

Cultura, identidad: dos nociones distintas.

Alejandro Grimson Universidad Nacional de San Martín y CONICET

GRIMSON, A., "Culture and Identity: two different notions", in: Social Identities, vol. 16, nº 1, January 2010, pp. 63-79

Categorías, pertenencia y configuraciones

Retomamos varias de las críticas y dilemas que hemos analizado para intentar una enunciación breve de cómo entendemos que podrían distinguirse los conceptos de cultura e identidad.

A nuestro entender resulta necesario acotar las acepciones de identidad, en referencia exclusivamente a las clasificaciones de grupos sociales y a los sentimientos de pertenencia a un determinado colectivo. Toda sociedad, como hace tiempo mostraban Durkheim y Mauss, produce innumerables clasificaciones. La más fundamental de esas clasificaciones se refiere a las divisiones y agrupamientos de la propia sociedad y de las sociedades vecinas o significativas. A lo largo de su historia clasificaciones sociales, políticas, territoriales, ideológicas, estéticas, étnicas, de género, de generación emergen, tienen mayor o menor relevancia social y sedimentan. Porteño, tucumano, correntino, federal, peronista, gorila, comunista, hippie, rockero, punk, mapuche, boliviano, son hoy categorías que en la Argentina tienen sentido. Así, en un contexto histórico específico una sociedad tiene una caja de herramienta identitaria, un conjunto de clasificaciones disponibles con las cuales sus miembros pueden identificarse a sí mismos e identificar a los otros. Algunas de esas categorías son antiguas, otras son emergentes, algunas fueron fabricadas a su interior, otras han viajado desde lugares remotos.

Las características de esa caja de herramientas identitaria ofrecen un panorama acerca de cómo una sociedad se piensa a sí misma y cómo sus miembros actúan en relación a otros. Las categorías disponibles tienen distinta relevancia social. No se trata simplemente de que un término sea lingüísticamente comprensible, sino de que tenga potencia identificatoria. Así, por ejemplo, en el castellano que se habla en Argentina existen las palabras "mulato" o "mestizo", pero ninguna de ellas tiene relevancia clasificatoria comparable al lugar que tiene el primer término en la "caja brasileña" o el segundo en la mexicana o peruana. Esas clasificaciones hablan, así, de una historia

social, cultural y política incorporada en el sentido común. De manera análoga, en otros países de lengua castellana “gorila” alude específicamente a un animal, mientras en Argentina adquiere sentido político, como antiperonista.

En una sociedad las clasificaciones son más compartidas que los sentidos de esas clasificaciones. Así, “porteño” o “boliviano” puede adquirir sentidos negativos o positivos para distintos miembros de la sociedad y, como ha establecido la investigación antropológica, los sentidos negativos pueden desglosarse en diferentes tipos que van desde el racismo, el clasismo, el fundamentalismo cultural, u otros. Por ello, una parte decisiva de los conflictos sociales es una disputa acerca del sentido de las categorías clasificatorias. Hay movimientos sociales y culturales que buscan invertir sentidos estigmatizantes, como el célebre “black is beatifull”. En otros contextos, los movimientos pueden considerar que los sentidos peyorativos se encuentran tan sedimentados que la lucha por el significado debe implicar al propio significante. Así, reemplazar “black” por “afro”.

Por otra parte, conviene reservar la noción de identificación para aludir específicamente al sentimiento de pertenencia que las personas tienen respecto de un colectivo, siempre cristalizado en una categoría disponible. Como mostramos, los aspectos ligados a los atributos sociales y a las relaciones entre las personas no tienen vinculación causal alguna con sus sentimientos de pertenencia. En ese sentido, consideramos que la identificación es siempre una definición de los actores sociales y no una conclusión objetivista del investigador.

Las categorías identitarias, ciertamente, no sólo se usan para referir a una descripción de la sociedad o para aludir a la relación del hablante con su pertenencia. También, las personas las utilizan para referirse a sus interlocutores, situación clave de reconocimiento, aceptación o rechazo. Como es frecuente que exista una diferencia entre los modos en que una persona es considerada por las otras y cómo se considera a sí misma, para aludir a los modos en que una persona o grupo o institución se refiere a sus alteridades conviene reservar la noción de interpelación. Utilizando la caja de herramientas identitaria un miembro de una sociedad se identifica, es interpelado e interpela a los otros. Se afilia, desafilia, estimatiza, es estigmatizado, contraestigmatiza. En ese proceso de circulación social de categorías y clasificaciones humanas, se

disputan sentidos, desigualdades y jerarquías. Esas disputas son factibles porque se comparten las categorías, porque los significantes se anudan a algún significado, aunque no necesariamente al mismo.

Ese compartir un territorio de diferencia, de conflicto, una arena que es histórica, está vinculado a la noción de cultura. Frente a las visiones de que cada cultura es homogénea y frente a las propuestas que -como esa homogeneidad no se verifica—infieren que el concepto de cultura debe ser deshechado, necesitamos un concepto que explique por qué “chapaco”, “paisa”, “boricua”, tienen sentido en un espacio social y no en otro. También un concepto que distinga dos fenómenos: a) que en toda sociedad las principales categorías son polisémicas y contestadas; b) que en otras sociedades esas disputas no existan o sean completamente diferentes, como sucede con “mestizo”, “mulato”, “gorila”.

Hay tres elementos constitutivos de toda cultura que, sin embargo, no forman parte de las definiciones antropológicas clásicas de cultura: la heterogeneidad, la conflictividad y la historicidad. Algunas de las respuestas ante los posmodernos, como la de Brumann, mostraron que los clásicos no negaban aquellas características. Sin embargo, resulta claro que tampoco estaban presentes en sus conceptualizaciones, no sólo del término, sino de los análisis de las sociedades que estudiaban. Podría ofrecerse una lista de excepciones, que en algún aspecto podría incluir a varios autores clásicos. Sin embargo, se trata más de intentar actualizar el proyecto teórico de Leach en *Sistemas políticos de Alta Birmania* que de creer que ese u otro libro hace mucho que han resuelto todos nuestros dilemas teóricos.

¿Cuáles son los conceptos que las teorías históricas y antropológicas de las naciones pueden ofrecernos para pensar la cultura? A mi entender, el carácter imaginado de la comunidad se ha expandido al pensamiento sobre las identidades. Del mismo modo, la historicidad de lo social se ha incorporado a todas las dimensiones de la teoría. El hecho de que las naciones o las culturas sean históricas simplemente significa que son humanas. El problema no radica en el cambio, sino en eventuales préstamos, apropiaciones o híbridos que el cambio introduce.

A mi entender, el mayor desafío que plantea la noción de cultura se refiere a que, al igual que las naciones, si existen, son fenómeno de alta complejidad. La complejidad

radica en que si observamos cualquier región del mundo encontraremos, incluso en espacios restringidos, múltiples prácticas curatorias, concepciones contrastantes de juventud, usos diferentes de tecnologías, cambiantes dioses siendo invocados, amor y repulsión hacia la carne de cerdo o de caballo, percepciones disímiles acerca del futuro de la humanidad.

La pregunta es si existen fronteras. No sólo líneas demarcatorias de pertenencias. Fronteras de significados, lugares reales o virtuales donde un santo o una virgen, un color de piel o un beso entre varones, un estilo de vestir o de caminar, cambian drásticamente de sentido. Si hay un límite que separa no sólo significados, sino, más bien, regímenes de articulación de significados. Si existen, dentro de esos marcos culturales hay diversidad. Pero esa heterogeneidad necesariamente estaría contingentemente organizada de algún modo. Si no se encontrara articulada, la noción de marco cultural sería ociosa.

Es sobre esta cuestión crucial que las teorías de la nación han realizado aportes decisivos. Chatterjee (1993) sostuvo que la nación tiene temporalidades heterogéneas y que, aunque sea proyectada como utopía, la nación es una heterotopía. Segato (1998) construyó la noción de formaciones nacionales de diversidad aludiendo a las modalidades históricas que en cada espacio nacional instituyeron formas específicas de interrelación entre las partes.

Retomando la idea de Segato puede haber naciones en las cuales los criterios étnicos, sociales o políticos tengan mayor o menor relevancia, producto de procesos históricos de formación del estado, de la construcción de los sentidos de la identidad y de la fabricación de alteridades. En un sentido similar, Briones (2005) propuso la noción de formaciones nacionales de alteridad para dar cuenta de estas lógicas políticas de la desigualdad y la heterogeneidad.

La cuestión es que en el espacio de la nación, al igual que en cualquier cultura, no sólo hay diversidad o heterogeneidad, sino una lógica instituida de interrelación entre las partes, que implica una noción acerca de qué es una “parte” y qué no puede ser enunciado como parte. En una investigación reciente que buscaba comparar la Argentina con Brasil preguntamos a más de doscientos mediadores socioculturales de seis ciudades argentinas y brasileñas cómo se divide la gente en su país (Grimson,

2007). No sólo encontramos criterios diferentes de clasificación de las partes, sino también significados contrastantes acerca de qué significa “dividir” en un país y otro. Dicho de modo simplificado, mientras en Brasil se divide para integrar cada parte en su lugar, en Argentina la división se vincula a confrontación (Semán y Merenson, 2007). Los conflictos sociales generalmente tienden a desarrollarse en esa lengua compartida, utilizando las categorías identitarias sedimentadas en función de posiciones de sujeto autorizadas o alentadas. También hay conflictos sociales que disputan la propia lógica de la interrelación, generando posiciones imprevistas. En este caso, se trata de movimientos que trabajan sobre la propia frontera: no sólo sobre el sentido de una identidad o una posición, sino sobre la propia cultura, sobre el sentido de todas las interrelaciones.

Las heterogeneidades que se articulan no deben ser comprendidas sólo o principalmente como identidades y menos aún como etnicidades. En sus críticas a los abolicionistas del concepto de cultura Brumann sostiene que los rasgos culturales no son homogéneos en cada grupo y contrastantes con el grupo vecino, pero que tampoco se encuentran aleatoriamente distribuidos por el mundo como si hubiera alguien nacido en Bali que hablara japonés, bailara tango, practicara el umbanda y defendiera la soberanía a los pueblos originarios del mundo andino. Incluso si esa persona es hoy factible, sería ridículo pensar los dilemas del mundo contemporáneo a través de ese caso. Brumann defiende una perspectiva distributiva de la cultura, señalando que una persona podrá no tener un rasgo determinado (hay argentinos vegetarianos y brasileños que detestan el carnaval), pero que esas características no son azarosas.

Es necesario agregar algunos elementos relevantes. Un lenguaje simbólico compartido implica que no es lo mismo no comer carne de vaca en Argentina que en otras regiones, porque la persona vegetariana sabe, tiene incorporado el lugar que ocupa la carne en el conjunto de las prácticas cotidianas del lugar en el que habita. No significa lo mismo “huir del carnaval” en Río o en Buenos Aires (nadie huye de un fenómeno menor), porque “carnaval” significa cosas completamente divergentes, y eso lo saben sus practicantes y los sectores altos que en algunos casos se deleitan diferenciándose de “la masa”, una masa que no existe de ese modo en París. Esa es la primera cuestión: las personas que habitan una cultura y no comparten uno u otro rasgo

frecuente a su alrededor, significan de un modo distinto ese rasgo y esa diferencia que alguien que habita otra cultura. O sea, hay fronteras.

La segunda cuestión es que las culturas no son sumatorias diferentes de rasgos, como podría malinterpretarse de la propuesta de Brumann. Son combinatorias distintas, articulaciones específicas, estructuras (contingentes, históricas) de elementos que adquieren significado en la trama relacional.

Por eso, la presencia de un televisor o una laptop en una tribu indígena, de un muñeco del Pato Donald en un cargamento con ofrendas a la Virgen de Urkupiña, de cualquier proceso de incorporación de un símbolo, práctica o elemento que viaja desde otros lugares reales o virtuales, implica un nuevo lugar en esa combinatoria. Por lo tanto es un cierto trastocamiento de la articulación anterior, un cambio cultural menor o mayor. La incorporación del mismo signo a diversas articulaciones sólo puede comprenderse como homogeneización si se considera que las culturas son sumatorias de características con significados transcontextuales y que, por lo tanto, no hay marcos de articulación de las heterogeneidades.