

Modernidad-mundo e identidad

El tema de la identidad es rico y controvertido. Si en la actualidad, a partir del proceso de globalización, resurge con fuerza en las discusiones políticas y académicas, se hace necesario, sin embargo, dimensionarlo correctamente. Por cierto, las transformaciones recientes replantean los movimientos identitarios en una nueva meseta. Pero antes de reflexionar acerca de su configuración, hay que reconsiderar el modo en que el propio concepto fue trabajado en las ciencias sociales. Tengo la impresión de que a menudo implica una lectura reificadora de la sociedad, lo que nos conduce a una comprensión equívoca de las relaciones sociales. En este sentido, me parece que un análisis categorial de sus implicaciones sería un ejercicio intelectual salvable. Quizá consigamos así evitar las dificultades embutidas en su encadenamiento lógico.

¿Qué se entiende en realidad por identidad cultural? Retomo algunas ideas de la antropología. Clásicamente, cuando los antropólogos buscan entender las sociedades primitivas, intentan dar cuenta de su totalidad. La interpretación se fundamenta en el trabajo etnográfico, una "descripción densa" de la organización social, las reglas de parentesco, los mecanismos de intercambio, los rituales religiosos y la vida material. La comprensión deriva, pues, del cruce de una serie de informaciones, reveladas por el esfuerzo descriptivo y clasificatorio. Si pretendo conocer cómo actúan los individuos en el seno de una determinada cultura, estoy obligado a manipular un espectro variado de conocimientos. Así, para hablar de la cultura "sarro", debo comprender el antagonismo entre los universos masculino y femenino, las reglas de transmisión de los nombres de los antepasados, las creencias y las historias míticas, que explican el lugar de los hombres en la sociedad, el lenguaje de los objetos sagrados, los conceptos de hombre, mujer, selva, animales salvajes, etc. Sólo entonces podré indagar respecto de los contornos de una "identidad samo".¹

Pero, ¿qué constituye esta identidad? En buena medida, la escuela culturalista norteamericana intentó dar una respuesta a

este interrogante. Sus estudios buscaban articular el individuo con un horizonte más amplio. Desde esta perspectiva, la cultura es responsable del contenido de la personalidad, y la identidad personal se caracteriza como una consecuencia de una "estructura", de un universo, que engloba de modo igual a los miembros de una comunidad. Cada cultura representa, así, un "patrón", un todo coherente cuyo resultado se realiza en la acción de los hombres. Una autora como Ruth Benedict puede hablar, entonces, del "carácter" de un pueblo -por ejemplo, los zuñi, indígenas del sudoeste americano.-² Este pueblo sería definido por su actitud apolínea, prescrita por el todo social, cuya tendencia los lleva a eliminar los excesos de la vida personal, política y religiosa, en favor de un comportamiento prudente y cauteloso. La moderación se torna sinónimo de la identidad zuñi. Lo mismo afirmará Margaret Mead al estudiar a los indígenas del archipiélago de Samoa. Ellos se comportan de acuerdo con el "carácter estructural" de la personalidad samoana, esto es, un conjunto de normas aprendidas a través de la cultura. Socializados desde la infancia dentro de un determinado contexto, los samoanos interiorizarían, poco a poco, los elementos constitutivos del núcleo central de su sociedad.³

El concepto de carácter se aplica en niveles distintos. Primero, se manifiesta en el individuo, pero, como éste es producto de las fuerzas socializadoras, es posible extenderlo al conjunto de la misma organización social. De alguna manera, la escuela culturalista termina psicologizando el dominio de lo social: lo que es individual se torna identidad colectiva. El carácter étnico de un grupo pasa entonces a ser concebido como la cultura compartida por sus miembros. Sin embargo, este razonamiento, simple

1. Véase Héritier, F., "L'identité samo", en Lévi-Strauss, C. y Benoist, J. M. (comps.), L'identité, París, PUF, 1977.

2. Benedict, R., Padrões de cultura, Lisboa, Livros de Brasil, s. d.

3. Mead, M., "The Role of Individual in Samoan Culture", en Kroeber, A. L. y Waterman, T. T. (comps), Source Book in Anthropology, Nueva York, Harcourt Brace and Company, 1931. Sobre la noción del carácter en antropología, véase un manual como el de Felix Keesing, Cultural Anthropology, Nueva York, Rinehart and Company, 1958.

Otro Territorio

Renato Ortiz

a primera vista, presupone algunos pasos que merecen ser explicitados. Entre éstos, quiero destacar tres aspectos: las nociones de integración, territorialidad y centralidad.

Para los antropólogos, la cultura es, en primer lugar, un todo integrado, una totalidad en la que se encuentran orgánicamente articuladas diferentes dimensiones de la vida social. La investigación etnográfica -que se extiende del dominio material al parentesco, del intercambio a los rituales- ofrece al observador los elementos para la reconstitución de este conjunto más amplio. En el caso de la escuela culturalista, debe ser subrayado otro aspecto. La cultura está marcada, además, por su función integradora, que conforma a los individuos según las exigencias de la sociedad. Personalidad y cultura pueden, entonces, ser comprendidas en su articulación visceral. Sin embargo, esta capacidad de inclusión se limita a un territorio físico: las sociedades primitivas poseen fronteras bien delimitadas. Para usar una expresión de Marc Auge, diría que se encuentran confinadas en el "lugar antropológico". Esto significa que, en el interior de su territorialidad, toda cultura es una, indivisa; se distingue de todas las otras y se define por una "centralidad" particular. Por eso, la literatura antropológica tendrá como preocupación el tema de su insularidad. Ralph Limon afirma que toda cultura posee un núcleo: "la masa de valores, asociaciones y reacciones emocionales, en gran medida inconscientes, que dan a la cultura su vitalidad y proveen a los individuos los motivos para adherir a los patrones culturales y practicarlos".⁴ Por cierto, este centro está sujeto a cambios, pero Linton enfatiza que son cambios lentos y graduales. "Debido a que son lentos y de carácter más o menos evolutivo, esos cambios en el núcleo cultural raramente acarrearán conflictos serios. Elementos antiguos son abandonados y elementos nuevos son desarrollados, en una relación íntima y constante con la configuración preexistente. Si los elementos en desarrollo entran en conflicto serio con las partes firmemente establecidas de esta configuración, su desarrollo será detenido hasta que las modificaciones de esa configuración permitan retomarlo. Esta parte de la cultura puede, por lo tanto, mantener un elevado grado de integración, a través de cualquier proceso de modificación cultural".⁵ Dicho de otro modo, el núcleo posee el control sobre los cambios que se le

imponen, tanto provenientes del interior como del exterior de su territorio. De esta manera, se conserva su identidad prácticamente inalterada.

Cuando los antropólogos norteamericanos, por diversas razones -muchas de ellas de cuño ideológico-⁶ comienzan a interesarse por las naciones y los nacionalismos, lo que hacen es, sencillamente, trasponer un esquema teórico, puesto a prueba anteriormente, para la comprensión de otro tipo de sociedad. La identidad adquiere una nueva dimensión, consustancial al "carácter nacional". En su trabajo sobre la cultura americana, Margaret Mead es clara: "en cualquier cultura, en Samoa, en Alemania, en la Tierra del Hielo, en Bali, en los Estados Unidos de América, encontramos consistencias y regularidades en la manera en que los bebés crecen y asumen las actitudes y comportamientos de los más viejos -a eso debemos llamar formación del carácter-. Podemos, en consecuencia, decir que los samoanos poseen una estructura de carácter samoana, así como los americanos una estructura de carácter americana".⁷

El argumento se fundamenta en una analogía entre las sociedades primitivas y las sociedades nacionales, lo cual es, por lo menos, una imprudencia teórica. Varios estudios fueron realizados en esta dirección. Al leerlos hoy, no es difícil percibirlos como implausibles, más cerca del sentido común que del pensamiento propiamente científico. Cito algunos ejemplos. Los rusos son descritos como un pueblo "caluroso y humano, tremendamente dependiente de las filiaciones sociales seguras, inesta-

4. Linton, R., O homem, San Pablo, Martins, 1973, p. 360.

5. Ibid., p. 362.

6. Los estudios sobre el carácter nacional florecen en los Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial. Subsidiados por las agencias gubernamentales, inauguran una "antropología a distancia" (eufemismo de la época), cuya intención es sin duda conocer el comportamiento del "enemigo".

7. Mead, M., And Keep your Powder Dry: an Anthropological Looks at America, Nueva York., William Morrow and Company, 1942, p. 21.

Otro Territorio

Renato Ortiz

ble, irracional, fuerte pero indisciplinado, y que necesita, por eso, ser sometido a algún tipo de autoridad";⁸ los americanos como románticos, francos y benévolos -Clyde Kluckhohn creía que ninguna otra sociedad contaba con tantos patrones de risa.⁹ Y Ruth Benedict, en su libro *El crisantemo y la espada*, argumenta que la ética japonesa, fundada en sentimientos que expulsan el fracaso y la vergüenza, es incompatible con el desempeño, un atributo esencial de la índole americana.¹⁰

No me interesa extenderme en las críticas a los resultados de los análisis sobre el carácter nacional. En definitiva, no difieren sustancialmente de otros enfoques predominantes en diversos países -en el Brasil son varios los autores que describen al brasileño como "indolente", "perezoso", "inapto para el trabajo", o, con una visión más optimista, como "malicioso", "sensual", "dionisiaco".¹¹ Me parece más productivo focalizar el razonamiento embutido en este tipo de postura. Evidentemente, los antropólogos saben que existen tipos diferenciados de formaciones sociales, sociedades tribales, ciudades-estado, imperios. Sin embargo, al trasladar los métodos utilizados para estudiar las sociedades primitivas, terminan postulando que el grado de cohesión de las sociedades nacionales es, por lo menos, semejante a la coherencia de las culturas anteriores. Integración que se extiende, ahora, por un territorio más abarcador, marcado por los límites de la nacionalidad. De este modo es posible hablar de un núcleo de las culturas nacionales, que expresaría su identidad.¹² Como cada cultura es una, singular, se considera, por extensión, que cada sociedad nacional es un todo integrado, irreductible a otras culturas, cuya base material es el estado-nación. El mundo se constituye, de ese modo, en una pléyade de culturas nacionales, cada una con su idiosincracia, con su carácter. Por otro lado, además, esta identidad, no obstante ser pasible de cambios, se caracteriza sobre todo por la permanencia. Como dice un antropólogo culturalista: "No debemos pensar que el carácter nacional y las predisposiciones compartidas son inmutables; pero el cambio es usualmente gradual, y no súbito o catastrófico".¹³ Afirmación que nos aproxima a Ralph Linton y su argumento acerca de la estabilidad del centro de las culturas.

Integración, territorialidad, centralidad. En rigor, el pensamiento antropológico retoma puntos desarrollados hace tiempo por la filosofía de Herder. Contrario a la idea de progreso, crítico del iluminismo, Herder rechaza la noción de evolución histórica,¹⁴ y valoriza así lo específico en contraposición a lo universal. Para él, es imposible ordenar las civilizaciones en una secuencia histórica: cada pueblo es una totalidad sui generis, una modalidad con esencia propia. La visión herderiana se fundamenta, por lo tanto, en una perspectiva relativista, cultivada también por los antropólogos culturalistas. En este sentido, la cultura, y en particular la nación, sería una civilización centrada sobre sí misma. De ahí el interés de Herder y los románticos por la cultura popular. Ella expresaría el "verdadero" carácter nacional.

8. Véase Kluckhohn, C., "Recent Studies of the National Character of Great Russian", en *Culture and Behaviour*, Nueva York, The Free Press of Glencoe, 1962, p. 214.

9. Kluckhohn, C., "Un antropólogo y los Estados Unidos", en *Antropología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.

10. Benedict, R., *The Chrysanthemum and the Sword*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1989.

11. Véase Leite, D. M., *O caráter nacional brasileiro*, San Pablo, Livraria Pioneira, 1969.

12. Véase Mead, M., 'The Study of National Character', en Lerner, D. y Lasswell, H. D. (comps.), *The Policy Sciences*, Stanford, Stanford University Press, 1951; "National Character", en Kroeber, A. L. (comp.), *Anthropology Today*, Chicago, Chicago University Press, 1953.

13. Garer, G., "National Character: Theory and Practice", en Mead, M. y Métraux, R. (comps.), *The Study of Culture at Distance*, Chicago, Chicago University Press, 1953.

14. Véase Herder, J. G., *Une autre philosophie de l'histoire*, París, Aubier, 1964.

Otro Territorio

Renato Ortiz

La discusión sobre la identidad se encuentra, por lo tanto, atravesada por una cierta obsesión ontológica. Ya sea en su versión antropológica, como en la filosófica, es concebida como un "ser", algo que verdaderamente "es", posee un contorno preciso, y puede ser observada, delineada, determinada de esta o aquella manera. Por eso, la identidad necesita un centro a partir del cual se irradie su territorio, esto es, su validez. No es, por lo tanto, casual que buena parte de este debate, sobre todo en referencia a América Latina, comparta los mismos presupuestos anteriores. Los filósofos, artistas y políticos, cuando se debaten con el dilema de la identidad, buscan apasionadamente su "autenticidad".¹⁵ Se puede así hablar de una "esencia" del pensamiento latinoamericano, algo específico, peculiar al Yo de una América tan latina, contrastante con la parte anglosajona. El mismo razonamiento se desdobra en el plano nacional. Cito como referencia al autor Álvaro Vieira Pinto: "La conciencia del país subdesarrollado es, por naturaleza, alienada. Siendo atravesada la estructura material que la sustenta, es sumisa por fuerza de los vínculos que la sujetan a las economías fuertes, de las que depende y que la explotan; siendo sumisa, es alienada, en el sentido de que no está en sí misma el origen de las decisiones referidas a su curso histórico. El fenómeno de la alienación, que es más general que el caso aquí considerado, toma rasgos particulares y se desdobra en varios aspectos específicos cuando lo examinamos desde la perspectiva de la dependencia particular que subyuga el país pobre a los más poderosos, que lo conducen. Se dice de un ser que es alienado cuando no está en posesión de su esencia; entre lo que es, como hecho, y lo que es, como esencia, media un intervalo que define la alienación. De este modo, lo que el ser es como esencia está, para él, distanciado, no se realizó aún su existencia real, sino que es un fin a alcanzar".¹⁶

El camino de la superación se realizaría, pues, en el proceso de la desalienación. Sin embargo, la propuesta enunciada presupone una ontología del Ser nacional. La utilización del concepto de alienación es, en este sentido, sugestiva.¹⁷ Fruto de una lectura de la Fenomenología del espíritu, permite plantear la cuestión nacional en términos esencialistas. De la misma forma que Hegel habla de una dialéctica del amo y el esclavo, que el

Ser del esclavo se encuentra alienado en el Ser del amo, encontramos un desdoblamiento análogo en el plano nacional. La identidad de una nación pasa entonces a ser considerada como "auténtica" o "inaauténtica". Todo depende de la realización de su esencia. Cabe subrayar que esta aproximación con el pensamiento hegeliano no se circunscribe a la problemática nacional. También fue retomada por Franz Fanon en sus escritos. Su libro *Piel negra, máscaras blancas* posee un subcapítulo dedicado especialmente a Hegel,¹⁸ en el que Fanon trabaja la idea de reconocimiento e intenta mostrar cómo el negro, para constituirse como persona, debe obligatoriamente tomar al blanco como referencia. La esencia negra se encuentra alienada en el Ser del amo blanco. Su identidad es, en este caso, forzosamente "inaauténtica". Sólo el movimiento de superación podría promoverla a un estado de desalienación; en este momento, esencia y realidad se encontrarían.

Puede parecer extraña esta apropiación de Hegel por parte de pensadores tan disímiles y distantes en el espacio, sobre todo cuando es aplicada a niveles diferenciados de problemas. No obstante, creo que el punto de unión puede ser determinado con facilidad. Ambas cuestiones, la nacional y la negra, están marcadas por el dilema de la identidad. La categoría de alienación permite revelar algunos de sus aspectos. Se trata de un artificio de lectura. Ahora bien, el pensamiento que la realiza se ve enredado en una trampa que lo conduce a una visión ontológica de la realidad. La identidad se transforma en algo concreto, tangible, en consecuencia, pasible de una descripción precisa, política o científica.

15. Véase Zea, L., *El pensamiento latinoamericano*, México, Pormaca, 1965.

16. Pinto, A. V., *Consciência e realidade racional*, Rio de Janeiro, ISEB, 1960, p. 386.

17. Cf. Kojève, A., *Introduction d la lecture de Head*, París, 1966; Hyppolite, J., *Génese et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, París, 1946.

18. Fanon, F., *Peau noire, mosques blancs*, París, Seuil, 1952.

¿Cómo considerar la problemática que estamos tratando sin caer en una visión esencialista de lo social? Retomo una sugerencia de Lévi-Strauss. El dice: "la identidad es una especie de lugar virtual, el cual nos resulta indispensable para referirnos y explicarnos un cierto número de cosas, pero que no posee, en verdad, una existencia real".¹⁹ La idea de virtualidad nos permite escapar del impasse anterior. Desplaza la mirada analítica de la configuración del Ser, de su carácter, para fijarla en los aspectos relacionales del problema que enfrentamos. Puedo, entonces, formular una definición preliminar acerca de cómo trabajar la identidad: una construcción simbólica que se hace en relación con un referente.²⁰ Los referentes pueden, evidentemente, variar de naturaleza, son múltiples -una cultura, la nación, una etnia, el color o el género. Sin embargo, en cualquier caso, la identidad es fruto de una construcción simbólica que los tiene como marcos referenciales. En rigor, no tiene mucho sentido la búsqueda de la existencia de "una" identidad; sería más correcto pensarla a partir de su interacción con otras identidades, construidas según otros puntos de vista. Desde esta perspectiva, la oposición entre "autenticidad" e "inautenticidad" se torna una conceptualización inadecuada. En la medida en que es convincente, esto es, socialmente plausible, una identidad es válida, lo que no significa que sea "verdadera" o "falsa". Por otro lado, al decir que es una construcción simbólica, estoy afirmando que es un producto de la historia de los hombres. Esto me permite indagar acerca de los artífices de esta construcción, los diferentes grupos sociales que la sostienen, los intereses que oculta, las relaciones sociales que prescribe. Es posible operar con un cuadro en el cual coexisten un conjunto de identidades en competencia y conflicto. Toda lucha por la definición de lo que sería su autenticidad es, en verdad, un forma de esbozar los rasgos de un determinado tipo de legitimidad.

En su estudio sobre la nación, Marcel Mauss presenta la siguiente proposición: "entendemos por nación a una sociedad material y moralmente integrada a un poder central estable y permanente, con fronteras determinadas, y a una relativa unidad moral, mental y cultural de los habitantes, que adhieren conscientemente al estado y a sus leyes".²¹ Pero su definición es dada al lector después de una serie de observaciones preliminares. Explica que la palabra "nación" es de uso relativa-

mente reciente en el lenguaje jurídico y filosófico -Mauss escribe en 1920-. Subraya, también, los diversos tipos de organizaciones que en la historia de los hombres la preceden: el pasaje de las sociedades tribales, que constituían pequeñas unidades familiares, hacia las sociedades más integradas, como la China y el antiguo Egipto; el surgimiento de la ciudad-estado, así como de las grandes civilizaciones, cuya extensión territorial cubría una vasta área geográfica. Esta digresión no es gratuita. Mauss es consciente de que se encuentra ante un modo reciente de vida social. Observemos su definición, tiene ciertas implicaciones. La noción de ciudadanía, no como principio filosófico, sino como realidad política, se realiza sólo después de ciertas transformaciones (Revolución Francesa, crisis de 1848, extensión del derecho de voto a las mujeres, y, en países como los Estados Unidos, a los negros, etc.). La integración material, esto es, la emergencia de un mercado nacional, es también fruto de esta época, que Polanyi describe como la "gran transformación".²² Durante el Antiguo Régimen, el capitalismo se restringía al intercambio externo, y no incluía en su lógica los mercados internos de los estados. En cuanto a la "unidad moral, mental y cultural", sabemos que se trata de un movimiento lento. Difícilmente podría ser confirmada en el caso de que Mauss escribiera, por ejemplo, en 1820. En ese momento, Francia vivía los primeros impulsos de su revolución industrial, más de una cuarta parte de su población no hablaba el francés, la integración territorial, promovida por el advenimiento de la prensa "masiva" y el sistema ferroviario, aún no había tenido lugar; faltaban escuelas que enseñaran a los niños el sentimiento de nacionalidad, y buena parte del campesinado se encontraba excluido de la sociedad nacional -

19. Lévi-Strauss, C., *L'identité*, op. cit., p. 332.

20. Retomo aquí una idea anterior desarrollada en el contexto de la construcción de la identidad brasileña. Véase *Cultura brasileira e identidade nacional*, San Pablo, Brasiliense, 1985.

21. Mauss, M., "La nation", en *Ouvres*, t. 3, París, Minuit, 1969, p. 584

22. Véase Polanyi, K., *A grande transformação*, Río de Janeiro, Campus, 1980.

es a mediados del siglo que el hombre de campo se vuelve francés-.²³

En suma, la nación francesa aún no existía, se encontraba en formación. Hobsbawm tiene razón cuando insiste en que el surgimiento de la nación es una novedad histórica.²⁴ Esto lleva a que la misma tendencia se reproduzca, en sus lineamientos generales, en otros lugares. Así, a la centralización del estado y la administración, requisitos ya conocidos por otras sociedades, se añaden otros elementos. Para que la nación se constituya como "principio espiritual", "conciencia moral", es puesta en marcha toda una dimensión cultural. La unificación lingüística, así como la invención de símbolos, son aspectos fundamentales en la elaboración de las nacionalidades. Las fiestas cívicas, los desfiles patrios, la bandera, el himno y los héroes nacionales, objetos de culto en las escuelas primarias, son el cimiento de esta nueva solidaridad. Éste es el contexto en el cual se forja la identidad nacional, imagen en la cual se autorreconocen los miembros de una misma "comunidad". Pero hay que entender bien. Se trata de una "comunidad de destino", como nos lo recuerda Otto Bauer, y no de un carácter.²⁵ Pero como el destino es siempre pasible de interpretación por las diversas fuerzas sociales y políticas que se enfrentan, la dirección hacia la cual se dirige la nación es siempre objeto de controversia (Bauer defiende un futuro socialista para los países capitalistas).

El debate sobre la identidad se encuentra, pues, permanentemente penetrado por intereses conflictivos. Es ilusorio imaginar la memoria nacional como el espacio ontológico de una identidad unívoca. En verdad, es una construcción cultural e ideológica, una selección, un ordenamiento de determinados recuerdos. Renan piensa que los sucesos más dolorosos de la historia de un pueblo deberían ser olvidados, ya que, de lo contrario, su crudeza alimentaría la fragmentación al minar los lazos que unen los individuos al todo nacional.²⁶ Toda memoria es una lectura del pasado. Por eso, en su elaboración, los intelectuales desempeñan un papel preponderante (argumento válido también para los movimientos étnicos y de género; la primera cosa que hacen los intelectuales negros y las feministas, al afirmar sus identidades, es reescribir el pasado, esto es, constituir una memoria

específica, expresión de sus luchas y sus intereses). Los intelectuales actúan como mediadores simbólicos al establecer un nexo entre el pasado y el presente. Existe, así, la legitimación de esta o aquella visión, de este o aquel destino. La memoria nacional es un terreno de disputas, en el que se batan las diversas concepciones que habitan la sociedad.

Pero la nación es más que una novedad histórica. Constituye un tipo enteramente nuevo de organización social. Ernest Gellner tiene el mérito de haberlo comprendido en toda su radicalidad.²⁷ Gellner parte de la distinción entre sociedades agrarias y sociedades industriales. Las primeras se caracterizan por estar marcadas por una rígida segmentación: son sociedades estamentales. La élite, constituida por militares, administradores y clérigos, se encuentra separada por un abismo de las otras camadas sociales -comerciantes, artesanos y campesinos-. La función del estado es, fundamentalmente, la manutención de la paz y la recaudación de impuestos. En el plano cultural se da, de forma homóloga, la misma situación. La élite vive en un círculo cultural prácticamente aislado del resto de la población (por eso, la escritura está restringida a determinados medios de la clase dirigente). Por otro lado, los grupos subalternos, arraigados en el espacio local, debido a su heterogeneidad étnica, religiosa y lingüística, se encierran en la especificidad de sus costumbres, cada uno con su dinámica propia. La sociedad industrial rompe con esas fronteras. A causa de la complejidad de la división del

23. Véase Weber, E., *Peasant's into Frenchman*, Stanford, Stanford University Press, 1976.

24. Hobsbawm, E., "A nação como novidade: da revolução ao liberalismo", en *Nações e nacionalismos desde 1780*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1991. Sobre la constitución de Gran Bretaña, véase Colley, L., *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*, New Haven, Yale University Press, 1992.

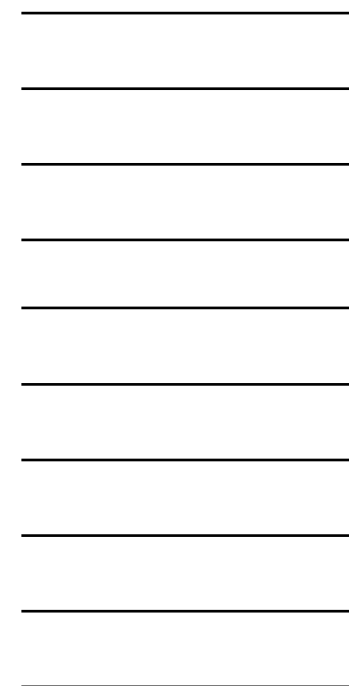
25. Véase Bauer, O., *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, México, Siglo XXI, 1979.

26. Renan, E., *Qu'est-ce qu'une nation?*, París, Press Pocket, 1992.

27. Gellner, E., *Naciones y nacionalismo*, México, Alianza, 1991.

Otro Territorio

Renato Ortiz



La idea de nación implica que los individuos dejen de considerar sus regiones como base territorial de sus acciones. Presupone el desdoblamiento del horizonte geográfico, al retirar a las personas de sus localidades para recuperarlas como ciudadanos. La nación las "desencaja" de sus particularidades, de sus provincianismos, y las integra como parte de una misma sociedad. Los hombres, que vivían la experiencia de sus "lugares", inmersos en la dimensión del tiempo y el espacio regionales, son así referidos a otra totalidad. Un ejemplo sugestivo de esta transformación es el surgimiento de un sistema moderno de comunicación. Antes de su emergencia, los países estaban compuestos por elementos desconectados entre sí; una región no "hablaba" con otra, y difícilmente lo hacía con su propia capital.

Sin embargo, este movimiento no se realiza sin tensiones. Todo lo contrario. No debemos olvidar que la modernidad se fundamenta en el principio de la individualidad -éste es su trazo distintivo en relación con otras culturas.²⁹ Sociológicamente, esto significa la ruptura de los vínculos estamentales, que deja al individuo "libre", "suelto", para circular según su voluntad, su conciencia (o, mejor, de acuerdo con las posibilidades inscriptas en su posición y condición de clase). Idealmente, él escogería su propio destino. Ahora bien, una instancia que le es superior busca imputarle una voluntad colectiva. En este sentido, el individuo debe expresarse como ciudadano de una nación. Su voluntad es replicada por algo que lo trasciende. Esta contradicción está en la raíz del debate entre holismo e individualismo, tan caro a las sociedades modernas, debate que podríamos condensar a través de algunas ideas de Tönnies.³⁰ Yo diría, de manera aforística: la nación es una "sociedad" que se imagina como siendo una "comunidad". Sabemos que para Tönnies la "comunidad" es un tipo específico de formación social. En ella, las relaciones sociales están "encajadas" en un espacio determinado, y los individuos comparten, en gran medida, el mismo mundo. Las relaciones de parentesco, vecindario, amistad, en fin, la vida personal, se encuentran articuladas a dominios más amplios, político, económico y religioso. Todos comulgan la misma conciencia colectiva.

30. Tönnies, F., *Communauté e société*, París, PUF, 1977.

Renato Ortiz

[illegible]

Durante el largo siglo XIX, y el corto siglo XX, la nación conoce su pujanza.³¹ El estado-nación la encarna en todos sus atributos. En los países que solemos llamar centrales, se fortalece al punto de inaugurar una nueva era, la del imperialismo. Algunos de ellos -Estados Unidos, Francia, Japón, Alemania, Inglaterra- imponen su posición prevaleciente en el contexto mundial. La producción de mercancías, los bancos y el capital financiero se concentran en monopolios cuyas bases son inequívocamente nacionales. El poderío militar acompaña la misma tendencia. El mundo se encuentra repartido de acuerdo con el interés de las grandes potencias.³² Evidentemente, es otra la situación en el "Tercer Mundo". Allí, la herencia tradicional, las trabas políticas y económicas, así como la estructura de poder del sistema internacional, impiden que se reproduzca el mismo ritmo de desarrollo. Sin embargo, la subalternidad de los países que lo componen, no implica la negación de los principios nacionales. Al contrario, ellos se refuerzan en su lucha contra el subdesarrollo y en el enfrentamiento con los imperialismos. En África, la descolonización se hace en nombre de la autonomía de los pueblos, y la nación traduce el deseo de independencia y libertad. También en América Latina la cuestión nacional es una preocupación constante. Es el centro de las políticas y los proyectos desarrollistas, en el combate contra el atraso tecnológico.

Sin embargo, esta situación prevalece mientras las contradicciones existentes son contenidas dentro de las fronteras del estado-nación. Es necesario retomar, en este punto, el tema de la modernidad. Vimos que, históricamente, la modernidad se realiza a través de la nación. Pero, hay que subrayar, su dinámica es distinta. La desterritorialización proporcionada por la nación es parcial, favorece la movilidad de las cosas sólo en el hori-

32 Véase Lenin, V. 1., *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, México, Roca, 1974.

Renato Ortiz

zonte de su geografía. La modernidad requiere un desarraigo más profundo. En el momento en que se radicaliza, acelerando las fuerzas de descentramiento e individuación, los límites anteriores se tornan exiguos. La "unidad moral, mental y cultural" sufre una implosión. Si entendemos la globalización, no como un proceso exterior, ajeno, a la vida nacional, sino como la expansión de la modernidad-mundo, tenemos nuevos elementos de reflexión. Las contradicciones, inauguradas por la sociedad industrial y que atravesaban los espacios nacionales, cobran ahora otra dimensión. Extravasa al plano mundial. En este contexto, la identidad nacional pierde su posición privilegiada de fuente productora de sentido. Emergen otros referentes, que cuestionan su legitimidad. En el mundo de la "posmodernidad" -de la modernidad radicalizada-, su multiplicidad subvierte la jerarquía reconocida hasta entonces.

Este fenómeno no se restringe a los países periféricos, donde la realización histórica de la nación siempre fue incompleta. Por cierto, hay una correlación inversamente proporcional entre el avance de esta modernidad-mundo y la vitalidad de las naciones. En países como la India, en el cual cohabitan grupos etnolingüísticos diversificados, el inglés, lengua mundial, llega a competir con el idioma nacional. También en países como Perú y Bolivia, con fuerte presencia de población de origen indígena, y en los cuales la integración de hecho nunca ocurrió, la conciencia nacional es más débil. Nos encontramos, no obstante, frente a una tendencia que transforma la base de las formaciones sociales. La nación es alcanzada en su centralidad, en su médula. Un ejemplo: el caso del multiculturalismo norteamericano. Podemos interpretarlo de varias formas. La afirmación del localismo en contraposición al universalismo o, desde una posición más positiva, el reconocimiento de las minorías en el plano de la política de las diferencias.³³

Esto ilustra bien el descentramiento al cual me estoy refiriendo. Cito un pasaje de Schlesinger, de su libro *The Disuniting America* -el título en sí mismo ya es sugestivo-: "[Según el multiculturalismo], América, al revés de una nación transformadora, con una identidad propia, es vista como preservadora de las identidades extranjeras. En lugar de una nación compuesta por indi-

viduos que hacen sus elecciones sin trabas, América se ve, cada vez más, como una composición de grupos, más o menos, irradicables en su carácter étnico. El dogma multiétnico abandona el propósito de la historia, sustituyendo la asimilación por la fragmentación, la integración por el separatismo³⁴. Y luego añade: "¿resistirá el centro?".

Nos encontramos en el polo opuesto al de la proposición de Mauss. El todo se encuentra hecho trizas; el centro, amenazado por la desunión. No es el juicio de valor, implícito en el diagnóstico de Schlesinger -la búsqueda de la organicidad perdida de la nación-, lo que me parece más interesante, sino el retrato de un pueblo que, en el pasado reciente, poseía una alta estima de sí mismo. No revela sólo la cara de un único país. Se trata de una condición del mundo contemporáneo. Esto no significa que la sociedad se descompone, los países continúan funcionando en todos sus niveles. Tampoco que el estado-nación se diluye en el enfrentamiento de esos vectores identitarios. Pero cambió el contexto. En el seno de la sociedad moderna, industrial o posindustrial, surge un espectro de referentes que se atraviesan, se chocan, se acomodan, organizando la vida de los hombres.

Pensar la globalización en términos de modernidad-mundo nos permite, además, evitar algunos tropiezos. Así como no tiene sentido hablar de "cultura global", también sería insensato buscar una "identidad global". Debemos entender que la modernidad-mundo, al impulsar el movimiento de desterritorialización hacia fuera de las fronteras nacionales, acelera las condiciones de movilidad y "desencaje". El proceso de mundialización de la cultura engendra, por lo tanto, nuevos referentes identitarios. Un ejemplo: la juventud. En las sociedades contemporáneas, la conducta de un estrato particular de jóvenes sólo puede ser entendida al situarla en el horizonte de la mundialización. T-shirts, zapatillas, jeans, ídolos de rock, surf, son referencias des-

33. Véase, por ejemplo, Taylor, C., *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

34. Schlesinger Jr., A. M., *The Disuniting America*, Nueva York, W. W. Norton and Company, 1992, pp. 16-17.

territorializadas que forman parte de un léxico, de una memoria juvenil internacional-popular. Adorada ritualmente en los grandes recitales de música pop (efervescencia del potlach juvenil), en los programas de la MTV, en las revistas de historietas, esta memoria fusiona un segmento de edad (y de clases), aproximando personas a pesar de su nacionalidades y etnias. La complicitad, la "unidad moral" de esos jóvenes, está tejida en el círculo de las estructuras mundiales. Para construir sus identidades, ellos eligen símbolos y signos, decantados por el proceso de globalización. De esta forma, se identifican entre sí, y se diferencian del universo adulto.

Otro ejemplo: el consumo. No debemos considerarlo apenas como un dominio de mercancías, un lugar de intercambio. También es un tipo de ética, un modo de conducta. Los que participan de él están envueltos por valores y perspectivas afines. Ocurre que la sociedad global va a promoverlos en escala mundial. Estrellas de cine, ídolos de televisión (hoy proyectados mundialmente por la Tv por cable y los satélites), marcas de productos, son más que objetos. Se trata de referencias de vida. Los viajes de turismo, las visitas a Disney World, las vacaciones en el Caribe, la concurrencia a los shopping-centers, los paseos por las calles comerciales, forman parte de un mismo imaginario colectivo. Grupos de clases medias mundializadas pueden, así, aproximarse, comunicarse entre sí. Comparten los mismos gustos, las mismas inclinaciones, circulan en un espacio de expectativas comunes. En este sentido, el mercado, las transnacionales y los mass-media son instancias de legitimación cultural, espacios de definición de normas y de orientación de la conducta. Su autoridad modela las disposiciones estéticas y las maneras de ser. Así como la escuela y el estado se constituyeron en actores privilegiados en la construcción de la identidad nacional, también las agencias que actúan en el nivel mundial favorecen la elaboración de identidades desterritorializadas. Como los intelectuales, son mediadores simbólicos.

Integración, territorialidad, centralidad. Difícilmente esas premisas puedan ser reproducidas del modo en que fueron postuladas anteriormente. A partir de la globalización, la propia noción de espacio se transforma. El núcleo de cada cultura, esto es, el

referente para la construcción de la identidad, pierde centralidad. De ahí proviene la sensación de crisis que atraviesa el debate contemporáneo. Las fronteras de la nación no pueden contener más los movimientos identitarios que existen en su seno. Los discursos ecológico y étnico son un testimonio de esto. Un ejemplo, las prácticas musicales que expresan la conciencia negra. Africa-Bahía-Caribe forman un universo, que se sustenta en la condición de subalteridad de los negros en las sociedades actuales y en el ludismo de las generaciones descendientes de esclavos. Se construye así un circuito, un conjunto de símbolos, que unifica grupos y conciencias separados por la distancias y las nacionalidades.

A primera vista, ciertas identidades son fortalecidas con el debilitamiento de los límites nacionales. En los países donde compiten una variedad de lenguas, el idioma "bajo", esto es, subalterno, se vivifica ante la relativización de la lengua nacional. Del mismo modo, ciertas identidades "locales", sofocadas por la necesidad de la cohesión nacional, cobran nuevo aliento. Éste es, a menudo, el caso de las culturas populares en América Latina. Mal asumidas, cuando no rechazadas, por los proyectos nacionales, marginalizadas, encuentran en el movimiento de la globalización un contrapunto para afirmarse. Pero, no hay que olvidarlo, tampoco poseen el monopolio de la definición de sentido. Retomo el ejemplo de los Estados Unidos, visto ahora desde la perspectiva de los movimientos negros. Cornel West considera que, durante un largo período de la historia americana, los negros lograron equiparse con una "armadura cultural" que les permitió rechazar el mundo de los blancos. Al vivir al margen de la vida social y política, fueron capaces de erigir defensas, estructuras culturales propias, arraigadas en sus comunidades: instituciones religiosas, redes familiares, asociaciones colectivas. Sin embargo, la sociedad americana se transformó al punto de poner en riesgo esos nichos culturales. ¿Qué sucedió? La respuesta de West es sugestiva: "La reciente fragmentación, en función del mercado, de la sociedad civil negra -familias, escuelas, iglesias, mezquitas- deja, cada vez más, a un número mayor de negros vulnerables frente a una vida dominada por un débil sentido de identidad y una débil protección de principios y lazos que amparen su existencia [...] ¿Pero por qué ocurre esta frag-

Otro Territorio

Renato Ortiz

mentación de la sociedad civil negra? Las instituciones de mercado de las empresas contribuyeron mucho en ese sentido [...] Esas instituciones contribuyeron para la creación de un modo de vida seductor, una cultura de consumo que se aprovecha de toda y cualquier oportunidad para ganar dinero [...] Esas imágenes seductoras contribuyen al predominio del modo de vida inspirado por el mercado, en detrimento de todos los otros; así, sacan de circulación los valores transmitidos por las generaciones pasadas".³⁵ El consumo, percibido por el autor como algo exclusivamente americano, pero que en el fondo es una de las caras de la mundialización de la cultura, surge como un referente contrastante en relación con la solidaridad étnica. La identidad negra, como la nación, se encuentra así "amenazada", esto es, contrapuesta a otras tendencias, que la atraviesan y la redefinen.

Creo que podríamos comprender nuestra problemática usando dos conceptos propuestos por Michel de Certeau. Este autor denomina "estrategia" al cálculo de las relaciones de fuerza que se torna posible a partir de un sujeto (empresario, propietario, institución científica, etc.), que se encuentra aislado en un espacio. Esto significa que toda estrategia se vincula con una base territorial a partir de la cual se realiza una gestión, que pesa y evalúa el movimiento de los otros -adversarios, competidores o clientes-. Existe, así, una distancia entre el sujeto (institución) que aplica la estrategia y el objetivo a ser alcanzado. Al concepto de estrategia De Certeau contrapone el de "táctica", la cual sería "un cálculo que no puede contar con un lugar propio, ni con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica posee como lugar el lugar del otro. Allí se insinúa, fragmentariamente, sin poder aprehenderlo por entero, sin poder situarse a la distancia".³⁶

El problema que le interesa directamente a De Certeau no es la cuestión de la identidad, sino el de la cultura popular; el modo en que el usuario de un producto actúa de forma diferente del empresario, que lo coloca en el mercado. El vendedor actúa según un cálculo estratégico, en función de un determinado objetivo; el consumidor reacciona ante un hecho consumado, su acción no puede ser abarcadora, es localizada. El juego de las identidades tiene algo semejante. Cada una de ellas debe "ne-

gociar" (retomo una idea de Néstor García Canclini)³⁷ su existencia en el contexto de un terreno ya delimitado. Por ejemplo: las culturas populares en América Latina están atravesadas por las realidades nacionales y mundial. Su afirmación se encuentra tensionada por diversas líneas de fuerza. "Negociar", esto es, delimitar simbólicamente un territorio, es tomar en consideración la multiplicidad de los actores en competencia. Entretanto, las identidades operan a partir de posicionamientos distintos. Algunas de ellas tienen una influencia mayor, porque se vinculan con instituciones cuyas "estrategias" las impelen sobre el territorio "de los otros". Éste es el caso de las identidades nacionales, o desterritorializadas: atraviesan la diversidad de los "lugares". Otras, sin embargo, deben conformarse con la "táctica", es decir, deben actuar sometidas a la presión constante de sus "opponentes". Se trata, por lo tanto, de un juego desigual.

La modernidad-mundo pone a disposición de las colectividades un conjunto de referentes -algunos antiguos, la etnicidad, lo local, lo regional; otros recientes, resultantes de la mundialización de la cultura-. Cada grupo social, en la elaboración de sus identidades colectivas, se apropiará de ellos de manera diferenciada. Esto no significa que vivimos en un estado "democrático", en el cual la elección es un derecho de todos. Traducir el panorama sociológico en términos políticos es engañoso. La sociedad global, lejos de incentivar la igualdad de las identidades, está surcada por una jerarquía, clara e impiadosa. No se trata de que las diferencias se fundan en sustratos ontológicos, "raciológicos" o de carácter -el negro es "inferior" al blanco; la mujer, "subalterna" al hombre; la nación, un "anacronismo" ultrapasado por la globalización-. Este tipo de argumentación es inadecuada: reafirma los preconceptos y la incapacidad de pensar críticamente. Las identidades son diferentes, y desiguales,

35. West, C., *Questão de raça*, San Pablo, Companhia das Letras, 1994, pp. 32.33.

36. De Certeau, d., *L'invention du quotidien*, París, 10/18, 1980, p. 21.

37. García Canclini, N., "¿Negociación de la identidad en las clases populares?", en *Consumidores y ciudadanos*. México, Grijalbo, 1995.

Otro Territorio

Renato Ortiz

porque sus artífices, las instancias que las construyen, disfrutan de distintas posiciones de poder y legitimidad. Concretamente, las identidades se expresan en un campo de luchas y conflictos en el que prevalecen las líneas de fuerza diseñadas por la lógica de la máquina de la sociedad.

Otro Territorio

Renato Ortiz
