

REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS **66-67.**
Representaciones e interculturalidad

Culturalidad, representación y autorepresentación
Rik Pinxten y Ghislain Verstraete

Culturalidad, representación y autorepresentación

Rik Pinxten* y Ghislain Verstraete**

RESUMEN

Los autores han elaborado en su centro de investigación un marco de referencia que abarca identidades y conflicto. El marco analítico desarrollado distingue tres niveles de extensión diferentes: la actuación del individuo, del grupo y de la comunidad. Sobre estos tres niveles se construyen identidades basadas en tres dimensiones: personalidad, socialidad y culturalidad. El modelo que proponen es deliberadamente no esencialista, dinámico y múltiple; y ha sido utilizado en una serie de descripciones (de América Latina a Europa: Pinxten & Verstraete, 1998; Pinxten, Verstraete & Longman, 2004). El marco de referencia analítica es necesariamente previo a cualquier análisis ideológico, puesto que los discursos sobre la identidad (cultural en particular) forman ya parte integral de la vida política actual.

Palabras clave: estudios culturales, identidad cultural, interculturalidad, conflicto, comunidad

REIVINDICAR UNA IDENTIDAD

Como antropólogos nos encontramos en la misma situación que los navegantes de la metáfora de Otto Neurath. Neurath propone que la construcción y reconstrucción permanente del conocimiento puede compararse con la remodelación constante de un barco en el mar (Neurath en Cohen, 1964). Lo que significa que no podemos distanciarnos del mundo social o de las fuerzas políticas de nuestro tiempo para pensar de nuevo el mundo y el tiempo. Somos conscientes del hecho de que nuestro análisis puede

*Profesor de Filosofía y Antropología, Universiteit Gent, Bélgica
hendrik.pinxten@rug.ac.be

**Coordinador del Centrum voor Interculturele Communicatie (CICI), Universiteit Gent
ghislain.verstraete@rug.ac.be

incidir en la realidad y que resulta imposible escapar de esta situación. He aquí el fin de toda pretensión objetivista absoluta.

Durante más de un siglo los antropólogos han tratado de definir el concepto de cultura. El libro de Service (1989) resulta instructivo a este respecto: por una parte identifica los análisis positivistas y supuestamente científicos en la línea de Durkheim. Los positivistas hablan de hechos sociales y se refieren a la “cultura” como a un aspecto bastante poco importante de lo social. Los supuestamente culturalistas, por otra parte, identifican un ámbito “superorgánico” situado por encima de lo orgánico y de lo social. Figuras como Boas y Lévi-Strauss son ejemplos de esta escuela de pensamiento, al igual que la importante tradición hermenéutica (o interpretativa) iniciada por C. Geertz (1973). En un reciente ensayo, Borofsky et al. (2001) invitaba a distinguidos colegas a decidir sobre esta cuestión. Sabiendo que la parte más influyente de la antropología americana utiliza el concepto de cultura como concepto central (mientras que los colegas de Francia y del Reino Unido son más bien durkheimianos), resulta significativo comprobar que una definición satisfactoria de cultura no surge en ningún modo de esta iniciativa.

Los científicos necesitan algún tipo de unidad de medida para valorar que los debates siguen siendo debates ideológicos, bien de tipo sociologista o bien de tipo culturalista. Con una unidad así, podríamos comprobar que esas dos posiciones no son más que perspectivas diferentes de una misma realidad, y en ningún caso términos que muestren diferentes realidades. Proponemos utilizar nuestro marco de referencia como unidad de medida en este debate. Un aspecto que apoya aún más este enfoque es que el esencialismo a menudo adoptado por los ponentes no es, en efecto, más que una postura ideológica. Dicho de otro modo, el barco puede observarse tanto desde el punto de vista culturalista como desde una perspectiva sociologista, pero en nuestra opinión, no existe ni un “barco cultural”, ni un “barco social”. Es importante tomar distancia: así podemos deshacer la dicotomía y, al mismo tiempo, reconstruir las dos posiciones como paradigmas heurísticos, que pueden ser comprobados.

Para hacer la transición de un análisis ideológico (y ontológico) a un análisis más bien científico (en términos de enfoques), proponemos dos líneas de investigación: en primer lugar pensamos que el esencialismo, desde los puntos de vista sociologista y culturalista, no sobrevive al análisis científico crítico. Posteriormente, constatamos que los seres humanos se comprometen en la comunicación y en la interacción a través del mundo. Por lo tanto, el esencialismo bajo el aspecto del culturalismo (la extrema derecha, por ejemplo) o del sociologismo (el laicismo francés, por ejemplo) se presenta como una forma exclusiva de comunicación. Se trata más bien de un monólogo que de un diálogo o de una forma de interacción. De este modo, todo esencialismo es calificado como una posición ideológica de individuos, de grupos o de comunidades, y no como un instrumento analítico de trabajo científico.

CULTURA E IDENTIDAD

Un aperitivo

En una pequeña ciudad (de 40.000 ciudadanos) cerca de Amberes hemos contactado con un interlocutor marroquí, que nos iba a introducir a su familia, para hablarles de su participación en el colegio. Buscábamos sujetos (a) respecto a los cuales la comunidad considerara que habían tenido éxito, (b) de veinte a treinta años, (c) educados y residentes en la ciudad. Pregunta principal: ¿Qué factores parecen importantes para su éxito? Resultados:

1. Inteligencia y tenacidad en el colegio.
2. Comportamiento para decidir con quién y cómo utilizar el tiempo libre.
3. “Madurez” precoz en los estudios.
4. Una escuela de clase con red social.
5. Una familia con hermanas y hermanos mayores que obtienen buenos resultados en el colegio.
6. Libertad de compromisos, puesto que la familia no forma parte de las familias importantes de la ciudad.
7. Libertad respecto a los padres tradicionales, religiosos o conservadores, alejados de los clanes.

Identificamos factores sociales (4 y 6) así como elementos culturales (5 y 7). Los marcadores de identidad se distribuyen en una amplia escala, que incluye aspectos de personalidad (1 a 3), entre otros. Buscamos un enfoque que abarque todo el campo.

El instrumento

En nuestra lucha con el concepto poco preciso y polisémico de “cultura” hemos elaborado un marco analítico que se ajusta a la precisión requerida en los discursos científicos y políticos. La utilización del término “cultura” para indicar una “cultura” en particular invita al esencialismo: desde este enfoque, una cultura es sinónimo de un grupo o de una comunidad, o bien de ciertos aspectos de éstos. Hablamos así de unas 4.000 culturas en el mundo actual (por ejemplo, en el sistema de clasificación de Murdock, el *Human Relations Area Files*: Naroll, 1983). En el pasado, los antropólogos creían que esta clasificación permitía la realización de análisis comparativos estadísticos. Un análisis crítico reveló que el sistema estaba muy sesgado: cualquier clasificación resulta arbitraria en última instancia y, por otra parte, las características se modifican con el tiempo. ¿Acaso un chino se convierte en un occidental al cambiar sus costumbres alimenticias y comer hamburguesas? ¿Acaso un europeo es menos europeo cuando le gustan los restaurantes chinos surgidos por doquier en Occidente? ¿O a partir de qué momento de

densidad cultural mixta el autóctono “pierde” su cultura? Y, en el momento actual: ¿qué son los millones de inmigrantes, de expatriados y de “transnacionales” de múltiples nacionalidades? Está claro que la definición demográfica de “cultura” (como pueblo o como etnia) resulta discutible.

Por otra parte, la delimitación de “cultura” como conjunto de rasgos culturales es igualmente problemática: como hemos ilustrado con las costumbres alimenticias (o de vestimenta o de música, etc.), resulta imposible definir, en un sentido esencialista, “una cultura x o y”. Todo cambia, toma prestado, vuelve a mezclar, etc. constantemente, con una “permanencia” más o menos durable en el caso de cada rasgo cultural. Dicho de otro modo, en la modernidad globalizada en la que vivimos ya no es posible referirse de manera consistente a ninguna autenticidad para una población fija en el tiempo y en el espacio. Sin embargo, el recurso a la autenticidad resulta políticamente muy atractivo hoy en día. Los análisis de los politólogos nos indican que este aspecto es paralelo a la globalización (Castells, 1996), mientras que para los ideólogos de la derecha, los rasgos religiosos y/o culturales se mantienen fijos (Huntington, 1996). A los partidos de extrema derecha en Europa y en Estados Unidos les resulta muy rentable en las elecciones.

Para huir de estos discursos poco precisos e ideologizantes, proponemos un análisis más profundo de los fenómenos que pretendemos estudiar. Se trata, en su especificidad histórica y sociológica, de dinámicas de identidad. Además, esas dinámicas son llevadas, encarnadas o propuestas por individuos, grupos y/o comunidades materiales. En el escenario humano de la interacción y de la comunicación hay tres tipos de entidades, estructural y funcionalmente, diferentes. Un individuo puede interactuar con otros y con él mismo. En este último caso, hablamos de acción reflexiva. Los individuos actúan en relaciones interpersonales con otros, en relación de cara a cara, formando grupos. En el mundo moderno todo individuo pertenece a varios grupos, y diferentes grupos codeterminan a los individuos: la familia, el círculo profesional, etc. Últimamente, los agentes humanos realizan interacciones virtuales con conjuntos de humanos, que llamamos comunidades. Interactuamos con la Cristiandad (si somos cristianos como individuos o grupo parroquial), somos ciudadanos occidentales, o miembros de una comunidad de “*chat*” junto con agentes de todo el mundo, pero que sólo conocemos a través de Internet. Con las comunidades, ni el individuo ni el grupo tienen interacciones reales o reflexivas, sino únicamente comunicaciones e interacciones virtuales.

En los tres ámbitos, las dinámicas de identidad están activas todo el tiempo, constituyendo, en un proceso permanente, las múltiples y cambiantes identidades de individuos, de grupos o de comunidades. Proponemos que esas dinámicas operen en función de tres dimensiones complementarias y constitutivas: las dimensiones de personalidad, de socialidad y de culturalidad.

Personalidad: nos remitimos a los estudios de psicología y de psicología social de personalidad (introvertido-extravertido, guapo, inteligente, etc.) y de antropología psi-

cológica (como “*culture and personality studies*” sobre el carácter nacional, cultura apoloniana y dionisiana de Benedict, etc.). Diferentes paradigmas han sido propuestos en las diversas ciencias sociales (de la teoría sistémica al psicoanálisis), buscando la fiabilidad de las teorías más allá del contexto occidental (Roland, 1991).

Socialidad: un conjunto de características transpersonales con procedimientos de aprendizaje, convicciones, costumbres, etc. que organizan la interacción y la comunicación de manera general, supuestamente “dada” (en oposición con lo que es elegido o voluntario) se sitúan en este ámbito de la socialidad y de la socialización. Pensemos en las categorías de género, de parentesco, o de “saber vivir” y estilo de vida que son características de individuos, de grupos y/o de comunidades. Comportarse como un “macho” no es (o no es solamente) una cuestión de personalidad, sino que viene “dado” en una tradición determinada, por ejemplo.

Culturalidad: la culturalidad es la dimensión que incluye todos los procesos que “producen significado”. Concebimos la significación como situada en unos contextos, lo que implica que las constelaciones sociohistóricas y políticas son importantes para cualquier análisis de significado. Definiremos la culturalidad como un conjunto restringido de procedimientos bien delimitados, lo que presenta la ventaja de la claridad y de la precisión (en oposición con el concepto vago de cultura). Evidentemente, los valores propios de la dimensión de culturalidad se manifestarán de forma diferente en los diferentes conjuntos de identidad de individuos, de grupos o de comunidades. Por ejemplo, en la comunidad occidental, con sus raíces cristianas, se confiere una gran importancia a la culturalidad para perfilar la “identidad occidental”: cualquier gesto o costumbre religiosa es caracterizado en términos de significado y de significación, mientras que los actos “gratuitos” o rituales desprovistos de sentido resultan inconcebibles. Por el contrario, según el especialista F. Staal (1988) varios importantes rituales hindúes carecen de sentido o de significado. Por lo tanto, el mismo ámbito de interacción tiene un significado en una comunidad, mientras que otra tradición no implica en absoluto un “proceso de producción de significación”.

Para aclarar nuestro punto de vista todavía más ofrecemos una analogía. Concebimos la relación entre socialidad y culturalidad como una analogía con la relación entre la sintaxis y la semántica/pragmática en la lengua. La manera de combinar la sintaxis y la semántica/pragmática en la lengua nos permite formar frases comprensibles y comunicables. Enseñamos reglas sintácticas para aprender una lengua, pero nos hace falta transmitir también el sistema de significados y de metáforas. Aunque los dos aspectos estén ligados al aprendizaje así como a la utilización de una lengua, está claro que pueden diferenciarse uno de otro: sin gramaticalidad mínima resulta imposible formar palabras y frases, y sin conocimiento de la semántica no podemos en absoluto formular nuestros pensamientos en una lengua.

Para aclarar la relación entre socialidad y culturalidad presentamos una homología: en el ámbito de la interacción, la dimensión de socialidad se sitúa respecto a la de cul-

turalidad del mismo modo que la sintaxis se sitúa respecto a la semántica/pragmática en el ámbito de la lengua.

Veamos un ejemplo procedente de un estudio de etnocentrismo en LeVine & Campbell (1972). Los autores presentan una lista de 24 características atribuidas al grupo “nosotros” y contrastadas con las 24 del grupo “ellos”. “Nosotros” estamos llenos de virtudes, de valentía, de bondad y así sucesivamente, mientras que “ellos” son maliciosos, poco valientes, malos, etc. Esa división de cualidades para el “*in-group*” y el “*out-group*” constituye el sistema de etnocentrismo, con sentimientos negativos hacia los otros y positivos hacia los nuestros, como consecuencia automáticamente justificada. En este estudio, el etnocentrismo constituye un sistema de identidad que concede valor casi exclusivamente a la atribución de significado. Sin embargo, en el trabajo de campo que realizamos con los indios Navajos resultaba que el “nosotros” y “el otro” se diferenciaban muy claramente, pero carecían de significado. Los Navajos se definen como “Navajos por nacimiento”, y por lo tanto en absoluto por elección. Así, consideran a los otros casi como procedentes de otra especie, puesto que han nacido “no Navajos”. Esto es, por lo tanto, claramente “etnocentrista”. No obstante, las diferencias son concebidas como dadas o como evidentes por la naturaleza de la descendencia y en absoluto por la naturaleza de la atribución de significado o de elección. Lógicamente, los “otros” no son en absoluto sujetos de odio o de malos sentimientos, sino que pueden ser queridos, amigos o candidatos evidentes al matrimonio (Pinxten, 1997). En nuestro marco de referencia esto se explica fácilmente: el nosotros-ellos para los Navajos se define en primer lugar por las reglas de socialidad (por nacimiento, por distancia en el sistema de parentesco), y no por la producción de significado (en términos de culturalidad, por lo tanto).

Como conclusión podemos decir que: individuos, grupos y comunidades se representan en términos de identidades (en plural) según el conjunto de valores en las dimensiones de personalidad, de socialidad y de culturalidad. Estas representaciones se expresan mediante etiquetas (banderas, insignias y otros) y narrativas. Estas últimas son los discursos que cada uno mantiene constantemente para adaptar sus identidades a las demandas de la realidad.

UN EJEMPLO: LAS REACCIONES EN FRANCIA ANTE LA GUERRA DE IRAK EN 1990

El 2 de agosto de 1990 Irak invadió Kuwait. Ese mismo día, el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas votó una resolución condenando esta acción como un acto de agresión y pidiendo la retirada inmediata de las tropas iraquíes. Posteriormente, se votaron diez resoluciones y se decidió la aplicación de un embargo contra el Estado de Irak. El 17 de enero

de 1991, una coalición con Estados Unidos declara la guerra contra el país. Francia envía 19.000 soldados, 14 barcos, 500 carros de combate, 120 helicópteros y 60 bombarderos.

El debate público que surge a continuación en Francia se centra fundamentalmente en cuestiones internas: el temor principal es que los grupos de inmigrantes argelinos y los “*pieds noirs*” en Francia puedan ponerse en contra de la comunidad judía. Hacia finales de enero, cientos de miles de “islamistas” se manifiestan en Argel, solicitando al gobierno argelino que entrene voluntarios para aliarse con Irak. En las televisiones francesa y belga se declara que esta guerra no es más que una excusa para Occidente (y sobre todo para Estados Unidos) con el fin de establecer la hegemonía mundial. Para ello, los regímenes islámicos deberían ser derrocados. Se señala la cuestión palestina como la verdadera razón de la guerra. En el sur de Francia, aumenta la compra de armas por parte de civiles, y en algunas ciudades la gente empieza a comprar provisiones. El 22 de enero y el 4 de febrero, representantes de las iglesias católica y protestante y de la mezquita de París publican un texto conjunto en que se hace un llamamiento al espíritu de fraternidad entre los “hijos de Abraham” para evitar la confrontación. Las personas de origen magrebí en Francia manifiestan su inquietud respecto a este enfoque: se sienten “rehenes” del Estado francés, puesto que de repente se habla de ellos como árabes y no como franceses. El Estado, en efecto, acaba de atribuir marcadores de identidad como árabes, cristianos, judíos en vez de la identidad nacional de ciudadano. Algunos perciben “una agresión contra sus orígenes” por este conflicto de ultramar, y otros expresan su desilusión ante el Estado francés y se distancian de las autoridades.

Incluso en la vida diaria, se experimenta con cambios de identidad. Los periódicos reciben cartas de lectores manifestando que ya no se identifican con Francia, o que son discriminados por otros ciudadanos por su raza o por su origen. En dichas reacciones, la gente hace referencia a actitudes y a acciones individuales, a reacciones de grupos, y a pertenencia a una comunidad (Francia) en la que se sienten decepcionados.

De este modo, la situación internacional plantea, en Francia, problemas internos de importancia considerable: De repente, diferentes procesos de identidad surgen a escala del individuo y del Estado. El discurso oficial de Occidente, según el cual la guerra es necesaria debido a la violación de los derechos humanos no forma en absoluto parte de las narrativas de identidad de los grupos de ciudadanos. Es discutible que estas narrativas unan a Occidente, y aún menos al mundo, en la lucha. El resurgimiento del Frente Islámico de Salvación (FIS) y de los Grupos Islámicas Armados (GIA) en países islámicos pone al menos en cuestión la universalidad de la narrativa occidental.

Este ejemplo no pretende discutir los intereses o los conflictos militares o económicos de esta guerra. Únicamente queremos mostrar que un conflicto de este tipo revela identidades muy diversas y pone de manifiesto que las identidades cambian constantemente. Nuestro modelo de dinámicas de identidad permite describir dicho sistema (Verstraete & Pinxten, 1998).

CULTURA Y CULTURALIDAD

Para un público de politólogos, de sociólogos y de antropólogos, conviene profundizar más en la cuestión de la culturalidad. Como hemos descrito anteriormente, existe una corriente culturalista importante en la antropología europea y americana, que define a la “cultura” como eje diferenciador entre grupos o comunidades. No obstante, tras más de 100 años de historia y de cientos de definiciones sobre el concepto de cultura, no existe en absoluto una definición analítica fundamentada por dicha disciplina.

En esta contribución pretendemos, por una parte, volver a situar el fenómeno cultural y, por otra, combatir el esencialismo malsano que encontramos por doquier. La utilización esencialista de la cultura se expresa en primer lugar en el término “una cultura”. Las dificultades para formular un modelo científicamente adecuado son diversas: resulta imposible delimitar una cultura porque los procedimientos de préstamos entre grupos y comunidades, de guerra, de matrimonio y de comercio modifican el fenómeno constantemente. Asimismo, resulta imposible identificar una cultura como un fenómeno diacrónico y por lo tanto en cierta medida inestable, en contra del punto de vista occidental que ha negado toda dimensión histórica a las sociedades occidentales (Fabian, 1984). Estas dos críticas son probablemente las más importantes, pero sin duda no las únicas. Se nos ha convencido para que abandonemos el concepto de cultura bajo esta forma sustantiva como concepto analítico. De ahora en adelante, hablaremos de entidades materiales: de personas, de grupos y de comunidades con características intrínsecas y particulares de interacciones en cada entidad. Lo que se ha denominado “cultura” en la literatura forma parte del sistema de procedimientos de individuos, de grupos y de comunidades que llamamos dinámicas de identidad. Únicamente los procesos y fenómenos que implican la producción de significado o de significación destacan en el ámbito del concepto de culturalidad. Con este procedimiento hemos resuelto el primer obstáculo de las antiguas teorías: el esencialismo queda pues eliminado.

En el ejemplo francés citado anteriormente queda claro que “la cultura nacional” de Francia estaba amenazada por los diversos aspectos de culturalidad de los diferentes grupos y comunidades que reclamaban sus propias identidades en contra, o más allá, de la identidad nacional. En el libro de Bourdieu (1984) sobre los nuevos pobres y los excluidos encontramos una descripción muy convincente y precisa del panorama multicultural en las ciudades de la Francia contemporánea.

Queda un segundo problema. ¿Por qué el concepto de “culturalidad”? ¿Por qué no suprimir sencillamente toda referencia a lo cultural como proponen algunos antropólogos materialistas? Nuestro modelo deja, explícita y deliberadamente, espacio a la dimensión de culturalidad ya que estamos impresionados por la capacidad humana de

invención, de interpretación, de simbolismo y de fantasía. En nuestra opinión, ni una teoría materialista estrictamente (por ej. M. Harris), ni un enfoque puramente formalista (p. ej. N. Chomsky) parecen haber ofrecido un enfoque satisfactorio sobre dichas capacidades humanas. Cualquier reduccionismo parece inadecuado para captar la complejidad humana. Creemos que el esencialismo, así como el reduccionismo, constituyen enfoques ideológicos.

Queríamos construir un modelo comparativo. Por este motivo, la categoría de proceso de producción de significado se mantiene abierta. Es decir, abarca fenómenos propios de la semántica (referencia, significación, *deixis*), de la pragmática (uso, actos lingüísticos), así como el significado no verbal o paralingüístico (como en la proxémica). Consideramos, además, que la contextualidad de interacciones o de comunicaciones está incluida en el concepto. Volvamos al ejemplo anterior para ilustrar la idea propuesta: el conflicto con Irak ha sido vivido de diferentes formas por diversos grupos en Francia, ya que éstos atribúan a los signos y a los actos significados divergentes y a menudo opuestos. En otros países occidentales, no ha habido ninguna discusión, lo que parece una prueba de la incidencia de la dimensión de culturalidad: no se trata sólo de aspectos supuestamente “realistas” (ver Pinxten, 1998, sobre la recepción de las noticias respecto al inicio de la guerra en Estados Unidos). En este punto, estamos de acuerdo con el enfoque sobre resolución de conflictos y aspectos culturales elaborado por el antropólogo político R. A. Rubinstein (p. ej., 2002): la “*Realpolitik*” apunta fuera de la diana, puesto que nos ciega ante las cuestiones culturales. Evidentemente, se trata de cuestiones amplias que requieren análisis suplementarios.

Un punto adicional debe ser tratado. En nuestra opinión, la tradición en las ciencias humanas y en las ciencias sociales que se instala en luchas de monocausalidad está mal concebida: los sistemas son explicados en términos de álgebra de estructuras subyacentes (como es el caso de los estructuralistas), o se acusa a estos últimos de idealismo defendiendo un materialismo puro y simple (como los marxistas y los ecologistas conservadores), o bien se adopta otra perspectiva singular para describir y explicar el sistema. Estamos convencidos de que una teoría científica sobre materias tan complejas como los fenómenos sociales y políticos en sus orígenes históricos será de naturaleza probabilista, y que los sistemas deberían ser múltiples y sometidos a un análisis comparativo. Por este motivo, rechazamos los puntos de vista monocausales invitando a los investigadores de los diferentes enfoques a considerar con indulgencia esta perspectiva múltiple y abierta. Si alguna vez podemos llegar a una teoría causal mejor fundamentada, será tras haber realizado el ejercicio que proponemos.

DINÁMICA, CAMBIO Y CREATIVIDAD

El análisis de conceptos como los de cultura, tradición o cambio nos obliga a reflexionar sobre numerosas cuestiones. Están las cuestiones referentes a la terminología: por ejemplo, “tradición” tiene siempre la connotación de falta de cambio. Por otra parte, nos enfrentamos a actitudes coloniales, que pretenden que los conceptos occidentales son más razonables o más racionales. A la vista de estas connotaciones (que hemos encontrado con regularidad), es importante señalar de qué forma el enfoque propuesto elude esos fallos.

Consideramos que todo individuo, grupo o comunidad cambia y crea nuevas identidades. Debido a elementos intrínsecos y a contextos concretos, estos cambios se producen en su particularidad. Pretendemos que el modelo es capaz de reconocer y de conceptualizar estos cambios mediante una variedad de criterios y no exclusivamente mediante los criterios de un único interlocutor. Según este modelo, cada constelación momentánea de identidad es una combinación de valores de los parámetros de personalidad, socialidad y culturalidad en un momento determinado. La combinación es bastante específica para cada interlocutor. Algunos agentes (p. ej. la comunidad Navajo tras la Segunda Guerra Mundial) continúan hablando de la “Vía Navajo” o de la tradición, subrayando una vía formal de ver el mundo, sin prestar casi atención al contenido o al significado implícito. Para un occidental se trata de un comportamiento bastante extraño, ya que el occidental tiende fundamentalmente a otorgar significados y significaciones a las cosas y se siente incómodo cuando los acontecimientos no tienen un sentido claro y expresable. El contraste es evidente puesto que un Navajo es perfectamente capaz de integrar elementos “extraños a la cultura” de manera sistemática, incluso cuando dichos elementos, según la percepción del hombre occidental, parecen estar en conflicto con otros. De hecho, la tradición puede ser entendida precisamente como la manera de “mamar” elementos de otras formas de vida convirtiéndolos en elementos supuestamente “autóctonos” (Farella, 1984; Pinxten & Farrer, 1993 sobre la paradoja).

En nuestro modelo, esto se explica por la presencia de un ámbito más amplio de socialidad y un ámbito más restringido de culturalidad en el caso de los Navajos, mientras que en el de los occidentales ocurriría lo contrario. La comunidad occidental concede una importancia considerable al sentido y a la significación y una actitud de “*horror vacui*” hacia la socialidad sin significación. La antropología nos ofrece ejemplos que describen los procesos y los procedimientos de cambio, de creatividad y de adaptación con combinaciones particulares de las tres dimensiones. Los movimientos religiosos o las dinámicas de revitalización (por ejemplo, del tipo Chief Wovoka) conceden una gran importancia a la personalidad. Por el contrario, la socialidad desempeña un papel importante en los casos descritos por la Escuela de Manchester (Max Gluckman y Victor Turner). La idea de que la estructura ritual es un *locus* más o menos “sintáctico” de cambio (o de socialidad en nuestro modelo) es crucial en la teoría de Turner (1969).

En resumen, pensamos que todo agente cambia y crea constantemente. Pero los agentes lo hacen de diferentes maneras: algunos hacen hincapié en la socialidad más que en la culturalidad (ejemplo de los Navajos), otros conceden mucha importancia a la culturalidad en detrimento de la personalidad (un grupo dominado por la religión) y otros se centran sobre todo en la personalidad a pesar de las dos otras dimensiones (lo que puede ser el caso del hiperindividualismo postmoderno).

LA INCIDENCIA POLÍTICA: IDENTIDAD Y CONFLICTO

Al reivindicar identidad, iniciamos también un debate político. Tras la caída del muro de Berlín y la fragmentación de la URSS, elegir una perspectiva sobre esos temas supone también una opción política. En efecto, en Europa, la nueva extrema derecha habla con éxito de cultura y de “nuestra cultura” en contra de “su cultura” (Evens Foundation, 2002).

Los antropólogos y los sociólogos no suelen implicarse en los debates políticos, pero la pretensión de la derecha de hablar de “nuestra cultura” como criterio ineludible de inclusión y de exclusión nos obliga a tomar partido. Cualquier debate de postmodernismo y de academicismo se ha convertido al menos en discutible con este enfoque de la extrema derecha. Preston (1998) nos insta a iniciar la discusión sobre la cuestión de la identidad cultural/política en la politología. En antropología debemos sumarnos a nuestros colegas en este punto y ser claros sobre las ideas bien fundamentadas que esta disciplina puede ofrecer en este debate.

Distinguimos tres problemas:

1. culturalidad, más que cultura, nos permite iniciar un discurso político y científico al mismo tiempo;
2. la culturalidad desempeña un papel importante en las dinámicas de identidad y, por consiguiente, en la resolución de los conflictos llamados (inter)culturales;
3. una solución duradera de los conflictos se logrará probablemente teniendo en cuenta los aspectos de culturalidad de todos los interlocutores. La negociación intercultural en la diplomacia tendrá una importancia primordial en este caso.

1. El concepto de cultura es amplio, pero políticamente llamativo. Con la utilización reciente de “cultura” como término que engloba al “nosotros” y al mismo tiempo excluye a “los otros”, la coexistencia entre grupos o comunidades culturalmente diversas resulta imposible puesto que la “naturaleza” o la “esencia” de las culturas implicadas se excluyen mutuamente. El *think tank* de extrema derecha GRECE en Francia ha utilizado un dis-

curso razonado de Lévi-Strauss (1973) sobre los límites de disipación de la identidad para convertirse en el argumento último contra el multiculturalismo y a favor de la pureza étnica y cultural. El “otro” es considerado cada vez más como un peligro para la identidad de la población sedentaria. La importancia de estos prejuicios se ha manifestado claramente durante la investigación que hemos realizado sobre el posible recorrido de los refugiados en Bélgica (Verstraete et al., 2000). Por otra parte, se hace evidente en la medida en que los diferentes contextos y sus sistemas de interpretación codeterminan los conjuntos de identidad y de posibles conflictos en los que desempeñan un papel. Por ello, nos proponemos construir un modelo operativo capaz de abarcar todo este ámbito y que no presente ya las desventajas del concepto de cultura en antropología.

2. Los aspectos de culturalidad (como valores de una dimensión de dinámicas de identidad) desempeñan un papel diferencial en los procesos de identidad: nuestro modelo reconoce un conjunto de factores causales: tres dimensiones constituyen las dinámicas de identidad construidas por tres diferentes tipos de agentes (el individuo, el grupo, la comunidad); cualquier agente particular está ligado por relaciones de colaboración, de oposición o por otras relaciones con los demás agentes (un individuo, por ejemplo, forma parte de una familia, de una tradición, de un grupo de trabajo, etc.); los aspectos de identidad se modifican con el tiempo. Cada configuración concreta de estos factores puede provocar conflictos entre agentes o entre representaciones en términos de identidad en un agente particular. El conocimiento de todos los factores en juego es, claro está, importante para la eventual resolución de conflictos.

3. En un análisis científico un aspecto esencial del trabajo consiste en operativizar una intuición de base. Consideramos que la investigación llamada cualitativa es la más adecuada en este caso, aunque eventualmente combinada con un análisis cuantitativo. La etnografía nos ofrece una metodología y la experiencia necesaria a este respecto. Sobre la base de este tipo de investigación, podemos iniciar una negociación intercultural¹.

Nota

1. Una versión anterior de este texto apareció en Pinxten et al. (ed., 2004).

Referencias bibliográficas

- BOROFSKY, Robert; BARTH, Fredrik and SHWEDER, Richard et al. “WHEN: A Conversation about Culture”, *American Anthropologist*. Vol. 103. No. 2 (2001). P. 432-446.
- BOURDIEU, Pierre. *La misère du monde*. Paris: Gallimard, 1994.

- COHEN, Robert S. (ed.) *Selected Works of Otto Neurath*. New York: Reidel Publishers, 1964.
- EVENS FOUNDATION (ed.) *Europe's New Racism? Causes, Manifestations and Solutions*. New York: Berghahn Books, 2002.
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*. New York: Columbia University Press, 1984.
- FARELLA, John R. *The Main Stalk. A Synthesis of Navajo Philosophy*. Tucson: Arizona University Press, 1984.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, 1973.
- HOFSTEDE, Geert. *Communication across Cultures*. London: Sage, 1993.
- HUNTINGTON, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.
- LEVINE, Robert A. and Campbell, Donald T. *Ethnocentrism. Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behavior*. New York: Wiley, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Race et histoire". En: Lévi-Strauss, Claude (ed.) *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon, 1973. P. 377-422.
- NAROLL, Raoul. *The Moral Order. An Introduction to the Human Situation*. London: Sage, 1983.
- PINXTEN, Rik. *When the Day Breaks. Essays in Anthropology and Philosophy*. Hamburg: P. Lang Verlag, 1997.
- "America for the Americans". In: Devita, Philip R. and Armstrong, James D. (eds.) *Distant Mirrors. America as a Foreign Culture*. Belmont, Cal.: Wadsworth, 1998. P. 100-108.
- PINXTEN, Rik and FARRER, Claire. "A Comparative View of Learning". In: DE GRAAF, Willbrord y MAIER, Robert. (eds.) *Sociogenesis Reexamined*. New York: Springer, 1993. P. 169-184.
- PINXTEN, Rik and VERSTRAETE, Ghislain. (eds.) *Cultuur en macht (Culture and Power)*. Antwerp: Hadewych, 1998.
- PINXTEN, Rik; VERSTRAETE, Ghislain y LONGMAN, Chia. (eds.) *Culture and politics*. Oxford: Berghahn, 2004.
- PRESTON, P.W. *Political/Cultural Identity. Citizens and Nations in a Global Era*. London: Sage, 1998.
- ROLAND, Alan *In Search of the Self in India and Japan*. New York: SUNY Press, 1991.
- RUBINSTEIN, Robert. 'Anthropology, Peace and Human Rights. Social Justice and World Anthropology', *Social Justice, Anthropology, Peace and Human Rights*. No. 3: 1-5, 2002.
- SERVICE, Elman R. *A Century of Controversy. Ethnological Issues from 1860 to 1960*. New York: Wiley, 1989.
- STAAL, Frits. *Rules Without Meaning. Rituals, Mantras and the Human Sciences*. Hamburg: P.Lang Verlag, 1988.
- TURNER, VICTOR 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Press.
- VERSTRAETE, Ghislain y PINXTEN, Rik 1998. 'Identiteit en conflict' (Identity and Conflict). En *Cultuur en macht (Culture and Power)*, eds. Rik Pinxten and Ghislain Verstraete, 1-74. Antwerp: Hadewych.
- VERSTRAETE, Ghislain; PYLISER, Christoph; CORNELIS, Marijke y PINXTEN, Rik. *Onderzoek naar het profiel en de verwachtingen van enkele specifieke doelgroepen van het onthaalbeleid in het kader van het Vlaams minderhedenbeleid, met name erkende vluchtelingen en ontvankelijk verklaarde asielzoekers enerzijds en volgmigranten andere dan Turken en Marokkanen anderzijds* (Investigación para el gobierno flamenco sobre migración social y política) Ghent: Gent University, CICI Reports, 2000.