidad y la diferencia, de la alteridad, la otredad, pero también de la mismidad y que el antropólogo tiene como tarea aportar a mostrar los rostros multicolores de nuestras diversidades.

Una mirada de nuestra realidad nos permite entender lo anterior, puesto que el Ecuador es un país pluricultural, pluri-lingüístico, pluriétnico y plurinacional. En su interior conviven sociedades, culturas, grupos étnicos y distintas nacionalidades y pueblos con lenguas, tradiciones históricas, cosmovisiones, formas de organización sociopolíticas e identidades propias y diferenciadas que hacen de este un país multicolor, diverso, de múltiples rostros.

El carácter plural y diverso del Ecuador es una realidad existente desde mucho antes de su constitución como Estado nacional, pues ya en la época prehispánica su te-

territorio estuvo habitado por distintas sociedades y culturas con diferentes niveles de desarrollo social, político y cultural. Desde entonces, esa diversidad se ha mantenido y enriquecido, constituyendo su principal característica y su mayor riqueza.

En esta conjunción de la diversidad, cada grupo social, etnia, pueblo o nacionalidad, ha ido configurando los contenidos de una cultura que se sustenta en su propio y diferente sistema de valores, de símbolos de identidad, de prácticas y saberes que han sabido crear, preservar y revitalizar a través de su historia.

El reconocimiento de la riqueza de la diversidad, de la pluralidad y la diferencia, a pesar de haber existido siempre, es un hecho reciente, resultante de un proceso de acumulación histórica de la acción sociopolítica de actores sociales, hoy constituidos como sujetos políticos e históricos que dejan de ser simples “pueblos clandestinos”, para pasar a constituirse como “pueblos con destino”, que se autodefinen y demandan su reconocimiento como nacionalidades y pueblos diferentes.

Su constitución como nacionalidades y pueblos es el resultado de un largo proceso de acumulación histórica de la lucha social de los pueblos indios y negros, lo que les ha permitido constituirse en una fuerza social innegable, así como ganar espacios de representación política antes negados. Pero sobre todo les ha posibilitado proponer al conjunto de la sociedad un

proyecto de sociedad futura, que no solo interpela al conjunto de la nación-estado, sino al modelo civilizatorio que ha sido su fundamento. Por ello plantean un esquema de sociedad, un proyecto civilizatorio diferente, que se muestra como la posibilidad para superar la situación de atraso, dominación y miseria, en la que históricamente han vivido, y que se reconozca y legitime la existencia de esa diversidad y pluralidad y de su derecho a la diferencia.

Cuando hablamos de cultura no podemos hacerlo desde perspectivas homogeneizantes, sino desde la mirada de la diversidad, la pluralidad, la alteridad y la diferencia, es ahí en donde está la riqueza de la humanidad, porque ninguna cultura es igual a otra. Si bien todas las culturas tienen sus especificidades e identidades diferenciadas, sin embargo, se puede encontrar expresiones de unidad en esa diversidad. La cultura permite la relación constante con los “otros”, es una negociación, una confrontación con “el otro”, en esa relación mostramos aquello que nos afirma y nos diferencia; la cultura es un acto supremo de alteridad, un llamado siempre presente para que podamos pensar y vivir la diferencia, que posibilita que pueda establecerse un encuentro dialogal entre esa diversidad y diferencia.

No puede pensarse la alteridad sin pensar la diferencia, pero podríamos decir que no se puede pensar la diferencia y la diversidad sin la alteridad. La alteridad requiere, por lo menos, de dos sujetos que se diferencien y de que el uno esté frente al

otro y que pueda llegar a ser por el otro, puesto que el otro es distinto, diferente; pero es justamente la diferencia de ese otro la que hace posible que el uno exista. La consideración de la alteridad y la diferencia se plantea como un principio que no posibilita la exclusión en ningún momento; la alteridad es reconocer al otro en su diferencia, y en ese reconocimiento no puede haber exclusión, la exclusión del otro implicaría la exclusión de uno mismo.¹³

La perspectiva de la cultura desde la alteridad, la diversidad, la pluralidad y la diferencia, rompe las visiones funcionalistas y estructuralistas que han buscado construir y explicar la cultura desde los grandes “universales de la cultura”, dentro de los cuales la diversidad, pluralidad y diferencia quedaba homogeneizada. La riqueza de la propia vida demuestra fehacientemente que no existe ninguna manifestación, peor representación, de la cultura que tenga validez universal, que sea igual de una sociedad a otra.

Las formas de vestir, comer, vivir; las formas de construirse una visión del mundo, de sus representaciones sobre la vida, la muerte, el tiempo, el espacio, así como el sistema de valores, el *ethos* de una cultura, varía de una sociedad a otra. Al interior de una misma cultura que aparentemente es “homogénea” se expresan manifestaciones y representaciones culturales con características propias y diferenciadas, así por ejemplo dentro de la nacionalidad quichua de la sierra no son lo mismo los ota-

valos, los salasacas, los tiguas o los cañaris; y todavía más: al interior de cada uno de esos pueblos, existen diferencias en las comunidades que los constituyen.

En definitiva, podríamos decir, aunque parezca redundante, que la diferencia no solo que es diferente con relación a sus aspectos externos más manifiestos, sino que la diferencia permite también diferencias profundas en el mundo de las representaciones, y son justamente esas diferencias internas que construyen el sentido de una cultura las que configuran la diversidad.

El concepto de la diversidad debe ser el eje conductor respecto a la mirada de la realidad sociocultural. Los antropólogos deben contribuir a mostrar que la unidad de la diversidad no solo que es posible, sino que constituye una realidad que debemos legitimar cotidianamente, pues es necesario la cohesión dentro de la variedad y no en la uniformidad, ya que esta es una necesidad para la convivencia pacífica de nuestros pueblos y para la construcción de su futuro.

Una cuestión que no conviene olvidar es que la diversidad, la pluralidad y la diferencia, tienen profunda importancia política, un contenido insurgente, dado que cuestionan y rompen la mirada homogeneizante de la civilización dominante que quiere encasillar la riqueza de la vida en un concepto de unidad en el que a veces se reconocen las diferencias, pero por no estar en el nivel de aquellos que dicen poseer una cultura superior, los marginan y ex-

cluyen, como sucede con los proyectos multiculturalistas instrumentalizados desde el poder. La defensa del derecho a la diversidad y la diferencia hace posible que se entienda la riqueza de matices de la unidad y pone a las diversidades que la constituyen en el mismo estatuto de todas las sociedades. No se busca construir sociedades y culturas con visiones excluyentes, sino que al defender su derecho a ser diferentes hacen posible mostrar realidades pintadas con sus propios colores, por ello que la riqueza de su unidad está en la diversidad multicolor que la conforma.

Desde la perspectiva de la diversidad, es posible tener una visión más dialéctica de la cultura, puesto que la visión totaliza-

dora de la historia y la unidad de las culturas, las muestra como culturas congeladas en el tiempo, resistentes al cambio, anquilosadas en su historicidad, como sociedades con una falsa armonía, alejadas de los conflictos que plantea la vida. Desde la diversidad, la pluralidad y diferencia, se las puede ver como culturas vitales, en su contemporaneidad, en un proceso de cambios, de continuidades y discontinuidades, de construcciones, desconstrucciones y reconstrucciones y entender las dinámicas conflictivas que las constituyen, que son las que hacen posible recrear su vitalidad, la misma que se vuelve esa fuerza constructora de sentido, que le permite a un pueblo transformar todas las dimensiones de su vida.

Notas

- 1 Guerrero 1996: 6-13
- 2 Cucho: 87
- 3 Guerrero: Ibid. / También con relación a este tema son pertinentes las reflexiones del apartado sobre Cultura, jerarquización y poder.
- 4 Una reflexión más amplia sobre el proceso de usurpación e insurgencia simbólica se la puede encontrar en nuestro trabajo: "La insurgencia de los símbolos en la insurrección de las diversidades". En: *La Rebelión del arco iris*. Fundación José Peralta. Quito. 2000.
- 5 Guerrero: Ibid.
- 6 Guerrero: Ibid.
- 7 Guerrero: Ibid.
- 8 Guerrero 2000: 264
- 9 Guerrero: Ibid.
- 10 Cit en Colombes: 17
- 11 Galeano: 104
- 12 Zubiria. 1998: 48
- 13 Abello: 119

Uno de los debates que actualmente es motivo de preocupación de las ciencias sociales es el que tiene que ver con la identidad, y que está asociado con el concepto de cultura, llegando en muchos de los casos al equívoco de hablar de ellos como si se tratara de la misma cosa. Los grandes interrogantes sobre identidad conducen, necesariamente, a la consideración de la cultura, puesto que hoy, como dice Cuche,¹ se trata de encontrar cultura en todas partes e identidad para todo el mundo. Muchas de las crisis culturales son vistas como crisis identitarias o las crisis de identidad se las confunde con crisis de la cultura. Sin embargo, si bien los conceptos de cultura e identidad se hallan estrechamente relacionados, no se los puede confundir como si se tratara de un mismo concepto, pues eso significaría empobrecer las posibilidades analíticas que estos permiten y, sobre todo, evidenciaría una concepción muy reduccionista de la realidad.

Dado el carácter polisémico que tienen estos dos conceptos, surge la necesidad, dentro de esta estrategia conceptual que estamos proponiendo, de hacer algunas precisiones con relación a este tema de tanta actualidad que tiene profunda importancia socio política en el proceso histórico que actualmente viven nuestras sociedades.

Interrogarse sobre: ¿quién soy?, o ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos? y ¿hacia dónde vamos?, son preguntas que han estado presentes en la historia de la cultura humana, y lo seguirán, pues el ser humano es un ser en camino, en continua e infinita construcción.

Uno de los errores más comunes es el de transmitir la idea de que nuestros países son carentes de identidad, lo que resulta un tremendo equívoco. Todo ser humano, como todo pueblo, ha buscado siempre construirse una visión, una representación de sí mismo y de los otros, que le permita utoafirmarse mediante el control que autónomamente pueda ejercer sobre los recursos culturales que con su praxis ha sido capaz de generar. No existe individuo ni grupo social que carezca de identidad, puesto que sin ella simplemente no es posible la existencia de la vida social.

Desde este juego de miradas y de representaciones se puede considerar a los actores sociales, como señala Rivera,² por un lado como objeto, visión que corresponde a la mirada del observador externo que lo percibe como entidad social, pero por otro como sujeto, visto desde la perspectiva de su mirar, lo que le posibilita acceso directo a la esfera de subjetividad, cuya autopercepción será la fuente consciente que motiva su praxis social.

Enfoques sobre identidad

La emergencia de las diversidades sociales, el proceso reivindicatorio del derecho a la diferencia, los planteamientos sobre pluriculturalidad³ y la búsqueda de construcción de sociedades interculturales como respuesta al proceso de globalización y planetarización del mercado y la cultura, han determinado la crisis y el agotamiento de los Estados nacionales, por tanto, la noción de identidad nacional, que al verse subsumida en el esquema supranacional impuesto por el orden globalizante, se ha convertido en el marco en el que se ventila esta problemática.

Diversas son las posturas que han buscado discutir teóricamente la cuestión de la identidad, nos aproximaremos brevemente a algunas de ellas.

Enfoque esencialista

Según esta visión, la identidad es una esencia suprahistórica, un atributo natural inamovible e inmutable con el que nacen y se desarrollan las identidades que determinan, de una vez y para siempre, la conducta y la vida de los individuos y las sociedades.

Esta esencia de la identidad que constituye el “espíritu de las naciones y del pueblo”, surge en el pasado y se transmite de generación en generación. Se trata de una especie de segunda naturaleza, de cuya herencia es imposible liberarnos; es la que marca de forma indeleble, pero absoluta y definitivamente, a los individuos y las so-

ciudades, pues ahí están las “raíces” de lo que somos. La identidad es pre-existente a los individuos, es una esencia inmutable que no se puede cambiar y por tanto los miembros de una sociedad no pueden hacer nada frente a eso, son meros objetos que deben someterse a los designios de una esencia que está más allá de sus deseos y su voluntad.⁴

El enfoque esencialista está cargado de un profundo contenido metafísico, ve la identidad como predestinación inexorable, como algo heredado de antemano que debe ser así para siempre, en consecuencia, estamos obligados a mantenernos fieles a ella, sin comprender, como dice Martín Barbero,⁵ que la única forma de ser fiel a la identidad es transformándola.

Esta visión esencialista es la que ha servido de sustento para la construcción del discurso de la “identidad nacional”, como esa esencia unificadora de la diferencia, heredada desde lo más profundo de nuestro ser patriótico; esencia inamovible, imposible de ser transformada, peor aún de ser construida en un proceso político; pues al ser esencias suprahistóricas se vuelven realidades congeladas, y el buscar su transformación es visto como un acto de subversión frente al orden dominante. La visión de identidad nacional es tremendamente homogeneizante y excluyente, pues no reconoce la existencia de la riqueza de la diversidad, pluralidad y diferencia, propia de nuestras realidades. No podemos hablar por tanto de identidad nacional sino más bien de identidades diversas,

múltiples y diferenciadas, que conviven dentro de una nación plural.

La postura esencialista puede conducir a una instrumentalización ideologizada extrema, que se expresa en consideraciones racistas de la diferencia; pues se considera que los individuos, por su herencia biológica, ya nacen con determinadas características de su identidad cultural y étnica, esta tiene una condición natural, inmanente, innata, que lo marca de forma definitiva: “indio naciste, indio has de morir.”

Esta es una postura claramente ideologizada que construye una imagen casi genética de la identidad y una imagen que lleva a la estigmatización de la pertenencia y la diferencia social y cultural; a la construcción de estereotipos discriminadores y excluyentes frente a ella. Un ejemplo de estos estereotipos lo encontramos en las calificaciones que hoy tan comúnmente se generalizan sin fundamento: “los colombianos son narcotraficantes”, “los árabes terroristas”, “los latinos delincuentes”, “los indios son sucios”, “los negros son vagos y peligrosos”. Otro de los estereotipos más comunes es que a los negros se les atribuye todo aquello que tiene connotaciones negativas, por eso se habla de “mano negra”, “viernes negro”, “mercado negro”, “merienda de negros”, “tienes la conciencia negra”, “tuve un día negro”, “negro corriendo, negro ladrón”, “indio durmiendo, indio vago”, etc. Estereotipos cuya mayor perversidad consiste en conducir a la negación de la dimensión de humanidad del otro.

Enfoque culturalista

Partiendo del concepto mecanicista de que la cultura es una conducta aprendida, esta se vuelve la herencia social que va a determinar las conductas de los individuos, que desde muy temprano y mediante los procesos de socialización, aprendieron las normas y principios que regulan su conducta y que modelan su identidad.

Este enfoque sustituye el reduccionismo biológico por el reduccionismo de la cultura y conduce a un resultado casi parecido, puesto que hace que los individuos se vean ahora sometidos a la fuerza inmovible de una herencia cultural que es preexistente a los propios individuos y cuyos fundamentos aprendieron e interiorizaron desde su nacimiento; esto se convierte en la esencia de la identidad cultural del grupo, razón por la que están incapacitados para transformarla.⁶

Este enfoque construye una mirada inmovilista de la identidad y la cultura; no ve que son construcciones dialécticas, cambiantes. Visión que no ayuda a explicar el acelerado proceso de transformación de las fronteras culturales⁷ e identitarias, generadas por fenómenos como la globalización, la migración y la acción de los medios masivos de información, que nos acercan a múltiples culturas con las cuales encontramos relaciones que nos hacen semejantes y diferentes. No hay duda que esos medios ejercen influencia sobre los universos de sentido de nuestras propias culturas e identidades.

Enfoque primordialista

Considera que la pertenencia a un grupo étnico constituye una de las primeras y más importantes de las pertenencias sociales, pues en ellas se construyen los vínculos más fundamentales, ya que están adscritas a lazos de parentesco, de genealogía, de filiación y lealtades que determinan que sea en la etnia en donde se comparte un conjunto de emociones, de solidaridades, de reciprocidades que generan redes de lealtades y vínculos que son inamovibles; de ahí el porqué conciben que la identidad étnico-cultural sea la identidad primordial.⁸

Hay en este enfoque cierto esencialismo, puesto que considera que la identidad cultural se constituye como una propiedad esencial que es transmitida en y por el grupo para modelar su sentido de pertenencia y diferencia frente a otros grupos.

Enfoque objetivista

Trata de encontrar los rasgos objetivos que determinan la identidad cultural de un pueblo, que se evidencian en rasgos culturales manifiestos, perceptibles, observables de un grupo; están en su origen, su pasado histórico, su lengua, su vestimenta, su religión, su pertenencia a un territorio compartido; sus artes, sus fiestas, su música, su danza, y demás rasgos sin los cuales un grupo no puede construirse una identidad propia.⁹

El enfoque objetivista resulta igualmente reduccionista; se sustenta en una

concepción fragmentada de la cultura. La ve solo en los aspectos manifiestos, los más evidentes y observables. No considera el nivel de las representaciones simbólicas que construye la cultura, que no se encuentra únicamente en lo más fácilmente perceptible.

Esta postura no permite que apreciemos la identidad en toda su complejidad, hasta se corre el riesgo de plantear una mirada exotizante y folklórica de la misma.

Enfoque subjetivista

Considera -al contrario de las posiciones esencialistas- que la identidad cultural no puede ser vista como atributos que condicionan las conductas sociales de una vez y para siempre, o como algo estático, inamovible, inmutable e invariable de las sociedades. La identidad no hace referencia solo a los rasgos objetivos materiales que se evidencian de ella, la identidad mas bien tiene que vérsela como un sentimiento de pertenencia a comunidades imaginadas que están determinadas por las representaciones que sus miembros se hacen sobre éstas.¹⁰

El enfoque subjetivista, si es llevado a cierto determinismo extremo, puede conducirnos a un reduccionismo equivocado que ve a la identidad como una cuestión meramente de elección individual arbitraria, que posibilita a cada individuo hacer sus propias identificaciones. Si bien es importante el hecho de que esta postura toma en consideración la variabilidad de la

identidad, esta tampoco es arbitraria, puesto que esto implicaría darle un carácter efímero.

Una identidad para poder ser tal requiere necesariamente cierto nivel de estabilidad y permanencia que le permita ser reconocida como tal; necesita ser relativamente duradera, pues dicha percepción requiere de continuidades temporales. Sin esta percepción de su continuidad en el tiempo, la identidad se fragmentará, se diluirá y no podremos hacer nuestras las acciones del pasado.¹¹

Enfoque constructivista y relacional

Ve a las identidades no como esencias inmutables y ahistóricas, sino como construcciones sociales y construcciones dialécticas, pues las identidades cambian, se transforman constantemente, están cargadas de historicidad. La identidad como construcción social constituye un sistema de relaciones y representaciones, resultantes de las interacciones, negociaciones e intercambios materiales y simbólicos conscientes de sujetos social e históricamente situados. La identidad forma parte de una teoría de las representaciones sociales que dan sentido al proceso de construcción simbólica del mundo social.¹²

Decir que la identidad pertenece al mundo de las representaciones no implica pensar que son meras ilusiones producto de la subjetividad y fantasía de los actores sociales que están desprovistas de consecuencias prácticas.¹³

Las representaciones sociales son un complejo sistema de percepciones, imaginarios, nociones, acciones, significados, significaciones y sentidos que funcionan como entidades operativas que mueven a la praxis humana y determinan el sistema de preferencias, de clasificaciones, de relaciones, opciones, posicionamientos, prácticas, pertenencias y diferencias; las adscripciones, exclusiones y fronteras, en definitiva: modelan la percepción que un individuo o grupo tiene de la realidad, de sí mismo y de los otros. De ahí el por qué de la eficacia simbólica de las representaciones como guías que orientan el sentido de las acciones humanas.

Construcción de la identidad

Pertenencia, diferencia, relación, frontera y alteridad

Todo proceso de construcción de la identidad se inicia con la necesidad de autorreflexión sobre sí mismo, la *mismidad*, que hace referencia a la imagen o representación de un “sí mismo”, que nos permite decir “yo soy” esto o “nosotros somos”. Esta es la primera fase de este proceso.

Eje clave para saber y decir quiénes somos es el *sentido de adscripción o pertenencia*, la conciencia, la interiorización y el orgullo que nos hace “sentirnos parte de” un pueblo, una sociedad, un grupo social que comparte una misma raíz histórica, un mismo universo simbólico, una particular visión sobre la vida, una cultu-

ra por la que ha podido llegar a ser lo que se ha construido como pueblo.

Hay que entender el proceso de construcción de la identidad en forma dialéctica. Esto implica rebasar la mera “mismidad” para poder ver, que es en relación de *alteridad* en el encuentro dialogal con el “otro” como se puede reflexionar sobre sí mismo y reconocer y reafirmar su existencia.

La identidad no se construye en el vacío, sino en una situación relacional, en una continua *dialéctica de la alteridad*. En esta relación de alteridad *todo proceso de pertenencia, construye otro de diferencia*. Las identidades sociales se definen a partir de una agrupación de individuos que se autodenominan y definen frente a los “otros” grupos como diferentes. Al igual que la mismidad, la *otredad* es consubstancial a la construcción de la identidad, ya que ésta solo es posible en la alteridad; siempre frente al “yo” está un “alter”, “el otro” y frente al “nosotros” están los “otros”. No existe la “mismidad” sin la “otredad”. No existe identidad sin alteridad.

La identidad es por tanto una *construcción dialógica* que se edifica en una continua *dialéctica relacional* entre la identificación y la diferenciación, entre la pertenencia y la diferencia; esto implica el encuentro dialogal, la comunicación simbólica con los “otros”. Es en las relaciones de alteridad, solo en el encuentro, en el diálogo con un “alter”, con el “otro”, en donde se resuelve lo que nos es propio y lo que

nos hace distintos, así como poder saber lo que soy, lo que somos y lo que me o nos hace diferentes. Si soy *quichua*, entonces no soy mestizo; si soy hombre, en consecuencia no soy mujer; si soy ecuatoriano, no puedo ser argentino, etc.

En esa dialéctica entre la pertenencia y la diferencia podemos encontrar que se marca una *frontera simbólica* entre la *propiedad* y la *ajenidad*. En el terreno de la pertenencia, está lo propio, mientras que en el terreno de la diferencia se ubica lo ajeno. No se trata, como dice Lourdes Endara,¹⁴ de fronteras materiales, sino de fronteras imaginarias, simbólicas, para el ejercicio de la alteridad, para la relación con los otros. Estas fronteras simbólicas son las que delimitan territorios de pertenencias y diferencias, dentro de lo que los individuos o los grupos sociales pueden delimitar el espacio social sobre el cual pueden ejercer su “soberanía” cultural. Las fronteras simbólicas son las que marcan el límite entre lo propio y lo ajeno, hasta donde podemos llegar nosotros y hasta donde permitimos que lleguen los otros; la violación de esas fronteras simbólicas puede llegar a ser motivo de conflicto.

Estas fronteras simbólicas no pueden ser vistas como inmutables, no porque estaríamos construyendo una visión esencialista de las mismas; al contrario, son construidas como demarcaciones sociales e imaginarias que pueden transformarse acorde a los niveles relacionales que establecen los grupos entre si, puesto que no existen identidades culturales fijas, sino

que éstas, están sujetas a una dialéctica sociohistórica continua, que modifica a su vez las fronteras simbólicas que delimitan nuestras pertenencias y diferencias.

Para definir la identidad de un grupo no es suficiente hacer un inventario de los rasgos culturales materiales objetivos que éste posee; lo que se trata es de delimitar cuáles son sus fronteras imaginarias y simbólicas y encontrar, dentro de ellas, los *rasgos diacríticos* que las constituyen; es decir, aquellos rasgos distintivos que les permiten a los individuos y a los grupos hablar de sus pertenencias y sus diferencias. Una diferencia identitaria no es automáticamente resultante de una diferencia cultural, así como una cultura particular no significa que automáticamente ya genere una identidad diferenciada. La identidad solo podrá ser construida en las relaciones e interacciones que se teje con los otros; de ahí que la identidad no sea algo fijo, sino algo que se construye y reconstruye en el proceso de las interacciones sociales.¹⁵

Cultura e identidad

Uno de los equívocos más generalizados es tratar a la cultura y a la identidad como sinónimos. Error que, creemos, se debe esclarecer. Cultura e identidad no son la misma cosa, sin embargo, vale tener presente que culturas, identidades y diferencias colectivas son representaciones simbólicas socialmente construidas. Construidas significa que no son fenómenos “naturales” ni arbitrarios, sino que

son el producto de un proceso socio histórico de creación constante, de acciones sociales y de sujetos sociales concretos

La cultura, como construcción simbólica de la praxis social, es una realidad objetiva que le ha permitido a un grupo o individuo llegar a ser lo que es. Mientras que *la identidad* es un discurso que nos permite decir “yo soy o nosotros somos esto”, pero que solo puede construirse a partir de la cultura.¹⁶ De ahí que cultura e identidad sean conceptos diferentes, pues no es lo mismo “ser” que “decir lo que se es.”

La identidad, por tanto, es una construcción discursiva: todo discurso no es sino, en términos generales, decir algo sobre algo. Cuando hablamos de nuestra identidad, cuando decimos “yo soy” o “nosotros somos”, estamos construyendo un discurso; pero ese discurso que muestra mi pertenencia, y a la vez mi diferencia, solo puede sustentarse sobre algo concreto: la cultura, que es una construcción específicamente humana que se expresa a través de todos esos universos simbólicos y de sentido socialmente compartidos, que le ha permitido a una sociedad llegar a “ser” todo lo que se ha construido como pueblo y sobre el que se construye un referente discursivo de pertenencia y de diferencia: la identidad.

La construcción de la identidad solo puede hacérsela a partir de la selección de ciertos rasgos o características que se asumen como parte de ese “ser”; eso es lo que nos permite decir “soy o somos esto”,

“porque pertenecemos a esta cultura”. Podríamos decir que la pertenencia se construye como una representación que refleja lo que un grupo piensa que es. La cultura evidencia lo que ese grupo es. La identidad nos permite decir, hablar, construir un discurso sobre lo que pensamos que somos.¹⁷

La construcción de la identidad individual o colectiva es un acto de selección de elementos referenciales (hitos) o de rasgos diacríticos a los que se les asigna un sentido de propiedad, al que grupos o individuos se adscriben y a partir de los que pueden decir “yo soy, o nosotros somos esto”.¹⁸ Cada grupo selecciona aquello que considera propio o ajeno, de acuerdo al momento, a las condiciones políticas y económicas particulares de su proceso histórico, acorde a las condiciones de ocupación del territorio socio cultural de los grupos con los cuales entra en interrelación o conflicto.

Los rasgos diacríticos son factores muy importantes para dirimir la confrontación de nuestras diferencias con los otros. Son los factores diferenciadores los que muestran nuestra pertenencia y diferencia, los que nos hacen ser parte de un grupo y por lo tanto ser diferente de otro. Algunos de esos rasgos diacríticos se encuentran en el nivel manifiesto, pueden ser evidentes, por ejemplo, la lengua: “nosotros que hablamos *quichua*, somos *quichuas*”; la raza, aunque no nos guste como concepto de diferenciación biológica por su contenido ideologizado, es un factor identitario: “soy

negro, soy indio, soy blanco-mestizo”; el vestido, la música, el lenguaje, la comida, las artesanías, etc. Un rasgo diacrítico se convierte en referente identitario dependiendo de determinados contextos; así por ejemplo: el vestido o el idioma entre los blanco mestizos, no son rasgos diacríticos exclusivos de su identidad, pero entre algunos de los pueblos indios, el vestido y el idioma, continúan siendo un rasgo diacrítico identitario muy importante, que hace evidente su pertenencia y diferencia.

No podemos olvidar, además, que los rasgos diacríticos se encuentran en el sistema de las representaciones simbólicas, que están en la memoria colectiva y que son la parte más vital del horizonte cultural de los pueblos. En la memoria están los sistemas de creencias, los imaginarios, los valores, las cosmovisiones, los mitos, que son elementos referenciales del pasado y del presente, que orientan la formación de su identidad. Por ejemplo los *shuar* se identifican como el pueblo guerrero, poseedor de la fuerza del *Arútam* que habita la selva y las cascadas sagradas; los *chachis*, como habitantes de la selva y el agua. Dependiendo de la vitalidad de su memoria colectiva, un pueblo podrá dar un sentido diferente y más profundo a sus rasgos diacríticos y hacerlos jugar un papel protagónico en sus propuestas políticas de futuro. La *wipala*, por ejemplo, es tomada como símbolo de identidad dentro de su horizonte cultural, simbólicamente representa el ideal de su lucha por la construcción de una sociedad intercultural en la que sea posible la unidad en la diversidad y la diferencia.

Otra diferenciación importante entre identidad y cultura: la cultura puede o no tener conciencia identitaria, mientras que las estrategias identitarias son siempre una opción consciente, que pueden llegar a modificar una cultura. No hay que olvidar que la cultura se origina y expresa a veces a través de procesos inconscientes, mientras que la identidad, el decir quién soy y reconocer mi pertenencia, el saberme “parte de” y distinto de otros, siempre será un acto establecido conscientemente, que se vuelve una estrategia que pone en juego interacciones simbólicas que dan sentido a esa autoafirmación de pertenencia y diferencia.¹⁹

Características de la identidad

La identidad en cuanto representación simbólica del mundo social, en relación tanto a nuestra mismidad o la otredad, es decir con relación a las representaciones que tenemos sobre nosotros y sobre “los otros”, evidencia, según Rivera²⁰ algunas características, entre las que podemos decir que la identidad *es esencialmente distintiva o diferencial*. La posición social resultante de su representación se define por su pertenencia y distinción o diferencia con respecto a “los otros” actores sociales y de las representaciones y posiciones que estos tengan.

Relativamente duradera. La identidad no es una construcción social estática, sino que está sujeta a una dialéctica continua de construcción y reconstrucción, pero que requiere de continuidad en el tiem-

po. Sin esta percepción de su continuidad en el tiempo, la identidad terminaría fragmentándose y sería muy difícil reconocerla como parte de lo que somos y nos es propio: las acciones del pasado.

Requiere de reconocimiento social. Esto hace posible su legitimación en la sociedad. La identidad, al tornarse visible y manifiesta ante sí y ante los demás, posibilita que podamos ser percibidos y reconocidos como distintos; una identidad no reconocida por los “otros” carece de existencia social real. Toda identidad supone la dialéctica del reconocimiento social, de la distinción y la diferencia.

Por nuestra parte, podemos señalar como características de la identidad las siguientes: *son representaciones simbólicas socialmente construidas*. Construidas significa que no son fenómenos “naturales”, ni arbitrarios, sino producto de un proceso de creación consciente; de acciones sociales y de sujetos, de actores sociales social e históricamente situados, por ello son vitales y pueden ser fuentes de conflicto. El proceso de construcción y transformación de las identidades solo es factible en el marco de relaciones sociales conflictivas, gracias a las cuales se produce la construcción, deconstrucción y reconstrucción de lo social.²¹

Son construcciones dialécticas cargadas de historicidad. Por ello son cambiantes, no son esencias estáticas ni cosas fijas, inmutables ni eternas, peor aún realidades congeladas; son configuraciones variables,

resultantes de conflictos y luchas históricamente situadas. La identidad es una construcción histórica permanente, que no se limita al plano de lo cultural, sino que atraviesa todas las dimensiones de la vida cotidiana.

Las identidades, al estar sujetas a un condicionamiento siempre histórico, al nutrirse de historicidad, se tornan atributo no solo de las sociedades tradicionales, también de las sociedades modernas; pues *las identidades son contemporáneas* porque responden a situaciones actuales. En su construcción se articula la tradición y la modernidad; el pasado no es un volver atrás, es un referente para la construcción de futuro.

Son una construcción discursiva, se sustentan como ya analizábamos, sobre algo concreto, la cultura, que es aquella que nos permite ser, sobre la que construimos un referente de pertenencia; la identidad, en cambio, es la que nos permite decir “soy o somos esto”, porque pertenecemos a esta cultura.

Son fuente de sentido de un grupo. Representan la manera en que un grupo valora las diversas dimensiones de su ser y estar en el cosmos, el mundo y la vida.

Las identidades son múltiples y diferenciadas

La identidad no es única, monotópica, unívoca, monosémica, ni unidimensional, por el contrario es diversa, pluritópica, multívoca, polisémica, su construcción,

como la de todo hecho social, está sujeta a razones multicausales y multifactoriales. La identidad es itinerante, fluctuante, multidimensional, tiene distintos niveles, rasgos y formas. Por eso no se puede hablar de identidad sino de identidades, puesto que éstas son múltiples, fragmentadas y diferenciadas.

Son múltiples porque cada individuo contiene simultáneamente varias identidades como parte de su “ser”; *son fragmentadas* porque cada identidad nos vincula con otro conjunto de actores sociales que ocupan distintos espacios sociales o geográficos. *Son diferenciadas* porque haciéndonos sentir que somos parte de un conjunto mayor, nos permite afirmar nuestras propias especificidades, las que nos diferencian de los otros y nos ayudan a sentirnos más nosotros.

De acuerdo con la situación relacional en la que un individuo encuentra lazos de adscripción y pertenencia, la identidad expresa lo que se ha llamado una “geometría variable”;²² con la que cada individuo o grupo puede operar una pluralidad de referencias identitarias; entre las que podemos encontrar están aquellas que se construyen de acuerdo a sus pertenencias sociales, con relación a la clase social, género, generación, pertenencia cultural, adscripción política o religiosa, etc.

Esto determina que un individuo sea poseedor al mismo tiempo no de una identidad única y fija, sino de identidades múltiples y diferenciadas. Así vemos que tiene una identidad individual acorde a su

pertenecía a un grupo familiar específico. Además posee al mismo tiempo una identidad de género, sea hombre o mujer tiene una identidad generacional; tiene una identidad social acorde a la clase a la que pertenece; tiene una identidad regional, sea que pertenezca a la sierra, costa, oriente o región insular. Además tiene una identidad como parte de su nación de origen; otra de un continente, pues se siente latinoamericano. Tiene una identidad profesional; puede tener una identidad política, religiosa, según sean sus creencias e ideología; etc.

Estas identidades múltiples y diferenciadas se encuentran sujetas a una constante dialéctica de la alteridad, están en un continuo proceso de negociación con los otros, y según sea la situación relacional que marca esa negociación, una de esas identidades va a ser la que se haga más evidente sobre las otras, por ejemplo: en una discusión sobre el machismo, se expresarán en forma muy diferenciadas las identidades de género, pero en una discusión política o religiosa serán éstas las que se expresen con mayor fuerza.

Una evidencia muy sencilla, pero muy clara de la construcción de identidades múltiples y diferenciadas, la podemos encontrar en la confrontación deportiva, como muy bien lo ha ejemplificado el antropólogo José Almeida. En toda competencia deportiva se expresan fronteras muy claras de pertenencia y diferencia, por ejemplo: en la disputa Liga contra Aucas (clubes de Quito), me siento hinchado del

Aucas, porque tengo una adscripción identitaria muy local y específica; en el supuesto de que triunfe la Liga y ésta tenga que disputar el campeonato nacional con el Barcelona que pertenece a la costa (Guayaquil), mi adscripción deja de ser local y la formulo en términos regionales: pasaré a apoyar a la Liga por ser parte de la sierra a la que me pertenezco. Si el Barcelona le gana a la Liga y tiene que enfrentarse con un equipo de otro país en el torneo Copa Libertadores de América, aunque inicialmente no apoyaba al Barcelona, lo haré porque el Barcelona estará representando a nuestro país; por lo tanto operará una pertenencia identitaria nacional. Si el equipo de ese otro país resulta vencedor y le toca jugar con un equipo europeo o asiático por el campeonato intercontinental de clubes, aunque le haya ganado al Barcelona, dejaré mi adscripción identitaria nacional para extenderla a una adscripción continental, que hará que apoye y me identifique con un equipo que es parte de nuestro continente, puesto que mi identidad ahora expresa una forma de adscripción y pertenencia latinoamericana.

Sin querer decir que la cosa funcione tan mecánicamente, este ejemplo nos permite entender cómo se expresa la dialéctica de la construcción de las identidades múltiples y diferenciadas; pero, además, aclara el por qué la identidad es una construcción discursiva, puesto que si fuese una esencia inamovible no podríamos cambiar tan dialécticamente de discurso de identidad y construir nuestras pte-

nencias y diferencias, acorde a las cambiantes condiciones del contextos socio histórico.

Por tanto, podemos evidenciar el carácter multidimensional de las identidades, puesto que se viven distintos niveles identitarios y se da simultaneidad en la vivencia de las identidades sociales múltiples; esto no quiere decir que no exista entre ellas la unidad necesaria que las constituye como tales, pues al decir “yo soy o nosotros somos” no nos referimos a un solo factor unívoco, sino a una pluralidad de formas de adscripciones, de pertenencias y diferencias que son las que configuran nuestras múltiples y diferenciadas identidades.

La ruptura del concepto unívoco de identidad y la consideración de que estas son múltiples y diferenciadas, nos ayuda a entender mejor fenómenos tan actuales como los de las identidades mixtas o identidades sincréticas, híbridas, heterogéneas, presentes en un mundo marcado por la globalización y la acción de los medios masivos de información que planetarizan ciertas visiones culturales; o por los procesos de migraciones internacionales masivas operados como consecuencia de las crisis estructurales que enfrentan los países emisores como es el caso del Ecuador.

Estos procesos han obligado a que los individuos y los grupos que pertenecen a horizontes culturales diferentes a los de los países receptores tengan que ir construyendo, a partir de sus especificidades y diferencias, nuevas formas de adscripción

y pertenencia que han dado como resultado procesos de mixtura, hibridación, heterogeneidad, bricolaje y reinterpretación sincrética cultural e identitaria que funcionan como mecanismos adaptativos para enfrentar nuevas situaciones relacionales que están generalmente marcadas por evidentes asimetrías sociales, por la segregación, la discriminación y el conflicto.

Entender el carácter multidimensional de las identidades, que son múltiples y diferenciadas, nos permite mostrar la falsedad de una supuesta “identidad nacional” que desde una visión claramente esencialista y homogeneizante han instrumentalizado ideológicamente los sectores dominantes. La identidad nacional es una entelequia, una falacia construida por el poder, puesto que la nación nace como una categoría homogeneizante que siempre pretendió anular la diversidad y la diferencia, para lo cual construyó símbolos y discursos uniformadores. No existe por ello identidad nacional, sino identidades que el poder las ha querido ver como identidades “clandestinas” y que hoy están luchando por su derecho a ser reconocidas, valoradas y respetadas en su diversidad y diferencia.

El concepto de multidimensionalidad y fragmentación nos resulta útil, como lo advierte Consuelo Fernández-Salvador,²³ para entender el carácter multidimensional y fragmentado de la cultura, para afirmar que así como no hay “identidad nacional” tampoco existe una “cultura nacional”, como nos quiere hacer creer la no-

ción hegemónica dominante. La noción de cultura nacional niega la existencia de nuestras realidades como sociedades pluriculturales, con identidades propias y diferenciadas. Es importante considerar que la cultura tampoco puede definirse solo por lo étnico, su naturaleza plural y diversa implica considerar las interacciones y construcciones de múltiples y diversos procesos y actores que la hacen posible.

El concepto de identidad nacional, de cultura nacional, así como el del estado nacional están en profunda crisis por las propias contradicciones que se expresan en el proceso de globalización, dentro del cual los estados nacionales han perdido aceleradamente su autonomía y su soberanía al someterse a las reglas que impone la economía transnacional, que los obliga a la adopción de modelos económicos que nada tienen que ver con los intereses nacionales. La paradoja está en el hecho de que aquellos que defienden los estados nacionales y la supuesta identidad nacional, para poder estar hoy en la modernidad y la globalización, solo lo pueden hacer a costa de dejar de ser nacionales, de perder su soberanía y funcionar acorde a las determinaciones de los consorcios transnacionales que ordenan y regulan el funcionamiento de la economía mundial.

Esta visión de la identidad nacional construida por el poder resulta una falacia. No negamos que el sabernos parte de una nación, de un país, construye un sentimiento de pertenencia, pero que no necesariamente debe homogeneizarnos; por

ello, antes que hablar de identidad nacional debemos hablar de identidades diversas, múltiples y diferenciadas, que se encuentran, dialogan, negocian y se confrontan al interior de una nación plural.

Funciones de la identidad

Entre las funciones básicas de la identidad podemos encontrar, según Rivera, las siguientes:²⁴

Función Locativa. Permite a los sujetos sociales encontrar su orientación y ubicación con relación a su adscripción y pertenencia social. La identidad nos ayuda a ser y decir lo que somos, a no ser iguales, a conservar la distancia del “nosotros” frente a los “otros”; a mantenernos en los límites de esas fronteras simbólicas que marcan los territorios de nuestras pertenencias y de nuestras diferencias sociales.

Función selectiva. La identidad selecciona, de acuerdo a los valores que le son inherentes, el sistema de preferencias de los actores sociales, por tanto sus opciones prácticas en la cotidianidad van acordes a la pertenencia a la que se adscriben; por eso cada actor social actúa “de acuerdo a lo que es y a donde pertenece”.

Función integrativa. Implica integrar las experiencias del pasado con las del presente en una memoria colectiva compartida, hacer funcional todo el acumulado social de la existencia de un pueblo que le ha permitido llegar a ser lo que es. Esto le ayuda a no fragmentar la identidad en el

tiempo y a reconocerse y afirmarse en cada hecho de su pasado.

Tipos de identidades

Identidades individuales

Hacen referencia a las características propias, individuales y subjetivas que constituyen el “yo soy”. Corresponden al ámbito de la mismidad. Por su génesis son también sociales,²⁵ pues son resultante de la interacción o combinación en un mismo individuo, de múltiples lazos de adscripciones, pertenencias, referencias y lealtades que lo llevan a sentirse “parte de” un colectivo más amplio como la familia, una red de parentesco, una etnia, una región, una iglesia, un club deportivo, una pandilla, un partido político, un grupo profesional, etc.

En consideración de que las identidades son múltiples y diferenciadas, podemos decir que toda identidad individual es pluridimensional; la mayor parte de atributos diacríticos que se asignan a las identidades individuales como rasgos propios de su subjetividad, se construyen en relaciones de pertenencia y referencia a colectivos sociales en los que desarrollan su praxis cotidiana.

Identidades sociales o colectivas

Entre las identidades sociales se pueden distinguir las *Identidades internas*, que son asumidas por los propios grupos y

permiten decir “nosotros somos”. Las *identidades externas* son las que le imputan al grupo, sea este de clase, étnica, nacional, profesional, etc. por otros grupos a los que se dicen “ellos son”. Vale señalar que los procesos de construcción de identidades tanto externas como internas no se hallan desvinculados.

Las identidades sociales son el resultado de la identificación de una pluralidad y diversidad de individuos con un colectivo social que los unifica a través de la mediación de distintos símbolos y ritualidades que al ser compartidos generan un fuerte sentido de pertenencia por sabernos parte de un colectivo unido en una comunidad de sentido. La identidad social se caracteriza por el conjunto de pertenencias que permiten a los individuos ubicarse en el sistema social y a su vez ser ubicados por otros. Pertenencias que pueden ser múltiples: de género, clase, generación, posición económica o política, etc., que son las que van constituyendo el “nosotros”.²⁶

Pero esto implica una identificación contrastiva por la que los miembros de un grupo -el “nosotros”- no solo se diferencia y distingue con relación a los “otros”, sino que en su interior se vuelven equivalentes e iguales entre sí, pero excluyendo a los que no lo son. Toda identidad colectiva se construye en una dialéctica relacional, pero contrastiva entre la inclusión y la exclusión de lo diferente, entre lo propio y lo ajeno.

Tipos de identidades colectivas

Podemos encontrar, siguiendo a Rivera,²⁷ aquellos grupos que son el resultado de interacciones que generan identificaciones por adscripción y pertenencia y un profundo sentido de lealtad simbólica, que generalmente opera en espacios colectivos más pequeños, inmediatos y cotidianos como los grupos familiares, los comunitarios, de vecindad, los grupos de pandillas, etc.

Encontramos las grandes *comunidades imaginadas e imaginarias* que actúan cargadas de cierto carácter trascendente como cuerpos místicos invisibles y anónimos que se visibilizan a través de construcciones simbólicas y de instancias de representación institucional, como es el caso de las comunidades religiosas, la nación, etc. En este tipo de identidades colectivas, que señala la relación subjetiva con grandes comunidades imaginarias, la identificación se construye por proyección o referencia.

Notas

- | | | | |
|----|----------------------------|----|---|
| 1 | Cuche: 107 | 15 | Cuche: 112 |
| 2 | Rivera. 1996: 1 | 16 | Endara: 8 |
| 3 | Cuche: Ibid. | 17 | Lourdes Endara: conversación personal. |
| 4 | Cuche: 108 | 18 | Endara: Ibid. |
| 5 | Cit en Zubiria: 163 | 19 | Cuche: 108 |
| 6 | Cuche: 109 | 20 | Rivera: Ibid. |
| 7 | Rosaldo. 2000: 23 | 21 | Koonings y Silva. 1999: 5 |
| 8 | Cuche: 110 | 22 | Cuche: 119 |
| 9 | Cuche: Ibid. | 23 | Consuelo Fernández-Salvador, conversación personal. |
| 10 | Cuche: Ibid. | 24 | Rivera: Ibid. |
| 11 | Cuche: Ibid. / Rivera: 2 | 25 | Rivera: 4 |
| 12 | Rivera: Ibid. | 26 | Rivera: Ibid. |
| 13 | Cuche: 111 / Rivera: Ibid. | 27 | Rivera: Ibid. |
| 14 | Endara. 1996: 15 | | |

Es una de las formas de las identidades sociales más importantes, por lo que amerita que nos detengamos para hacer una aproximación a su análisis.

Etnia viene del griego *ethnós* que significa pueblo. Étnico procede en cambio del latín *ethnicus* que hace referencia a la pertenencia a una comunidad específica: nación, pueblo, etnia, cultura, etc. Inicialmente en el siglo XIX la categoría de etnicidad hacía referencia solo a la pertenencia racial, lo que llevó a confundir los conceptos de etnia y raza. En los Estados Unidos se le da un uso políticamente más táctico para referirse a los grupos raciales menores de inmigrantes (griegos, italianos, judíos, árabes, etc.), pues se consideraba que lo racial abarcaba un campo, una variedad amplia de realidades sociales dentro de las cuales estaba lo étnico. Otro equívoco generalizado era asociar lo étnico a lo *folk* para referirse a una particular forma de vestido, comida, música, artesanía, etc.; con lo que se construía una visión exotizante de la etnicidad.

Es a raíz de la década del setenta y posteriores que la categoría de etnicidad va ganando estatuto propio desde la perspectiva epistemológica. Los aportes de Barth sobre *Los grupos étnicos y sus fronteras* abrirán un nuevo debate al respecto. La etnicidad gana su propio estatuto socio polí-

tico como consecuencia de los procesos de descolonización y lucha de resistencia e insurgencia de las llamadas “minorías étnicas” y las diversidades sociales en el mundo occidental capitalista. Esto ha hecho de la etnicidad uno de los temas políticos centrales del mundo contemporáneo.¹

La etnicidad se refiere a una de las formas de identificación social que se establece y se expresa, primero, con relación con uno mismo, luego para la relación y negociación de su identidad con los otros diferentes² a través de formas de pertenencia y diferencia construidas sobre la base de diversos rasgos y características que dependen del enfoque con el que es analizada.

Siguiendo a Malguesini y Giménez,³ la etnicidad es analizada desde tres enfoques:

Para los *primordialistas*, la identidad étnica está basada en los vínculos profundos y primordiales que un individuo tiene con su cultura. Ven la etnicidad como un fenómeno primordialmente biológico y que está determinado por factores genéticos y geográficos, lo que implicaría que la etnicidad es un organismo biosocial, una suerte de selección natural, un impulso primario instintivo que lleva a un individuo a sentirse genéticamente adscrito al grupo social del cual desciende.

La etnicidad se sustenta en el principio de unidad de sangre y tierra; su *ethos* está constituido por la participación en una misma sociedad que habla la misma lengua, que nació en un mismo territorio, que tiene un origen común y relaciones de parentesco comunes, que se caracteriza por practicar las mismas costumbres y creencias y tener un similar estilo de vida que debe ser conservado y santificado por la tradición. Factores estos que determinan que un grupo étnico sea diferente de otros.

El enfoque *instrumentalista o circunstancialista* sostiene que la identidad étnica es el producto de la utilización estratégica de los bagajes culturales con objetivos de tipo político y económico. La etnogénesis de la etnicidad la busca en las dinámicas de interacción de grupos socioculturalmente diferenciados, prestando atención a los contextos en que se producen las diversas interacciones interétnicas.

La etnicidad no es algo dado, estático, sino algo dinámico, una realidad observable en la acción social. Para los instrumentalistas, la etnicidad es empleada como un instrumento para la acción política, utilizada por los líderes para la consecución de sus fines. La etnicidad es creada en la dinámica de la lucha de las elites políticas para ganar ventajas y poder, para recuperar el orgullo étnico perdido. Es justamente por ese carácter instrumental elitista que esta visión es severamente criticada; además porque no ve las dinámicas de los conflictos, ni contempla la cuestión del poder

que atraviesa todas las interrelaciones sociales y, peor aún, está muy lejos de hacer propuestas para su impugnación y superación.

El *enfoque constructivista*, como veíamos en el análisis de la identidad, sostiene que la etnicidad se construye en contextos y situaciones históricosociales concretas. Las adscripciones o pertenencias que la etnicidad construye no se basan únicamente en la posesión de ciertos elementos culturales comunes, sino en la manipulación de identidades y en su carácter situacional. Son esas situaciones sociales las que determinan las diferencias, la construcción de fronteras étnicas que son el resultado no del aislamiento sino de continuas interacciones sociales que se caracterizan por la inclusión y la exclusión. Esto hace de la etnicidad un eje estructurante de la acción social y un instrumento para la acción política.

El proceso de insurgencia de las diversidades sociales ha puesto en la discusión la noción de la *etnicidad como estrategia*,⁴ es decir como una construcción resultante de la selección y acción sociopolítica consciente que determinados actores sociales llevan adelante para llegar a la materialización de sus objetivos sociales y políticos. Quienes sostienen esta perspectiva reafirman el carácter construido de la etnicidad, pero además, hacen del conflicto el eje central de análisis. Consideran que el proceso de construcción y transformación de la etnicidad solo puede ser posible en el escenario de relaciones sociales marcadas

por el conflicto y en procesos sociohistóricos concretos. Las características étnicas son el resultado de la diversidad de prácticas sociales, culturales y simbólicas que buscan construir en una comunidad el sentido de autenticidad que le permita reafirmarse en el orgullo de su pertenencia; pero a su vez construir un sentido de diferencia. La etnicidad cumple una función estratégica en situaciones de conflictividad social.⁵

Con relación a los elementos o variables que constituyen la construcción étnica, sostienen que no es solo la cultura la única que la configura, por tanto la diferenciación cultural no puede ser leída como diferenciación étnica. En la construcción de la etnicidad cumplen papel vital todas aquellas diferencias adscritas o adquiridas que son demostrables entre distintos grupos o individuos que se pueden referir a las características somáticas adscritas, o aquellas características adquiridas como la identificación con una colectividad social, la pertenencia a un sector económico, los comunes antecedentes históricos, saber que existe un pasado compartido, el saberse parte de un mismo territorio, hablar la misma lengua, poseer un *ethos* o valores éticos, creencias religiosas comunes,⁶ así como compartir y vivir en la cotidianidad. Procesos de interacción simbólica que construyen los sentidos de su ser y estar en el mundo y la vida.

Ver la etnicidad como estrategia implica, desde nuestro punto de vista, todas aquellas acciones sociales, materiales y simbólicas que hacen de la etnicidad no

solo un instrumento de cambio cultural, de protesta o resistencia social, como sostienen Koonings y Silva, sino que al igual que la cultura, la diversidad y la diferencia, la etnicidad, es un instrumento insurgente para la impugnación y superación del poder. Esto plantea la necesidad de empezar a considerar en los análisis el profundo carácter contrahegemónico y la dimensión política que tiene la etnicidad.

Identidades sociales no étnicas

A más de las anteriormente analizadas, existen un sinnúmero de identidades sociales que son múltiples y diferenciadas, entre las que podemos encontrar, estas otras:

Identidades regionales. Construyen su identificación, por su pertenencia y adscripción, a una región determinada; así podemos decir: “somos costeños, serranos, amazónicos o insulares”.

Identidades de género. Se refieren a aquellas que señalan nuestra pertenencia y diferencia en torno a las construcciones socio culturales que se han hecho de lo femenino y lo masculino.

Además podemos encontrar identidades de clase / identidades laborales / identidades políticas / identidades religiosas / identidades profesionales / identidades lúdicas, etc.

Usos de la identidad social

Como las identidades son parte de nuestro ser cotidiano, sus implicaciones

rebasan lo cultural, pues son de orden sociopolítico. En este sentido, la identidad permite a quienes hacen uso de ella:⁷ Fortalecer la cohesión social; sirven como aglutinadores de un grupo para dotarlo de una visión colectiva compartida.

Pueden ser fuente de intolerancia y conflicto, pueden generar expresiones de discriminación, etnocentrismo, racismo y heterofobia. Un claro ejemplo de esto lo evidencian los conflictos de Yugoslavia, Chechenia, Ruanda, entre Palestina e Israel, que han llegado a transformarse en conflictos extremos, marcados por la violencia, la destrucción y la muerte, que resultan de difícil manejo.

Pueden ser manipuladas por las fuerzas hegemónicas y el poder, como ocurrió en las pasadas guerras que vivió nuestro país: la guerra fue instrumentalizada para la imposición de medidas que favorecían la implementación del modelo neoliberal.

Otro claro ejemplo de manipulación identitaria es el uso que se hace del regionalismo por parte de la oligarquía costeña, que manipula el sentido de pertenencia regional para sus proyectos hegemónicos. La manipulación de la identidad es el reflejo de procesos de manipulación y usurpación simbólica por parte de quienes detentan el poder, a fin de lograr la reproducción y legitimación del mismo.

Tienen una dimensión política, pues son armas de lucha contrahegemónica, contra el poder; sirven para liberarse de las situaciones de dominación, lo que su

defensa es hoy el eje de las propuestas sociopolíticas de las diversidades sociales.

Identidad, diversidad y diferencia, son instrumentos insurgentes que ayudan a enfrentar el colonialismo cultural externo e interno y los proyectos globalizadores homogeneizantes, frente a los cuales nuestra única esperanza es saber que somos distintos, que poseemos culturas diversas e identidades propias y diferenciadas.

La etnicidad reconstruida

La expansión de la globalización que vivimos ha generado el resurgimiento de diversos fenómenos sociales como el turismo, en torno al cual, han surgido nuevos procesos en el campo de las identidades, como los de “eticidad reconstruida”. Empleamos el concepto de etnicidad reconstruida para referirnos a las identidades étnicas que han surgido como respuesta a las demandas del mercado turístico, en situaciones marcadas por la globalización y la dependencia. La etnicidad reconstruida nos permite entender los procesos de readaptación de los individuos, las sociedades y sus construcciones culturales, con relación al “otro”, al espectador, al consumidor, al turista.

El turismo como nueva realidad, como alternativa de subsistencia, obliga a los grupos étnicos a entrar en un proceso de readaptación cultural, para lo cual, se ven obligados a crear un nuevo realismo interétnico para un tipo diferente de interacción con los otros. En esas interacciones los contenidos simbólicos de su cultura

son transmitidos, “ofertados” al turista, pero sin que eso implique la pérdida de su identidad.

El mejor ejemplo del proceso de etnicidad reconstruida lo ofrecen los pintores indígenas de Tigua. Ellos ofertan a los turistas la forma cómo ven la realidad de su mundo y de su vida cotidiana. Las pinturas de Tigua, con las que los indígenas dan luz y color a la memoria, han hecho posible que éstos no solo mejoren su situación económica sino que, además, en esa articulación con el mercado, puedan reafirmar y revitalizar su identidad y su cultura.

Este nuevo proceso de readaptación cultural y de interacción que provoca el turismo, pone en juego una situación de confrontación de identidades, un juego en el que se dan adscripciones, negaciones, identificaciones y negociaciones interétnicas

Este proceso de construcción del “otro”, reafirma su sentido de pertenencia, así como el de diferencia, el sentirse distinto y contribuir a la revalorización de la cultura, que se reafirma por la valoración que los turistas hacen de sus producciones culturales.

La influencia del turismo y el ensanchamiento del mercado ha provocado una brusca transformación de los valores culturales tradicionales, frente a los que algunas comunidades han desarrollado una gran capacidad para readaptarse a los cambios. Quienes en ese proceso no han perdido su identidad y su cultura, han

construido procesos de *etnicidad reconstruida*. En caso contrario se producen procesos a los que podríamos llamar de *etnicidad desconstruida*, que implican la pérdida de la cultura e identidad propias y la influencia e imposición de la cultura ajena, como ha ocurrido con algunas comunidades que han empezado a producir una “cultura de aeropuerto”, es decir aquella producción que responde solo a la demanda del mercado turístico globalizado en desmedro de los propios valores culturales e identitarios.

La etnicidad reconstruida posibilita que el encuentro que se produce con los “otros” no desestructure su identidad, sino que, por el contrario, se convierta en una oportunidad para su revitalización, para el fortalecimiento de la cultura propia y para contrarrestar las influencias de la cultura ajena. La eficacia simbólica y social que puede tener el proceso de etnicidad reconstruida va a depender del nivel de madurez y vitalidad de la conciencia y de la memoria colectiva, o del *habitus* al decir de Bourdieu. Una sociedad que tenga una memoria, un *habitus* fortalecido y revitalizado, estará en mejores condiciones de responder a la dialéctica de las nuevas situaciones sociohistóricas, de articularse a la globalización y al mercado, haciendo de éstos oportunidades para su mejoramiento económico, pero, sobre todo, para el fortalecimiento y revitalización de su cultura e identidad y de sus proyectos de futuro.

Notas

- 1 Malguesini y Giménez. 1997: 85
- 2 Consuelo Fernández-Salvador, conversación personal.
- 3 Malguesini y Giménez: Ibid.
- 4 Para ampliar los referentes sobre este enfoque, sugerimos los textos de Michiel Baud / Kees Koonings. Et. al. *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Abya-Yala. Quito. 1996. También de Kees Koonings y Patricio Silva. *Construcciones étnicas y dinámica socio cultural en América Latina*. Abya-Yala. Quito. 1999.
- 5 Koonings y Silva: 5
- 6 Baud y Koonings Et. Al. 1996: 15
- 7 Litle. 1992: 35

Identidad y poder

Una cuestión que a veces no se considera cuando se habla de identidad, pero que está directamente relacionada a su proceso de construcción, es la cuestión del poder. Una identidad se construye no solo en una relación dialógica armoniosa y alejada del conflicto, sino que la identidad es un escenario de confrontación en el que está implícita la cuestión del poder. Se entiende el poder como la capacidad de provocar efectos intencionales sobre los seres, las cosas y los acontecimientos, para lograr el control de los recursos, de los bienes materiales y simbólicos escasos. “A” tiene capacidad de influir sobre “B” en la medida en que posee los recursos que el otro carece.

El problema del poder se sitúa a todo nivel de la vida humana, por lo tanto es un problema político que se expresa con fuerza en la construcción de identidades. Si la identidad solo se construye en la alteridad, en la confrontación con el “otro”, es importante ver que esa confrontación tiene una cara política, pues todo proceso de construcción de la identidad es un territorio en donde se expresan luchas sociales, luchas de sentido en las que inevitablemente se hace presente la cuestión del poder.¹

Esto se evidencia en la actitud valorativa que puedo tener frente al otro: lo veo como igual o como inferior a mí, me identifico con él y con los valores que representa; o por el contrario, busco la asimilación o imposición en el otro de mi propia imagen y valores; reconozco o ignoro la identidad del otro, la respeto en su especificidad y diferencia o, por el contrario, busco su desestructuración.

Se evidencia la cuestión del poder cuando la búsqueda por ser nosotros mismos choca con los obstáculos de una estructura dominante que pretende una sociedad homogénea, que no respeta la diversidad, la pluralidad ni las diferencias, que no reconoce la existencia del “otro” sino en su condición de dominación e inferioridad y busca, por tanto, su asimilación o liquidación.

La identidad como construcción simbólica del mundo social es construida en un determinado proceso de la historia, y ahí se van a expresar las conflictividades, las luchas de sentido en las que se confrontan diferentes formas de representaciones sobre nosotros y sobre los otros, que están marcadas igualmente por relaciones de poder, que operan acorde a las posiciones de fuerza material o simbólica que, en las interacciones sociales, se establecen frente a los otros. De esto depende-

rán las representaciones que podamos hacer con relación a nosotros mismos o la forma cómo somos percibidos por los otros. Así, vemos que en situaciones de dominación, la heteroidentidad o la identidad externa que nos atribuyen los otros, está marcada por la discriminación y la exclusión, lo que tendrá un impacto profundo en las representaciones que construimos sobre nosotros, o sea, en nuestra autoidentidad o mismidad.

En las negociaciones identitarias, en las que se expresan relaciones asimétricas, se evidencia que no siempre la relación entre grupos o comunidades diferentes están marcadas por relaciones simétricas. Por el contrario, no todos los grupos tienen el mismo poder de identificación, pues este depende del nivel de relaciones sociales que establecen entre sí; no todos tienen la misma fuerza simbólica para autodefinirse y definir a los otros, sino, como señala Bourdieu,² sólo los grupos que disponen de mayor poder están en capacidad de imponer a los demás la imagen sobre ellos mismos y la que ellos construyen sobre los otros. Las definiciones identitarias van a operar como instrumentos clasificatorios que determinarán o impondrán el lugar que cada grupo ocupa dentro del sistema de estratificación dominante.

Una expresión de esta realidad es el proceso de etnización que los sectores dominantes construyen con relación a los grupos que consideran “marginales”, a quienes se les atribuye el carácter de “étnicos”. En esa categoría entran sólo aquellos grupos que los amos del poder han clasifi-

cado previamente como tales.³ En el caso del Ecuador, cuando se habla de la estructura étnica del país solo se piensa en los indios, los negros o los marginales, pues para el poder los “étnicos son los otros”, ya que ellos están por encima de toda clasificación, pero además por encima de los clasificados.

Por eso encontramos que en situaciones de dominación pueden darse expresiones de *identidad negativa*, que van a conducir a un grupo o a algunos de sus miembros a sentir vergüenza, desprecio y negación de sí mismos, como consecuencia de la interiorización de la imagen empobrecida que los otros les atribuyen, lo que provoca la eliminación o el ocultamiento de los rasgos diacríticos o diferenciadores que forman parte de su identidad cultural. Esto explica el por qué en muchos de los casos se deja de hablar la lengua materna, de usar la vestimenta tradicional, y se procura mimetizarse, actuar acorde a las normas de la cultura hegemónica para evitar la presión social y la vergüenza de “ser” lo que son, pues por eso se los excluye y discrimina.

La identidad debe ser entendida, desde una dimensión política, como una poderosa arma, como un instrumento insurgente contra el poder; se convierte en estrategia para la acción social, es decir: un producto de la elección consciente de un grupo para alcanzar los objetivos que se propone. La identidad, como estrategia, permite ver las respuestas desde los actores societales y su capacidad de provocar efectos sociales mediante sus acciones y la

reflexión sobre las mismas. Los procesos de etnicidad reconstruida frente a las nuevas situaciones sociohistóricas; el proceso de reinención de la tradición por el que costumbres, aparentemente seculares, adquieren una contemporaneidad política; o cómo a los hechos contemporáneos se los carga, estratégicamente, de ancestralidad, son expresiones de la función política de la identidad y de cómo esta opera como estrategia consciente para orientar la lucha social.

Un claro ejemplo de cómo la identidad se construye como estrategia para la lucha política, es el proceso que vienen llevando adelante las nacionalidades indias y los pueblos negros que han avanzado desde una concepción de “eticidad en sí” y de “eticidad para sí”, al de “nación en sí” y “nación para sí”, que ha determinado su autoconstitución como nacionalidades y pueblos diferentes. Esta distinción entre “nación en sí” y “nación para sí”, es clave para comprender la dimensión política que tiene la identidad como estrategia.

La “nación en sí” la constituye una comunidad de sujetos sociales que comparten una serie de rasgos socioculturales comunes como lengua, costumbres, creencias, normas, valores, religión; es decir un *ethos* compartido, además de símbolos, formas de organización, se asientan en un mismo espacio territorial y poseen un patrimonio histórico común; rasgos que les permite adscribir, autoidentificarse, auto-reconocer y ser reconocidos por otros en su especificidad. La cuestión se vuelve compleja cuando para algunos estos ele-

mentos equivalen a las características que se consideran cuando se habla de un grupo étnico. La etnia en consecuencia sería una “nación en sí”, pues posee los elementos objetivos de una nación.

La “nación para sí” es aquella que, además de poseer las condiciones objetivas antes señaladas, expresa la decisión, la voluntad consciente, política e ideológica de sus miembros, que los lleva a autoreconocer como tales, lo que la convierte en una “comunidad imaginada” (Anderson), o en una “comunidad de destino” (Borjov), que deja de pensar en sí misma y lucha por construir un proyecto histórico para el conjunto de la sociedad. Una “nación para sí” expresa su conciencia, su voluntad política de autoreconocer, pero sobre todo de autodeterminarse de acuerdo a sus especificidades y al acumulado social que da razón a su existencia, la que ha sabido construir, preservar y revitalizar en su proceso histórico.⁴

Por ello que el concepto de nacionalidad debe mirárselo desde dimensiones políticas; surge como propuesta de los propios actores que se autodefinen como nacionalidades. La diferencia entre etnia o “nación en sí” y nacionalidad o “etnia para sí” está en que las dos hacen referencia a proyectos sociopolíticos diferentes. La etnia plantea una propuesta que reivindica el derecho a recuperar la identidad histórica y cultural como base para la unidad de pueblos diversos. La nacionalidad adquiere una diferencia política cualitativamente distinta, pues propugna un proyecto de dimensión histórica que rebasa las

reivindicaciones locales o regionales, puesto que interpela al conjunto de la sociedad, sus estructuras, a los conceptos mismos del Estado-nación, la democracia, la participación, trasformándola no en una demanda local sino en una cuestión nacional; pero además cuestiona el modelo civilizatorio dominante, para plantearse la propuesta de un nuevo orden de humanidad, de un nuevo orden civilizatorio, sustentado en el respeto a la diversidad, la pluralidad y la diferencia.

Otra diferencia importante tiene relación con la voluntad subjetiva, con la conciencia ideológica y política de los actores sociales que están llevando adelante esta propuesta,⁵ lo que tiene que ver con el tipo de sujeto que se construye. Dentro de la lucha étnica se queda al nivel de sujetos sociales, mientras que el autoreconocerse como nacionalidad y plantear un proyecto de Estado plurinacional requiere de sujetos políticos e históricos que rebasen el nivel de la necesidad y la demanda, y se planteen un proyecto histórico y civilizatorio diferente.

En cuanto al concepto de “pueblo” con el que se autodefinen los negros, este debe ser analizado dentro de su significación política. Pueblo, parecería ser que se refiere a una forma de autodefinición política que busca diferenciarse del concepto de nacionalidad levantado por los indios. El

concepto de pueblo, teniendo los mismos atributos y características del de nación o nacionalidad, es reivindicado por los negros como un concepto de diferenciación étnica, cultural, pero sobre todo político.

Pueblo también se refiere a una forma de adscripción de un conjunto de sujetos que forman parte de una nacionalidad, pero que conservan ciertos elementos de una identidad cultural y étnica diferenciada, es el caso de los otavalos que se diferencian de los salasacas o de los saraguros a pesar de pertenecer todos ellos a la nacionalidad *quichua* de la sierra; pero siendo quichuas ocupan espacios territoriales diferentes, mantienen tradiciones políticas organizativas, prácticas económicas sociales y culturales que, teniendo una raíz común, tienen especificidades propias.

Finalmente debemos aclarar que estas reflexiones no son sino simples aproximaciones a los conceptos de nacionalidad y pueblo, que requieren, evidentemente, de una mayor profundización analítica. Es conveniente no olvidar que, como se trata de una cuestión cuya importancia es política, resulta imprescindible conocer cuáles son los argumentos que sustentan los actores, en este caso indios y negros, para caracterizarse y autodefinirse como nacionalidades y pueblos con identidades propias y diferenciadas.

Notas

- | | | | |
|---|-----------------------|---|------------------|
| 1 | Guerrero. 1993; 35 | 4 | Ramón.1993: 7-12 |
| 2 | Cit en Cuche: 113-114 | 5 | Ramón: Ibid. |
| 3 | Cuche: Ibid. | | |

Antes que hacer una revisión de lo que se ha discutido a lo largo de este trabajo, lo que vamos a señalar son algunas cuestiones que nos parecen fundamentales en una estrategia conceptual de la cultura.

Estamos viviendo el tiempo histórico de la antropología o el tiempo antropológico de la historia. Como nunca antes la antropología encuentra en este momento histórico condiciones para poder superar la mirada exótica, que la construyó como ciencia del otro, de lo primitivo, solo para el estudio de “tribus” de indios y marginales, o de las sociedades no occidentales, para mostrarse en plena contemporaneidad como ciencia de la mismidad y de la otredad, es decir: como ciencia de la alteridad, la diversidad y la diferencia.

Ante la profunda crisis de sentido que atraviesa la humanidad, parecería ser que el verdadero sentido del sentido de la antropología es contribuir a la construcción de nuevos sentidos de la existencia para la humanidad y la vida. La antropología por tanto es la ciencia del sentido.

La antropología tiene condiciones históricas nuevas para superar la razón colonial que históricamente la atravesó, que la hizo instrumento útil al servicio del poder y la dominación. Hoy puede ser un instrumento que contribuya a la liberación del

ser humano, lo que implica la necesidad de transformación de sus referentes teóricos, metodológicos y, sobre todo, de su praxis, sus metas y éticas.

La antropología encuentra, en la nueva situación histórica, escenarios diferentes sobre los que debe mostrar su contemporaneidad y su especificidad como ciencia del sentido. Hoy podemos decir que, específicamente antropológico, son los nuevos escenarios marcados por la globalización y la revolución de los *mass media* que construyen sentidos distintos de la existencia. La antropología puede contribuir a ayudarnos a entender la diversidad de sentidos que las sociedades construyen hoy para poder ser y estar en el cosmos, el mundo y la vida.

El cambio de mirada de la antropología no se debe únicamente al esfuerzo de los antropólogos(as), sino a la existencia de un proceso de insurgencia de las diversidades sociales, de sus antiguos objetos de estudio constituidos hoy como sujetos políticos e históricos. Proceso que ha puesto en cuestionamiento y crisis las formulaciones teóricas, metodológicas, éticas y políticas de las ciencias sociales en general y de la antropología en particular.

Dado el carácter polisémico de la cultura no podemos construir un concepto

unívoco de ella, sino que se hace necesaria la construcción de una estrategia conceptual de la cultura, pero desde la perspectiva de los propios actores constructores de cultura y desde sus proyectos históricos.

Hay que superar las perspectivas cognitivas, universalistas, funcionalistas, folklóricas e instrumentales de la cultura para entenderla desde las nuevas dinámicas sociohistóricas, de ahí la necesidad de analizarla desde su perspectiva contrahegemónica, desde su historicidad, verla como una construcción dialéctica y no olvidar la función política que la cultura ha tenido y tiene a lo largo de la historia.

La cultura ya no puede seguir siendo mirada solo desde las dimensiones de sus manifestaciones, es necesario un enfoque sistémico que la vea desde el nivel de las representaciones simbólicas que son las que van construyendo el acumulado social de la existencia de un pueblo que se expresa en la memoria colectiva.

Hay que terminar con la visión del trabajo de rescate cultural por su carga ideologizada y propugnar trabajar en la perspectiva de la revitalización de las culturas desde las dimensiones profundas de sentido que estas construyen.

Hay que incorporar en el análisis de la cultura la consideración de la diversidad, la pluralidad, la alteridad y la diferencia. La cultura es un acto supremo de alteridad que solo encuentra sentido con los otros y en los otros.

La diversidad muestra su enorme riqueza, rompe con las visiones homogeneizantes y permite entender la dialéctica de las culturas y las sociedades como respuesta a la dialéctica de la propia vida.

Es importante hacer una lectura crítica sobre la identidad, romper con las visiones esencialistas y empezar a verla como un proceso en construcción continua, sujeto a una constante historicidad y al conflicto.

Es fundamental empezar a discutir que el problema actual no es tanto de identidad. El problema fundamental que enfrentan hoy las sociedades es la cuestión de la alteridad, nuestra incapacidad de poder encontrarnos, valorar, respetar y tolerar la “insoportable diferencia del otro”. La antropología puede contribuir a devolver el sentido de alteridad propio de la vida social; aportar a un diálogo de saberes que abra espacios de encuentro, de convivencia pacífica entre las diversidades y diferencias, en sociedades como las actuales profundamente fracturadas en la alteridad.

Debemos construirnos una visión diferente de la alteridad que no se reduzca únicamente a una alteridad antropocéntrica, es decir, creer que “los otros” solo son los humanos. Es necesario una alteridad cósmica que vea que los “otros”, de los que depende nuestra existencia, son todos los seres vivos, todo lo que existe y que forma parte del cosmos, la naturaleza y la sociedad que hacen posible que se teja la sagrada trama de la vida.

Ante la falta de sentido que actualmente enfrenta la humanidad, la antropología puede contribuir a la construcción de un nuevo sentido de la vida, a pensar en un nuevo modelo civilizatorio abierto a la diversidad, a la alteridad y a la diferencia para que podamos ser capaces de construir sociedades interculturales, sustentadas en el respeto y tolerancia de dicha diversidad y diferencia.

Ahora está claro que son los diversos universos de la propia vida los escenarios que tiene la antropología para sus elabo-

raciones teóricas, metodológicas, pero sobre todo, para su praxis. Hoy como nunca antes, tenemos la posibilidad de construir y trabajar en una antropología comprometida con la vida, que no se limite solo a estudiarla y conocerla, sino que aporte, fundamentalmente, a su transformación. Una antropología que contribuya a la construcción de sociedades interculturales, de una nueva civilización, de una nueva humanidad; que se sustente en la fuerza insurgente del amor, los sueños, la alegría, la esperanza y la ternura.

Ya hace muchas lunas, en los principios de un tiempo que está más allá de la palabra y la memoria, cuando la luz empezaba a bañar la tierra y el agua a nutrirla de vida; los dioses para evitar que los seres humanos transiten los caminos del mundo en la oscuridad; decidieron que debían pintar esta que sería su morada, con los colores y la transparencia de la luz.

Enviaron enseguida a miles de pájaros cantores para que recogieran en sus pequeños picos, las cristalinas gotas de agua de los ríos, las lagunas y las fuentes, para que les trajeran la alegre risa de las cascadas y los riachuelos y el poder y la profundidad transparente de mares y océanos; les ordenaron que subieran a lo más alto del cielo y dejaran caer las gotas del néctar de la vida para que fecunden el vientre de la tierra. Al deslizarse el agua por el infinito, se iba abrazando en alegre danza con la mágica luz del padre sol que empezó a descomponerse en el horizonte en bellísimas partículas de luz; dibujando un her-

moso arco de colores que desde entonces, hizo más luminoso el universo.

Así nació el arco iris; conjunción de la diversidad, del color y de la luz, diciéndonos que esta es la muestra más hermosa de la unidad de lo diverso. Allí, en el arco iris, están los diferentes colores de la luz, todos hablándonos con luminosidad y armonías propias; distintos pero juntos, unidos en la diferencia; enseñándonos que allí, en la unidad de la luz pueden brillar colores diferentes, pero sin que nadie busque opacar el fulgor del otro, ni tampoco por ello, dejar de ser lo que cada uno es; sino por el contrario, hablándonos, que de la unión de esa luminosa diversidad depende su propia existencia y esa unidad armónica que da una mágica claridad a la tierra. El arco iris nos ayuda a entender que aun siendo distintos, es posible que sigamos brillando con luz propia, que podemos estar unidos a pesar de ser diferentes, que no hay luminosidad más profunda y más hermosa, que la unidad de la diversidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLO, Ignacio
1998 "Visión histórica". En: *Cultura: teorías y gestión*. Ediciones Unariño. Colombia.
"Identidad y diferencia". En: *Cultura: teorías y gestión*. Ediciones Unariño. Colombia
- ADAMSON, Hoebel
1993 "La Naturaleza de la Cultura". En: *Hombre, cultura y sociedad*. SHAPIRO, Harry (Compilador). Fondo de Cultura Económica. México.
- ALMEDIDA, José
1992 "Esquema para una investigación de la cultura en la sierra norte". En: *Memoria* N° 2. Marka. Quito
1999 "Identidades en el Ecuador". *Un balance antropológico*. En: *Antropología cuadernos de investigación*. N° 4. PUCE. Quito.
- AMODIO, Emanuele
1988 *Cultura I*. OREALAC / U.P.S. Quito.
1993 *Formas de la alteridad*. Abya-Yala. Quito.
- AUGE, Marc
1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Editorial Gedisa. España.
1997 *La guerra de los sueños. Ejercicios de Etnoficción*. Editorial Gedisa. España.
1998 *Las formas del olvido*. Editorial Gedisa. España.
- AZCONA, Jesús
1991 *Para comprender la antropología*. Editorial Verbo Divino. España.
- BARTHES, Roland
1994 *Mitologías, Siglo XXI*, España.
- BAUD, Michiel. / KOONINGS, Kees. Et. Al
1996 *Etnicidad como estrategia en América latina y el Caribe*. Abya-Yala. Quito.
- BEATLE, Jhon
1986 *Otras Culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la antropología social*. Fondo de Cultura Económica. México.
- BENEDICT, Ruth
1967 *El hombre y la cultura*. Editorial Sudán. Buenos Aires.
- 1993 El desarrollo de la cultura. En: *Hombre, cultura y sociedad*. SHAPIRO, Harry (Compilador). Fondo de Cultura Económica. México
- BIAGINI, Hugo
1989 "La identidad, un viejo problema visto desde el nuevo mundo". En: *Nueva Sociedad*. N° 99. Editorial Nueva Sociedad: Venezuela.
- BIFANI, Patricia
1989 "Lo propio y lo ajeno en relación palpitante". En: *Nueva Sociedad*. N° 99. Editorial Nueva Sociedad: Venezuela.
- BOAS, Franz
1964 *Cuestiones fundamentales de antropología*. Ediciones Solar Hachette. Buenos Aires
- BOCK, Philip
1985 *Introducción a la moderna antropología cultural*. Fondo de Cultura Económica. México.
- BOURDIEU, Pierre
1984 *Sociología y cultura*. Grijalbo. México.
- BROWN, Ina Corinne
1983 *Comprensión de otras culturas*. Editorial, Pax. México
- CAMPOS MARTINEZ, Luis
1974 *Nosotros somos utopía*. Ediciones Paulinas. Bogotá.
1975 *Códigos para una antropología de la liberación*. Ediciones Paulinas. Bogotá.
1987 *Lecturas del clamor humano. Antropología sin programa*. Offset-Ecuador. Quito
1980 *Utopía somos nosotros*. Editorial Don Bosco. Quito.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
1992 *Etnicidad y estructura social*. Ediciones de la Casa Chata. México.
- CASTRO, Nils
1980 *Cultura Nacional y Cultura Socialista*. Editorial Universitaria. Quito.
- CERBINO, Mauro
2000 *Culturas Juveniles. Cuerpo, música, sociabilidad, & género*. Abya-Yala. Quito.

- CERVONE, Emma. / RIVERA, Fredy
1999 *Ecuador racista: Imágenes e identidades*. FLACSO. Quito.
- COLOMBRES, Adolfo
1991 *La Hora del Bárbaro*. Ediciones El Sol. Argentina.
- CUCHE, Denis
1996 *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Ediciones nueva Visión. Argentina.
- CUETO, Juan
1982 *Mitologías de la Modernidad*, Salvat Editores, España.
- DITTMER, K.
1980 *Etnología general*. Fondo de Cultura Económica. México.
- ENDARA, Lourdes
1996 "La identidad". En: *Aportes. Notas sobre cultura, identidad, tradición y modernidad*. Publicación de la Asociación de estudiantes de la Escuela de Antropología Aplicada. U.P.S. Quito.
1999 "Ciudadanos vs. caníbales: La construcción de la identidad "mestiza". En: *Ecuador racista: Imágenes e identidades*. CERVONE, Emma / Rivera, Fredy. (Editores). FLACSO. Quito.
- ELIOT, T.S.
1984 *Notas para la definición de la cultura*. Editorial Bruguera. España.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.
1962 *Ensayos de antropología social*. Siglo XXI. Madrid.
1973 *Antropología social*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires
- ESPINA, Ángel
1994 *Manual de antropología cultural*. Abya-Yala. U. P. S. Quito.
- FIRTH, Raimond
1971 *Elementos de antropología social*. Amorrortu Editores. Buenos Aires
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
1982 *Nación y cultura*. IADAP. Quito.
1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo. México.
- GEERTZ, Clifford
1990 *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial. España.
- GODELIER, Maurice
1990 *Lo ideal y lo material*. Taurus. España.
- GOODMAN, M. E.
1972 *El individuo y la cultura*. Editorial Pax. México.
- GRAMSCI, Antonio
1984 *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Ediciones Nueva Visión. Argentina.
- GUALÁN, Manuel. / TENE, Carmen
1996 "Identidad, interculturalidad y cultura". En: *Identidad: Saraguro problemas de identidad*. Instituto de civilización Andina INKA. Cuenca.
- GUAILLAS, Manuel
1996 "La Identidad y el origen de los pueblos". En: *Identidad: Saraguro problemas de identidad*. Instituto de civilización Andina INKA. Cuenca
- GUERRERO, Patricio
1993 *El saber del mundo de los cóndores: Identidad e insurgencia de la cultura andina*. Abya-Yala. Quito
1996 "Notas para la aproximación al concepto de cultura". En: *Aportes. Notas sobre cultura, identidad, tradición y modernidad*. Publicación de la Asociación de estudiantes de la Escuela de antropología Aplicada. U.P.S. Quito.
1997 "Notas sobre cultura e identidad en la modernidad". En: *De la protesta a la propuesta*. U. P. S. Quito.
1999 "La interculturalidad solo será posible desde la insurgencia de la ternura. Notas para la aproximación a la Interculturalidad". En: *Reflexiones sobre interculturalidad*. U.P.S. Quito.
2000 "La insurgencia de los símbolos en la insurrección de las diversidades". En: *La Rebelión del Arco Iris: Documentos y análisis*. Fundación José Peralta. Quito.
- HALLPIKE, C. R.
1986 *Fundamentos del pensamiento primitivo*. Fondo de Cultura Económica. México.
- HARRIS, Marvin
1986 *Caníbales y reyes*. Salvat Editores. Madrid.
- HERSKOVITZ, Melville
1952 *El Hombre y sus obras*. Fondo de Cultura Económica. México.

- JÁCOME, Francine
1993 *Diversidad Cultural y tensión regional. América Latina y el Caribe*. INVESP. Editorial Nueva Sociedad. Venezuela.
- JOFRE, Manuel
1995 *Tentando vías: Semiótica, estudios culturales y teoría de la literatura*. Universidad Blas Cañas y Universidad Andina Simón Bolívar. Quito.
- KOTTAK, Philip
1994 *Antropología. Una exploración de la diversidad humana*. Mcgraw-Hill Editores. España.
- KOONINGS, Kees. / SILVA, Patricio
1999 *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*. Abya-Yala. Quito.
- KLOOSTERMAN, Jeanette
1997 *Identidad indígena. Entre romanticismo y realidad*. Abya-Yala. Quito.
- KLUCKHOHN, Clyde
1983 *Antropología*. Fondo de Cultura Económica. México.
- LARREA, Cristina
1997 *La cultura de los olores. Una aproximación a la antropología de los sentidos*. Biblioteca Abya-Yala N. 46. Abya-Yala. Quito.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1968 *Tristes Trópicos*. Phan. Paris.
1968 *Antropología estructural*. Eudeba. Buenos Aires.
1986 *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Siglo XXI. México.
1986 *Mirando a lo lejos*. EMECE. Buenos Aires.
- LINTON, Ralph
1982 *Estudio del hombre*. Fondo de Cultura Económica. México.
- LITTLE, Paul
1992 *Identidades sociales: Una guía básica*. En: Cántaro N° 3 diciembre, FEPP, Cuenca.
- LOTMAN, Juri
1979 *Semiótica de la cultura*. Editorial Cátedra. España.
- LUQUE, Enrique
1985 *Del conocimiento antropológico*. Siglo XXI. Madrid.
- MAESTRE ALFONSO, Juan
1983 *Introducción a la antropología social*. Akal Editores. Madrid.
- MAIR, Lucy
1975 *Introducción a la antropología social*. Editorial Alianza. Madrid.
- MALGESINI, Graciela y JIMÉNEZ, Carlos
1997 *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. La Cueva del Oso. Madrid.
- MALINOWSKI, Bronislaw
1973 *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Editorial Península. Barcelona.
1982 *El concepto de cultura*. Amorrortu Editores. Argentina.
- MALO, Claudio
1996 *Arte y cultura popular*. CIDAP. Cuenca.
- MARAFIOTI, Roberto
1993 *Los significantes del consumo. Semiología, medios masivos y publicidad*. Editorial Bibles. Argentina.
- MARCUSE, Herbert
1972 *Ensayos sobre política y cultura*. Ariel. España.
- MATO, Daniel
1994 *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*. UNESCO. Editorial Nueva Sociedad. Venezuela.
- MEAD, Margaret
1980 *Cultura y compromiso*. Gedisa. Barcelona.
1981 *Cartas de una antropóloga*. EMECE. Buenos Aires.
1882 *La antropología y el mundo contemporáneo*. Editorial Siglo Veinte. Buenos Aires.
1986 *Antropología, la ciencia del hombre*. Editorial Siglo Veinte. Buenos Aires.
- MEDINA, Manuel
1996 "De retorno a nuestras fuentes". En: *Identidad: Saraguro problemas de identidad*. Instituto de civilización Andina INKA. Cuenca.
- MURDOCK, George Peter
1981 *Nuestros contemporáneos primitivos*. Fondo de Cultura Económica. México.
1997 *Cultura y sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México.
- NADEL, S.F.
1985 *Fundamentos de antropología social*. Fondo de Cultura Económica. México.

- NANDA, Serena
1994 *Antropología Cultural: Adaptaciones socio culturales*. Instituto de Antropología Aplicada. Quito.
- ORREGO, Claudio
1987 *De la cultura que tenemos, a la cultura que queremos*. FESO. Quito.
- ORTEGA, Milton
1991 *Cultura popular y comunicación*. Editorial Quipus. Quito.
- PUJADAS, Juan José
1993 *Etnicidad: Identidad cultural de los pueblos*. Eudeba. España.
- RAMÓN, Galo
1993 *El regreso de los runas*, Comunidec, Quito.
- RIBEIRO, Darcy. Et. Al.
1989 *Temas de antropología latinoamericana*. El Búho. Bogotá
- RIVERA, Fredy
1996 “La identidad: breves ámbitos de discusión”. En: *Identidad y ciudadanía*. Enfoques teóricos. PUCE. Quito.
- RIVERSO, E.
1974 *Individuo, sociedad y cultura*. Editorial Verbo Divino. España.
- RON, José
1977 *Sobre el concepto de cultura*. IADAP. Quito.
- ROSALDO, Renato
2000 *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Abya-Yala. Quito.
- ROSSI, Ino; O’HIGGINS, Edward
1981 *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Editorial Anagrama. Barcelona.
- SÁNCHEZ, Silvio
1998 “Las nociones de cultura”. En: *Cultura: teorías y gestión*. Ediciones Unariño. Colombia.
- SHAPIRO, Harry
1993 *Hombre cultura y sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México.
- SILVA, Erika
1984 *Nación, clase y cultura*. FLACSO. Quito.
- SUESS, Pablo
1995 *Evangelizar desde el proyecto histórico de los otros*. Abya-Yala. Quito.
1996 *La Nueva Evangelización: Desafíos históricos y pautas culturales*. Abya-Yala. Quito.
- TENTORI, Tulio
1980 *Antropología cultural*. Editorial Herder. Barcelona.
- TODOROV, Tzvetan
1995 *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Taurus. España.
- UNDA, Mario
1998 “Espacialidad y temporalidad de las identidades locales”. En: *Minga nacional por la ciudadanía*. CIUDAD. Quito.
- WINKLER, Eike; SCHWEIRKHARDT, Josef
1982 *El conocimiento del hombre. Expedición por la antropología*. Planeta. Barcelona.
- WILLIAMS, Raimond
1982 *Cultura: Sociología de la comunicación y del arte*. Paidós. España.
- ZUBIRIA, Sergio
1998 “Teorías contemporáneas de la cultura”. En: *Cultura: teorías y gestión*. Ediciones Unariño. Colombia.
“Reiterada pregunta”. En: *Cultura: teorías y gestión*. Ediciones Unariño. Colombia
“Identidades modernas y postmodernas en Latinoamérica”. En: *Cultura: teorías y gestión*. Ediciones Unariño. Colombia