

1. Dialéctica del culturalismo

La diversidad cultural ha ingresado al centro de los debates teóricos acompañando los procesos de creciente interconexión global y la multiplicación de las relaciones interculturales en la cotidianidad del mundo contemporáneo. Muchas veces para “celebrarla” en declaraciones públicas antes que para vivir en ella. Otras veces para denostar, menospreciar o aniquilar la diferencia. En cierto sentido, la percepción de la diversidad como un problema o un mal tiene un origen bíblico. Recordemos que después del diluvio universal “la tierra fue un único idioma y de palabras similares”. Fue entonces cuando los hombres imaginaron y comenzaron a construir la torre de Babel. Dios descendió a observar lo que construían y les dijo: “Si como un solo pueblo y con un idioma único para todos han comenzado a comportarse así, entonces nada de lo que se propongan hacer les será imposible”. Dicho esto, Dios confundió los idiomas para que nadie comprendiera el lenguaje del prójimo. “Por eso se la denominó Babel”: el portal de Dios.

En el relato bíblico Dios castiga la arrogancia excesiva —o la amenaza latente— de los seres humanos que intentan llegar al cielo con una torre. La amenaza sería una mancomunidad que podría volverlos tan poderosos como dioses. El castigo consiste en dividirlos e impedir que puedan comprenderse unos a otros. Es decir que el origen de la diversidad lingüística y cultural en el Génesis es el castigo divino ante la comunidad de la comunicación. La homogeneidad es poderosa y eficaz. La inconducente heterogeneidad es el estado propiamente humano, distante de lo divino.

Ha habido infinitas interpretaciones sobre Babel y sobre el valor bíblico de la diversidad. Dado que no es nuestro objeto de

análisis, ni podría serlo, diremos simplemente que una de las interpretaciones más recientes de Babel –la que realizara Saramago en su novela *Caín*– también señala que hay un significado de punición en el acto fundador de la diversidad. En su reescritura de las historias del Antiguo Testamento, Caín llega a Babel cuando Dios acaba de castigarlos:

A medida que se aproximaba, el ruido de las voces, primero tenue, iba creciendo hasta transformarse en perfecta algaraza. Parecen locos, locos de atar, pensó Caín. Sí, estaban locos de desesperación porque hablaban y no conseguían entenderse, como si estuviesen sordos, y gritasen cada vez más alto, inútilmente. Hablaban lenguas diferentes y en algunos casos se reían y burlaban unos de otros como si la lengua de cada uno fuera más armoniosa y más bella que la de los demás. Lo curioso del caso, y eso todavía no lo sabía Caín, es que ninguna de esas lenguas existía antes en el mundo, todos los que allí se encontraban tenían un solo idioma de origen y se comprendían sin la menor dificultad [...]. Qué quirigay es éste, preguntó Caín, y el hombre le respondió, Cuando vinimos de Oriente para asentarnos aquí hablábamos todos la misma lengua. Y cómo se llamaba, quiso saber Caín. Como era la única que había no necesitaba tener un nombre, era la lengua, nada más. [...] Luego decidimos construir una ciudad con una gran torre, esa que ves ahí, una torre que llegase al cielo [...] el señor vino a inspeccionar y no le gustó [...] dijo que después de habernos puesto a hacer la torre ya nadie nos podría impedir que hiciéramos lo que quisiéramos, por eso nos confundió las lenguas y a partir de ese instante, como ves, dejamos de entendernos. Y ahora, preguntó Caín. Ahora no habrá ciudad, la torre no se terminará y nosotros, cada uno con su lengua, no podremos vivir juntos como hasta ahora (Saramago, 2009: 94-96).

La incompreensión mutua entre los seres humanos, la imposibilidad de la convivencia en la diferencia, se entiende como un castigo divino.

Los modos en que se ha conceptualizado la diversidad se encuentran imbricados con las formas en que se han imaginado las relaciones entre “nosotros” y “los otros”. Ahora bien, en el plano del debate teórico, tanto la visión progresista de la defensa de la diversidad como la alarma conservadora ante el “choque de civilizaciones”, pasando por las denuncias de que toda diferencia se explica por una desigualdad social, simplifican o a veces desconocen la historia teórica del concepto de “cultura”. También, como se verá más adelante, la historia de la noción de identidad. Más aún, estas visiones muchas veces ignoran las reflexiones más sofisticadas que, desde el propio núcleo antropológico, se han realizado sobre las complejas relaciones entre esos dos términos.

Los conceptos de cultura e identidad ocupan desde hace tiempo el centro de los debates teóricos de la antropología y las ciencias sociales. Las críticas al esencialismo se han puesto tan de moda que se han tornado repetitivas. Al mismo tiempo, no siempre resulta claro cómo se pensaban la cultura y la identidad desde el esencialismo, y qué es, con precisión, aquello que se le critica. Como propuse en la introducción, una perspectiva distanciada tanto del esencialismo como del posmodernismo resulta interpretativa y políticamente imprescindible. Comenzaremos este capítulo considerando brevemente la historia del concepto antropológico de *cultura* y sus implicancias ético-políticas, para después abordar la cuestión de la diversidad.

CULTURA: UN CONCEPTO ANTROPOLÓGICO CON IMPLICANCIAS POLÍTICAS

En la tradición antropológica el concepto de “cultura” se asociaba a una cierta intervención ético-política, además de tener fuertes consecuencias epistemológicas y metodológicas. El primer concepto antropológico de cultura se opuso a la idea de que hay

gente "con cultura" y gente "sin cultura", de que el mundo se divide entre personas "cultas" e "incultas". Ya en 1871 Tylor había planteado un concepto de cultura asociado a los conocimientos, creencias y hábitos que el ser humano adquiere como miembro de la sociedad. Esta noción contrastaba con la idea de que la cultura se restringía a la llamada "alta cultura", a la perfección espiritual de la música clásica o las artes plásticas consagradas. Todas las actividades y pensamientos humanos son aspectos de la cultura. Hay diferentes culturas, pero todos los seres humanos tienen en común el hecho de ser seres culturales.

Esta idea continúa siendo importante, dado que todavía son muchas las personas e instituciones que clasifican a los seres humanos como "cultos" e "incultos", sin percibir que al hacerlo evalúan a grupos que tienen una cultura distinta desde un punto de vista particular. Y en esta evaluación, lo diferente es considerado (implícita o explícitamente) como inferior, lejos de entenderlo como un desafío al conocimiento y la comprensión. Ahora bien, después del evolucionismo de Tylor, la idea de relativismo sólo apareció desarrollada por Boas algunas décadas más tarde. En Europa y los Estados Unidos predominaban las ideas racialistas. Frente a esas concepciones, la antropología explicó y demostró la completa autonomía entre lo físico y lo cultural. Ninguna cuestión genética puede explicar las diferentes cosmovisiones, mitos, celebraciones, ideologías y rituales de la humanidad. Esa heterogeneidad es cultural, y la cultura no se lleva en la sangre. Se aprende en la vida social.

Mientras la idea de raza clasificaba a los seres humanos desde la biología, la inmutabilidad y la jerarquía, el concepto de cultura, aplicado ahora a las diferentes culturas, pasaba a clasificarlos desde la vida social y la historicidad e implicaba, por lo tanto, un planteo relativista. Boas introdujo la idea de pluralidad cultural, según la cual no sólo era importante "la cultura" en singular sino también el estudio de "culturas" específicas. En su perspectiva, una cultura particular sólo es comprensible a partir de su historia. Una creencia o un hábito cultural sólo pueden ser comprendidos en el marco de un universo específico de sentido. Pretender evaluar las creencias o las prácticas diferentes de las nuestras fuera de

sus contextos, a la luz de nuestros propios valores, no sólo implica desconocer la diversidad humana, sino también actuar de modo etnocéntrico.

Durante mucho tiempo el etnocentrismo "científico" fue contemporáneo del colonialismo. La suposición de que los pueblos no occidentales eran inferiores constituía un argumento que legitimaba el poder colonial. En ese sentido, antropólogos como Malinowski promovieron una crítica de la concepción racionalista del "hombre" dominante en Occidente. Sostuvieron que, lejos de ser "salvajes" e "ilógicos", los pueblos no occidentales tenían un estilo de vida distintivo, racional y legítimo que debía ser valorado. Esta tesis entra en tensión con la proclamada misión civilizadora del proyecto colonial europeo.

Para poder comprender una cultura es necesario comprender a los otros en sus propios términos, sin proyectar nuestras propias categorías de modo etnocéntrico. Al mismo tiempo, resulta imprescindible tomar distancia de nuestra propia sociedad para poder estudiarla y comprenderla: "hacer antropología es realizar esa transformación de lo familiar en lo exótico y de lo exótico en lo familiar" (DaMatta, 1987: 14). Así, la noción de cultura pretendía dar una respuesta y ofrecer un abordaje para entender la unidad y la diversidad del género humano. Si la cultura era aquello que establecía la distinción universal de los seres humanos con respecto a la naturaleza, era a su vez la base de las diferencias. Si todos los seres humanos son seres culturales, se afirmaba, cada cultura es en consecuencia particular y diferente de las otras.

Después del Holocausto, las concepciones racialistas quedaron desacreditadas. A medida que se deslegitimaban los criterios biológicos, comenzaron a explorarse otros modos de clasificación. Después de 1945, con el abandono del concepto de raza para legitimar legislaciones o políticas públicas, aumentó sostenidamente el uso social y político del concepto de cultura.

EL ARCHIPIÉLAGO CULTURAL Y SUS PROBLEMAS

La expansión del concepto implicó nuevos problemas. Como hemos mencionado, el relativismo y la crítica al racismo tuvieron un enorme potencial democratizador. Aunque fuera difícil de percibir en aquella época, ambas cuestiones cumplieron un papel muy relevante en diferentes momentos del siglo XX. La idea de que no hay jerarquías entre los grupos humanos, de que las diferencias son sociales y no naturales, y de que esas diferencias deben comprenderse a partir de la historia y la especificidad de cada grupo son argumentos a favor de la diversidad humana.

Sin embargo, la sustitución de la imagen de un mundo dividido en razas por la de un mundo dividido en culturas o áreas culturales es también fuertemente problemática. Si, por ejemplo, pretendiéramos pintar un mapamundi con un color diferente para cada lengua, nos encontraríamos con que ya no hay coincidencia entre idioma y territorio. Dado que hay hispanohablantes residentes en los Estados Unidos, turcos en Alemania y coreanos en varios países latinoamericanos, ya no existen grandes ciudades donde sólo se hable una lengua. Si abarcamos también la música, los rituales y la gastronomía o alguno de los elementos cruciales de cualquier definición de cultura, rápidamente advertiremos que cada ciudad es Babel y que la diversidad no está distribuida en el espacio, sino más bien puesta en juego en cada espacio.

Sin embargo, si en la forma de imaginar la población mundial a fines del siglo XIX los colores de piel parecían ocupar un papel central, la idea de que el globo es un archipiélago de culturas diversas resulta muy potente en la actualidad. Es interesante notar que algunas de las regiones donde se desarrolló la antropología social y cultural a inicios del siglo XX, como Melanesia, eran fáciles de percibir como archipiélagos de culturas. Un conjunto de islas donde en la actualidad conviven unas setecientas lenguas puede ser una raíz potente para la pervivencia de la metáfora del archipiélago.

Así, durante una larga etapa de la teoría antropológica tendió a aceptarse que cada comunidad, grupo o sociedad era portadora de una cultura específica. Los estudios se consagraron, por lo

tanto, a describir y comprender una cultura particular o áreas culturales. Dado que esa descripción se concentraba fundamentalmente en los valores o costumbres compartidos por los miembros de una sociedad, se ponía énfasis en la uniformidad de cada uno de los grupos.

Ahora bien, las fronteras pueden concebirse de modo fijo tanto entre razas como entre culturas, así como la afirmación de las diferencias entre esas culturas puede traducirse —aunque no sea la intención— en la legitimación de una jerarquización, cuando no en un instrumento clave para el dominio efectivo de esos grupos o personas.

CRISIS DE LA METÁFORA INSULAR

Tres fenómenos sociales resquebrajaron la imagen del archipiélago. Si para construir una idea de homogeneidad cultural en una sociedad colonial era necesario hacer *como si* no hubiera presencia occidental, los procesos de independencia en Asia y África tornaron inverosímil la idea de uniformidad o de "pureza preservada" de esas sociedades. Las presencias imperiales fueron y son elocuentes respecto de la heterogeneidad y la desigualdad en ciertos territorios. En segundo lugar, las migraciones —que en muchos países centrales son consideradas, incluso por intelectuales, un fenómeno de fines del siglo XX— demostraron que, si alguna vez hubo "islas culturales", las personas, no obstante, se mueven desde hace tiempo de una isla a otra. En realidad, las migraciones y las convivencias interculturales son al menos tan antiguas como los registros escritos de la humanidad. Lo que algunos autores que viven en Europa o en los Estados Unidos perciben como un novedoso fenómeno migratorio alude empíricamente al hecho de que, en las últimas décadas, las migraciones desde el Tercer Mundo hacia sus países de residencia aumentaron cualitativamente. Ni el colonialismo ni los procesos migratorios desde Europa hacia otras regiones del mundo forman parte de sus análisis sobre el contacto intercultural. En Buenos Aires, por ejemplo, donde a inicios del siglo XX cuatro de cada cinco trabajadores ha-

bían nacido en Europa, la inmigración no podría considerarse un fenómeno de fines de ese siglo. Si pensamos en tiempos más largos, en varios siglos, sólo podría creerse que las migraciones son una novedad si se entienden como "migración" no todos los desplazamientos humanos, sino sólo los movimientos de personas entre Estados nacionales. Ese naciocentrismo que consiste en reducir las migraciones a las migraciones internacionales es muy frecuente (véase Caggiano, 2010). En tercer lugar, la transformación de las tecnologías de la comunicación planteó un horizonte nuevo en el que —aunque la mayoría de las personas no se trasladen— los símbolos y los mensajes se desplazan generando una conciencia de contemporaneidad. Así, la heterogeneidad cultural en un mismo espacio es menos novedosa que su visibilidad.

Esa visibilidad produjo un impacto sobre el concepto de cultura. Hannerz (1996) afirma que, a pesar de la diversidad de los conceptos de cultura, la antropología intentó combinar tres supuestos: 1) la cultura se aprende en la vida social; 2) la cultura está integrada de alguna manera; 3) la cultura es un sistema de significados diferente en cada grupo, y los grupos pertenecen a un territorio. Sin embargo, dice Hannerz, ¿podemos considerar hoy a la cultura como algo integrado y coherente? ¿Podemos considerarla como un fenómeno territorial? El segundo supuesto, vinculado a la integración que la cultura implica, fue cuestionado hace ya muchos años por antropólogos como Turner, Barth e incluso Geertz. El tercer supuesto se ha visto cada vez más afectado "por la creciente interconexión espacial".

Para autores como Hannerz o Appadurai, esa interconexión está vinculada básicamente a las migraciones y los medios. Hannerz señala que "a medida que las personas se desplazan con sus significados, y a medida que los significados encuentran formas de desplazarse aunque las personas no se muevan, los territorios ya no pueden ser realmente contenedores de una cultura" (1996: 24). Cabe introducir un matiz: las personas, especialmente cuando migran, se desplazan portando significados que luego rearman y transforman de modos diversos en las regiones donde se asientan o circulan. Por otra parte, los medios masivos difunden significantes y textos globales que permiten negociar y dispu-

tar los significados en niveles no sólo locales o nacionales. En otras palabras, si como dice Hannerz ya no podemos asociar cultura y territorialidad de modo simplista, no es porque los significados se desplacen sino porque son reorganizados, negociados y disputados en los procesos de interconexión.

El debate sobre la "cultura" muchas veces opone la idea de homogeneidad a la opción de abandonarla en los basurales de los conceptos teóricos vetustos. La reificación o la deconstrucción de la cultura abren una ciénaga en la que las retóricas de la biodiversidad se entrecruzan riesgosamente con los profetas del *clash of civilizations*.

El concepto de cultura, entendido como conjunto de elementos simbólicos o bien como costumbres y valores de una comunidad asentada en un territorio, es problemático en términos teóricos y en términos ético-políticos. Las principales dificultades teóricas que presenta surgen de que tiende a considerar a los grupos humanos como unidades discretas clasificables en función de su cultura, como en otras épocas lo eran en función de la raza; sustenta la clasificación en el supuesto de que esas unidades tienen similitudes internas y diferencias con su exterior; y diseña un mapa de culturas o áreas culturales con fronteras claras, fundado en la idea del mundo como "archipiélago de culturas".

Los supuestos que equiparan grupos humanos a conjuntos delimitables por valores o símbolos son equivocados porque tienden a pasar por alto que dentro de todo grupo humano existen múltiples desigualdades, diferencias y conflictos —entre generaciones, clases y géneros—, que dan lugar a su vez a una gran diversidad de interpretaciones; que los grupos tienen historia y que sus símbolos, valores y prácticas son recreados y reinventados en función de contextos relacionales y disputas políticas diversas; que las fronteras entre los grupos son mucho más porosas que la imagen de un mundo dividido —el mundo se encuentra interconectado y existen personas y grupos con interconexiones regionales o transnacionales diversas—; y que, por lo tanto, las personas y los símbolos no pueden asociarse de modo simplista a un territorio determinado.

LA POLITIZACIÓN DE UN CONCEPTO POLÉMICO

Como dijimos al comienzo, los conceptos de cultura de Tylor, Boas y Malinowsky tuvieron consecuencias ético-políticas (Wright, 1997). A medida que esos conceptos se impusieron y naturalizaron como sentido común, los antropólogos cuestionaron el gesto simplificador de identificar un grupo con una cultura. Sin embargo, esa idea de la cultura como esencia se convirtió poco a poco en un nuevo eje de la intervención política.

Los procesos de distinción social, desde la nobleza hasta las formas de discriminación, requieren cierto grado de legitimidad social. Puede haber contextos de amplio consenso, como el que se verificó hasta el siglo XIX respecto de la esclavitud, o luego contra los gitanos, los judíos y muchos otros grupos. También puede haber contextos culturales con fuertes disputas sobre la legitimidad de la distinción y de sus implicancias. Sin embargo, ninguna distinción se impone como hegemónica por la fuerza sino, como enseñó Gramsci, por la persuasión. Generalmente, ese proceso de convencimiento está asociado a la naturalización de las diferenciaciones.

La experiencia de la Segunda Guerra Mundial erosionó la legitimidad social del racismo clásico. Si bien las críticas al racismo habían comenzado en el siglo XIX, sólo encontraban repercusión en ámbitos científicos e intelectuales. Después de la aplicación masiva de los principios del racismo por parte del Estado alemán —y de la derrota militar, política e ideológica de ese proyecto—, las formas de distinción clásicas comenzaron a desdibujarse.

Sorprendentemente, la cultura pasó a desempeñar la función de categoría clasificatoria que la raza ya no podía cumplir, y cobró legitimidad como argumento. En este desplazamiento que la llevó desde su potencial democratizador hasta su función segregadora, la cultura evidentemente ha dejado de ser lo que era. Para devenir base del fundamentalismo, la cultura dejó de ser historia y se transformó en naturaleza, dejó de ser procesual y pasó a establecer fronteras fijas. Si bien "el papel de la cultura se ha expandido de una manera sin precedentes al ámbito político y económico, [...] las nociones convencionales de cultura han sido considera-

blemente vaciadas", afirma Yúdice (2002: 26), aludiendo a un fenómeno más abarcativo que el fundamentalismo cultural.

La antropología ha realizado esfuerzos sistemáticos, teóricos y políticos, para enfrentar el racismo y la discriminación. La paradoja es que en el intento de recuperar el concepto que más se había contrapuesto a la idea de raza, la utilización clasificatoria de "cultura" para explicar la diversidad humana, identificando a cada sociedad con una cultura determinada, hizo que en muchos casos el concepto funcionara en el mundo contemporáneo de manera homóloga al de raza.

Otra paradoja es que los sectores que promueven la discriminación muchas veces se apropiaron de los argumentos a favor de la diversidad y el relativismo, ya que pretendían sostener la necesidad de conservar las "culturas puras" sin contacto y sin mezcla. Si en las visiones racialistas el mestizaje aparecía muchas veces como la tragedia que debía evitarse, en el nuevo fundamentalismo cultural se considera necesario que cada cultura permanezca en su lugar. Nos referimos a la tesis huntingtoniana del choque de civilizaciones. El mundo de los clivajes ideológicos y políticos de la Guerra Fría habría quedado definitivamente atrás. Ante nosotros, el siglo XXI estaría desplegando nuevos clivajes culturales y religiosos: una guerra entre culturas.

Si buscamos ejemplos de este uso de la cultura como recurso político, encontraremos situaciones muy diferentes: desde la defensa del "ser nacional" como parte de las retóricas de la discriminación culturalista en Europa, hasta los fundamentalismos culturales cada vez más presentes en la geopolítica internacional. También es necesario considerar la culturalización de los movimientos y los reclamos de grupos subalternos, como asimismo los logros legales de sectores históricamente discriminados en América Latina. Se verá, entonces, que el recurso político de la cultura no tiene un signo único, sino que diferentes sectores pugnan por apropiarse de él. Se verá, también, que ineludiblemente esa generalización de la cultura tiene efectos políticos específicos y delimitables.

La dialéctica del culturalismo requiere varios trastrocamientos de la teoría antropológica. El más absurdo teóricamente y ruinoso

políticamente consiste en equiparar cultura e identidad. Cada cultura, al codificar las "ideas, prácticas, rituales e instituciones de un pueblo" o algo similar, tendría una identidad. Al menos desde Leach y Barth, la teoría antropológica ha mostrado que los procesos de la cultura no coinciden necesariamente con los procesos identitarios. Líderes indígenas que visten *jeans* o viven en las grandes ciudades, movilizaciones contra los Estados Unidos en las que se consume Coca-Cola, militantes de derechos humanos o ecologistas que no necesitan hablar la misma lengua para identificarse mutuamente, son ejemplos sencillos. Pero sólo los fundamentalistas querrían, como la dictadura militar argentina durante la guerra de Malvinas —que prohibió a los Beatles porque consideraba que escuchar música británica era una posición bélica—, hacer coincidir las fronteras de la cultura con las de la identidad. Las transformaciones lingüísticas, culinarias, en la indumentaria, en las formas de producción y en muchas otras rutinas que se constatan en los procesos migratorios muestran de manera elocuente que el borrado de las identificaciones culturales y políticas no se da necesariamente. Es por eso que, como mostraremos en el capítulo 2, las culturas son más híbridas que las identificaciones.

FUNDAMENTALISMO CULTURAL

El fundamentalismo cultural, al igual que el racismo, consiste en una estructura conceptual y en acciones que distinguen y jerarquizan a los seres y grupos humanos según condiciones supuestamente inherentes a ellos, naturales. El racismo clásico implica ideas y prácticas de menosprecio y odio hacia personas de rasgos fenotípicos diferentes. Se basa en una ideología que presupone que la humanidad se divide en razas, que hay una continuidad entre lo físico y lo moral, que los grupos humanos son homogéneos, que existe una jerarquía única de valores y que es necesaria una política fundada en el saber (véase Todorov, 1991). En cambio, el fundamentalismo cultural implica ideas y prácticas de menosprecio y odio hacia personas presuntamente portadoras de una cultura diferente. Las no-

ciones racistas se sustituyen por otras equivalentes: la humanidad se divide en culturas; hay continuidad entre el territorio, la cultura y lo moral; las culturas son homogéneas y mutuamente inconmensurables; existe una jerarquía única de valores y es necesaria una política basada en la propia cultura. En síntesis, el racismo justifica el sometimiento de la alteridad por su supuesta inferioridad, mientras que el fundamentalismo cultural justifica la segregación del otro en función de las diferencias culturales y de su manera de conceptualizarlas. El racismo se elogia a sí mismo como civilizador; el fundamentalismo cultural se autoexalta como preservador de la diversidad, y especialmente de "nuestra pureza".

La noción de fundamentalismo cultural fue utilizada por primera vez por la antropóloga Verena Stolcke para conceptualizar "una retórica de exclusión que exalta la identidad nacional fundada en el exclusivismo cultural" (Stolcke, 1999). Stolcke analizó la "nueva retórica de la exclusión en Europa" basándose en su propio estudio de las formas de discriminación hacia los inmigrantes en las décadas de 1980 y 1990. Cabe señalar que el fundamentalismo cultural es un procedimiento de diferenciación "genuinamente distinto del racismo tradicional". La especificidad del fundamentalismo cultural es su cosificación de la cultura, a la que concibe como un todo compacto y territorializado. A su vez, la xenofobia (como odio y hostilidad hacia los extranjeros) se postula como una actitud inherente a la naturaleza humana. Al considerar la nacionalidad como cultura, las culturas como inconmensurables y la nacionalidad como un prerrequisito de ciudadanía, este fundamentalismo construye una barrera infranqueable para los inmigrantes.

Según Stolcke, desde fines de la década de 1970 ha surgido una retórica de la inclusión y de la exclusión que subraya las diferencias de identidad cultural, tradiciones y herencia entre los grupos, y acepta la delimitación cultural basada en el territorio. En esos años los conservadores británicos sostenían que los seres humanos, por naturaleza, prefieren vivir entre sus semejantes antes que en una sociedad heterogénea. La llegada de grandes cantidades de inmigrantes destruiría la "homogeneidad de la nación", haría peligrar los valores y la cultura de la mayoría, y desataría un con-

flicto social. En ese sentido, señalaba Stolcke, la paradoja es que "el fundamentalismo cultural invoca una concepción de la cultura inspirada tanto en la tradición universalista de la Ilustración como en el romanticismo alemán que caracterizó casi todo el debate nacionalista del siglo XIX" (1999). Y es a través de esa concepción de la cultura que "la opinión ciudadana europea culpa cada vez más a los inmigrantes, que no tienen 'nuestra' moral y 'nuestros' valores culturales, de todas las desgracias socioeconómicas producto de la recesión y de los reajustes capitalistas. [...] En otras palabras, el 'problema' no somos 'nosotros', sino 'ellos'. 'Nosotros' simbolizamos la buena vida que 'ellos' amenazan con socavar, y esto se debe a que 'ellos' son extranjeros y culturalmente 'diferentes'". Este vínculo entre cultura y economía, señalado por Stolcke, implica que es cada vez más común que aparezca un discurso culturalista precisamente allí donde existen malestares vinculados a los intereses.

Mientras el racismo ordena los grupos jerárquicamente, de modo vertical y estableciendo relaciones de superioridad/inferioridad, el fundamentalismo cultural los ordena espacial y horizontalmente, reforzando las separaciones. El fundamentalismo cultural puede en algunos casos aceptar ciertos discursos sobre la diversidad e incluso utilizarlos, pero con una condición y una finalidad. La condición es que esa diversidad se considere un dato inmutable; la finalidad es justificar el apartamiento o segregación de un grupo.

El concepto de "fundamentalismo cultural" puede aplicarse hoy a muchos otros fenómenos sociales y políticos. Actualmente, la inmigración es escenario y capítulo clave del fundamentalismo, aunque éste se exprese en, y domine, muchos otros terrenos. Constituye un argumento clave para la reorganización de la geopolítica internacional y para la codificación de diversos conflictos sociales y bélicos.

El silogismo es sencillo. Si las culturas son inconmensurables, si no puede haber comunicación, si la xenofobia es inherente a la naturaleza humana, la única manera de evitar los conflictos y la guerra entre culturas es garantizar que éstas no entren en contacto. Si el contacto no puede evitarse, debe reducirse al mínimo.

La diversidad naturalizada es aquí un valor supremo que debe preservarse. Para lograrlo, los grupos deben mantenerse separados. De lo contrario, inevitablemente se producirá un "choque de civilizaciones".

LA NUEVA GEOPOLÍTICA DE LA DIFERENCIA

Samuel Huntington afirma que para pensar "seriamente sobre el mundo, y actuar eficazmente en él, necesitamos un mapa simplificado de la realidad" (2004a: 30). ¿En qué consiste esa simplificación? El mundo dividido en ideologías políticas y sistemas socioeconómicos ha quedado atrás, dice Huntington. Ahora, "la cultura es una fuerza divisora y al mismo tiempo unificadora". Si después de la Segunda Guerra Europa quedó dividida por el "telón de acero", "esa línea se ha desplazado varios cientos de kilómetros hacia el este", separando "a los pueblos cristianos occidentales, por un lado, de los pueblos musulmanes y ortodoxos, por el otro" (2004a: 23). El mundo actual se dividiría, entonces, en civilizaciones. Las principales civilizaciones contemporáneas serían: occidental, latinoamericana, africana, islámica, sínica, hindú, ortodoxa, budista y japonesa. "En la época que está surgiendo, los choques de civilizaciones son la mayor amenaza para la paz mundial, y un orden internacional basado en las civilizaciones es la protección más segura contra la guerra mundial" (2004a: 386).

Huntington postulaba que este mapa simplificado no sólo serviría para "pensar el mundo", sino para actuar en él. Desde una perspectiva antropológica y académica, la división entre estas "civilizaciones" es un dislate que no tiene mayor sentido. Pero su sentido radica en otra dimensión: su performatividad y su eficacia política. Las diversas imágenes de "los otros" que construyen los intelectuales de cada sociedad tienen consecuencias políticas significativas. Los agentes sociales actúan en el mundo en función de cómo lo conciben. Una porción sustancial de la acción política internacional se sustenta en la idea de que existe un mundo "occidental" y un mundo "oriental". De hecho, no sólo se afirmó que

el atentado del 11 de septiembre era un ataque al “estilo de vida occidental”, sino también que las alianzas político-militares buscaron construirse desde esa “identidad”.

A través de una serie de procesos históricos, intelectuales y políticos, Europa y más tarde los Estados Unidos “orientalizaron” —como mostró Edward Said (2004)— a Oriente. Occidente cuenta, desde hace mucho tiempo, con una enorme producción artística y académica sobre Oriente, y también con instituciones aptas para dominar, reestructurar y tener autoridad sobre él. Said analizó esos discursos orientalistas para comprender cómo la cultura europea consiguió administrar y producir su propio “Oriente” en términos políticos, sociológicos, ideológicos, imaginativos y científicos.

Oriente y Occidente, como bien ha demostrado Said, no son un dato objetivo sino el resultado de una compleja construcción social. Las identidades siempre implican relaciones de poder, establecimiento de jerarquías. A través de esos contrastes y esas jerarquías, las identidades sustancializadas imaginan fronteras fijas y delimitadas que separan mundos homogéneos en su interior. La construcción de la idea de un mundo “oriental” interiormente homogéneo, tan actualizada a comienzos de este milenio, es parte de la propia construcción de la idea de Occidente. Esa uniformidad imaginaria —que a su vez sustenta la acción política basada en identidades esencializadas— no sólo pasa por alto las diferencias internas de “los otros” sino también las desigualdades y las heterogeneidades del “nosotros”. En 1995, Said decía que esas identidades fijas que luchan permanentemente divididas son rechazadas por él en *Orientalismo*, al mismo tiempo que el libro, paradójicamente, las presupone y depende de ellas (2004: 441).

El ataque terrorista a las Torres Gemelas y la respuesta estadounidense generaron un escenario que actualizó estas imágenes ya profundamente arraigadas. La antigua oposición entre civilización y barbarie recuperó, exacerbados, sus bríos religiosos. Después del atentado, el discurso del presidente de los Estados Unidos identificó su accionar político-militar con la acción divina. De allí que inicialmente se haya bautizado a la operación militar como “Justicia infinita”; de allí también la afirmación: “Sabemos que Dios no es neutral”. Si Dios había tomado par-

tido, todas las naciones del mundo debían imitarlo: “O están con nosotros o están con los terroristas”. Y los terroristas también fueron incluidos en la narrativa religiosa: Bush definió los atentados como “actos de terror diabólico”. Al considerarlos diabólicos, se oscurecía o se rechazaba toda posibilidad de reflexionar sobre las condiciones históricas que hicieron posible la comisión de un crimen semejante. Por lo tanto, cualquier pretensión de analizar y explicar lo sucedido conllevaba la pretensión de justificar la acción criminal.

Al definir su respuesta a los atentados del 11-9 como una nueva “cruzada”, Bush ubicaba a “los otros” como un mal derivado de una cultura y una religión: el Islam. Entre muchos otros, el historiador conservador inglés Paul Johnson intentó ofrecer “bases científicas” para la acción estadounidense. Para ello afirmó, en declaraciones a varios medios de comunicación: “Las fuentes del antinorteamericanismo exhibido en el ataque al World Trade Center y al Pentágono están sin duda ligadas a la naturaleza de la religión islámica”. Y agregó: “Cuando hablamos de fundamentalismo islámico, en realidad estamos usando una expresión engañosa. Todo el Islam es fundamentalista en esencia. Es una característica congénita”. Ése fue el argumento fundamentalista occidental para lanzar las cruzadas anunciadas por Bush: el enfrentamiento que pretende construirse —según sus palabras— como una lucha entre el Bien y el Mal. Mediante esta estrategia, Paul Johnson anulaba la historia de las relaciones de poder entre Europa y los Estados Unidos en el Cercano y Medio Oriente. Además, se tendió a negar la pluralidad o diversidad de cualquier “mundo cultural”. No hay *un Islam*, hay muchos, así como no hay una única forma de pensar o actuar en los Estados Unidos.

Al procesar el horror a través de una retórica cultural y religiosa engeguedora puede generarse un horror análogo o, como sucedió, ampliamente potenciado. La equivalencia entre los contrincantes también se expresó en el terreno discursivo mediante dos dimensiones articuladas: las permanentes alusiones religiosas que explicaban y daban sentido a la propia acción ponían de manifiesto que se trataba de un enfrentamiento absoluto entre nosotros y los otros.

La homología de la retórica mesiánica de Bin Laden es clave para comprender la situación. Bin Laden utilizó, como Bush, nociones ligadas a la cultura —especialmente religiosas— para sostener posiciones que no sólo implicaban una homogeneización del otro sino un llamado a eliminarlo. Bin Laden reafirmó la idea de cruzada lanzada por Bush porque le resultaba útil para homogeneizar a Occidente y mostrarlo como una amenaza al Islam que justificaba la “guerra santa”. En algunas ocasiones aludió específicamente a la “cruzada judía” y en general sostuvo que el mundo se dividía en dos: los creyentes y los infieles.

Las coincidencias retóricas entre ambos discursos llegaron a ser abrumadoras. Ambos sostenían que habían emprendido una cruzada, que el mundo estaba dividido en dos partes opuestas y que una encarnaba el Bien y la otra el Mal, y que ellos mismos o los grupos que representaban actuaban en nombre de Dios. Pero esta retórica de la polarización absoluta significó un límite, para ambos bandos, a la hora de desarrollar alianzas. Entonces, tanto Bush como Bin Laden intentaron relativizar la conformación de los campos enemigos.⁶ Sin embargo, más allá de las tácticas retóricas y de los cambios de “marketing” bélico, el culturalismo se manifiesta cada vez más como una forma contemporánea de discriminación. Estas retóricas políticas de la cultura fueron utilizadas por los dos sectores para justificar de modo fundamentalista sus diferencias y sus contrastes. Por ello mismo ambas argumenta-

⁶ Después hubo intentos de revertir la acusación inicial generalizada al mundo islámico. Cuando se comprobó que el llamado a las cruzadas no era eficaz, la propaganda pasó de afirmar la “justicia infinita” a buscar la “libertad duradera”. Si la intención era generar un amplio consenso a favor de los Estados Unidos que incluyera países árabes y musulmanes, cualquier acusación al Islam restaba mucho más de lo que sumaba. Por eso, el propio Osama Bin Laden insistió en que se trataba de una cruzada de los “infieles” en general, y “judía” en particular. A su vez afirmaba que “hay mucha gente buena e inocente en Occidente” y que la “gente de corazón protesta contra los ataques norteamericanos porque la naturaleza humana detesta la injusticia”. Pero, tras la breve alusión universalista, retomaba sus afirmaciones de que “el lobby judío tomó como rehén a los Estados Unidos y Occidente”.

ciones se inscriben, en este aspecto, en una misma lógica, en una concepción similar de la acción política y de la construcción de sus alteridades. En suma, en esa dimensión ambos pertenecen a una misma configuración de la cultura política. Cuando dos grupos enfrentados imaginan de manera análoga las relaciones entre un nosotros y los otros, los fundamentos de su acción y hasta las formas de actuar, podemos sospechar que, en lugar de presenciar una guerra entre culturas, estamos asistiendo a la aparición de una peculiar configuración cultural de la guerra en el centro del escenario mundial.

LA NACIÓN COMO IDENTIDAD CULTURAL TRANSRACIAL Y TRANSÉTNICA

Cuando, hace más de una década, Stolcke analizó los discursos de los conservadores europeos que, para defender “su cultura”, argumentaban en contra de la inmigración, probablemente no podía imaginar que esas retóricas de la exclusión encontrarían discursos con fuerte pretensión científica. Después de 2001, estas “nuevas retóricas de la exclusión”, caracterizadas como “fundamentalismo cultural”, adquirieron un impulso renovado en la nueva geopolítica de la diferencia. En su libro *¿Quiénes somos? Desafíos de la identidad cultural estadounidense* —que continúa su *Choque de civilizaciones*—, Huntington diagnostica que, hacia fines del siglo XX, las identidades nacionales estaban siendo debilitadas por otras formas de identificación, desde las étnicas hasta las de género, aunque en los Estados Unidos había habido un fuerte renacer de la identidad nacional a partir de 2001.

Decía Huntington que el multiculturalismo, la globalización, el subnacionalismo, el cosmopolitismo y el antinacionalismo habían hecho que, al llegar el año 2000, los Estados Unidos fueran menos nación que durante todo el siglo precedente. A ello habían contribuido, en cierta medida, la migración masiva de hispanos, quienes habían mantenido “lealtades y nacionalidades duales”, y la incertidumbre sobre la unidad lingüística que este fenómeno ins-

talaba; y, por otro lado, el hecho de que los ejecutivos y los profesionales propugnaran identidades cosmopolitas, la insuficiente enseñanza de la historia nacional, y el crecimiento de la historia étnica y racial. Y agregaba: "Del énfasis en lo que los norteamericanos tienen en común se pasó a la celebración de la diversidad" (2004b: 27).

Huntington establece una distinción entre lo que llama la "prominencia de la identidad nacional" y la "sustancia de la identidad nacional". La prominencia sería variable, en el sentido de que la gente es más o menos nacionalista según el momento. Después de los atentados del 11 de septiembre la bajísima prominencia pasó a ser altísima. Aunque la sustancia cambie, se conforma lentamente, no muta de un día para el otro. De hecho, Huntington pretende intervenir en la definición de esa sustancia desde el título mismo de su libro: "¿Quiénes somos?".

¿Por qué sería relevante la pregunta por la identidad? Responde Huntington: "A definiciones diferentes de la identidad nacional, diferentes intereses nacionales y prioridades políticas. Las visiones confrontadas sobre lo que deberíamos hacer en el extranjero tienen su raíz en las visiones confrontadas sobre quiénes somos en el ámbito interno" (2004b: 33). Pero, además, los Estados Unidos, al igual que la ex Unión Soviética y el Reino Unido, están compuestos por entidades reunidas a través de procesos de federación y conquista. Según Huntington, pocos previeron la disolución de la Unión Soviética, y el Reino Unido también podría desaparecer:

[...] son pocos los estadounidenses que se atreven a prever actualmente cambios fundamentales (o una disolución) en los Estados Unidos. Pero el final de la Guerra Fría, el desmoronamiento de la Unión Soviética, la crisis económica asiática de la década de 1990 y el 11 de septiembre nos recuerdan que la historia está cargada de sorpresas. Pudiera ser que lo realmente sorprendente fuese que Estados Unidos siguiera siendo en 2025 el país que era en 2000 en vez de un país (o de una serie de países) muy diferentes con una serie de concepciones de sí

mismo y de su identidad muy distintas de las que tenía un cuarto de siglo antes (2004b: 33-34).

Huntington se constituye así en adivino: desliza cuán sorprendente fue el 11-9, aunque es probable que sus lectores lo lean por creer que él mismo lo predijo. Ahora está prediciendo algo que nadie se atreve a insinuar siquiera: que los Estados Unidos pueden desaparecer. ¿Podría haber alguna razón más poderosa para que todos aquellos que después del 11 de septiembre compraron masivamente banderas norteamericanas estén alertas?

Pero, ¿por qué podría desaparecer el gran coloso del norte? La respuesta alude a los cambios en el contexto y a las amenazas de cambio en la sustancia de la identidad estadounidense. "El final de la Guerra Fría privó a los Estados Unidos del imperio del mal contra el que podía definirse a sí mismo" (2004b: 34). "Ninguna sociedad es inmortal [...], los Estados Unidos sufrirán la suerte de Esparta, Roma y otras comunidades humanas" (p. 35). Como se ve, Huntington aplica la noción elemental de la teoría de la identidad, según la cual cualquier definición de un "nosotros" se hace en relación con un "ellos". Una vez desaparecido ese "ellos" decisivo del siglo XX, ¿cómo mantener vivo el sentimiento de pertenencia? Evidentemente, se trata de reinventar la alteridad. Como se sabe, para concretar estas reinenciones hay que bucear a fondo en la historia social y cultural de los países. Y desde allí elabora Huntington su propuesta.

Históricamente, dice, la sustancia de la identidad estadounidense ha estado formada por cuatro componentes clave: la raza, la etnia, la cultura (la lengua y la religión, sobre todo) y la ideología. La cuestión racial y étnica pasó a la historia. El "Estados Unidos cultural se encuentra sometido a un auténtico asedio. Y, como bien ilustra la experiencia soviética, la ideología es un aglutinante demasiado débil para mantener unidas a las personas que carecen de fuentes raciales, étnicas o culturales de comunidad" (2004b: 34-35). Ciertas sociedades, al ver desafiada su existencia misma, son capaces de posponer la caída final "renovando su conciencia de identidad nacional". Los estadounidenses lo hicieron después

del 11-9; pero el desafío es seguir haciéndolo cuando no haya ataques tan espectaculares y dramáticos.

Según Huntington existen cuatro posibilidades, o bien una combinación de ellas: que la nación ya no se base en una cultura o religión sino en un nuevo contrato fundamentado en el credo independentista de los Estados Unidos y en su compromiso con la libertad y la democracia; que se consolide un país bilingüe y culturalmente bifurcado; que los blancos protestantes reaccionen de manera violenta ante esta situación y se desarrolle una creciente intolerancia; o que —y esto es evidentemente lo que Huntington desea— “todos los estadounidenses, con independencia de su raza o etnia, [traten] de revigorizar su cultura central. Eso implicaría una nueva forma de compromiso con los Estados Unidos, concebido como país profundamente religioso y predominantemente cristiano, capaz de abarcar minorías religiosas, adherido a los valores protestantes, anglohablante, preservador de su herencia europea y comprometido con los principios del credo” (2004b: 43).

Esa sustancia, argumenta Huntington, no es étnica ni racial. Los componentes étnicos se debilitaron como consecuencia de la migración. Los componentes raciales decayeron por la guerra de secesión y el movimiento de los derechos civiles. Es, ante todo, una cuestión cultural con una dimensión religiosa central. ¿Cómo construir un “nosotros” religioso, cultural? Huntington lo sabe: construyendo alteridades con esos mismos criterios.

Huntington postula una identidad entre religión y sociedad y, como muestra Lomnitz, realiza una “operación ideológica similar a las adquisiciones corporativas ventajistas: con sólo un 16% de las acciones, los angloprotestantes consiguen *ser* los Estados Unidos. Si alguien piensa que ser estadounidense significa la posibilidad de creer en lo que cada quien quiera creer, está equivocado: la gente podrá creer en cualquier cosa, es verdad, pero sólo gracias a que comparte la cultura angloprotestante” (Lomnitz, 2004: 15).

En ese marco, Huntington propone el concepto de “seguridad societal”. Si la “seguridad nacional” refería a la soberanía, este otro concepto alude a la capacidad de un pueblo para mantener su cultura, sus instituciones y su estilo de vida.

Huntington es performativo. En la medida en que el gobierno de los Estados Unidos interpela con sus acciones en términos culturales, efectivamente instituye una culturalización del conflicto. No se trata de la cuestión del huevo y la gallina. Como sucede en la película *Antes de la lluvia*, cuyas historias de amor transcurren entre el nacionalismo y la guerra de los Balcanes, la causa del conflicto bélico no son las diferencias culturales. La guerra genera la percepción de diferencias culturales que antes no se consideraban tales y transforma el sentido de cualquier distinción.

LOS PRESUPUESTOS TEÓRICOS DE HUNTINGTON

Analicemos los presupuestos teóricos de Huntington. La identidad, dice, es relacional porque presupone un “otro”. Su argumento, justamente, es que habiendo desaparecido el “otro” central del siglo XX —la URSS— existe el riesgo de que los Estados Unidos también desaparezcan. De allí la necesidad de definir (o crear) nuevas alteridades. ¿Cómo “crear”? Sí; Huntington parte del supuesto de que las identidades son una construcción social (2004b: 46). De hecho, no sólo es un constructivista teórico, sino que además propone construir las identidades estadounidenses de un modo determinado. Y, por otra parte, supone que hay identidades múltiples.

Dado que la identidad se procesa en la interacción, la cuestión del reconocimiento es clave. Si un grupo es estigmatizado por la mayoría de la sociedad y por el Estado, puede interiorizar dicha discriminación. La identidad, por último, es situacional. Sería equivocado creer que para Huntington hay una esencia inmutable; constantemente afirma que las identidades cambian y encuentra en ello un riesgo y un fundamento para su propuesta.

Sus consideraciones conceptuales sobre la identidad llevan a pensar que Huntington asume la teoría contemporánea y, de manera antiesencialista, plantea la historicidad, la relacionalidad y la situacionalidad. El pensamiento huntingtoniano muestra que

la teoría constructivista de las identificaciones sociales puede utilizarse para proyectos teóricos y ético-políticos completamente diferentes. Por eso es tan importante preguntarse cuáles son los elementos teóricos ausentes en la perspectiva de Huntington, entendiendo que estos elementos estarán ausentes de cualquier elaboración conceptual acerca del fundamentalismo cultural. Los cuatro elementos principales que brillan por su ausencia en la propuesta huntingtoniana son: la desigual distribución de poder entre personas y grupos, los procesos de sedimentación y estructuración, la heterogeneidad cultural de los grupos que construyen identidades homogéneas, y la distribución socioeconómica.

Todos estos elementos son centrales para una teoría antropológica contemporánea sobre la cultura y las identificaciones. Justamente porque no figuran en el concepto huntingtoniano: "En el presente libro, 'cultura' significa algo diferente. Hace referencia a la lengua, a las creencias religiosas y a los valores sociales y políticos de un pueblo, así como a sus concepciones de lo que está bien y lo que está mal, de lo apropiado y lo inapropiado, y a las instituciones objetivas y las pautas de comportamiento que reflejan esos elementos subjetivos" (2004b: 55). No caben dudas de que Huntington es la expresión conceptual más acabada de la dialéctica del culturalismo.

EL CULTURALISMO COMO CONFIGURACIÓN POLÍTICA

Sin embargo, el culturalismo no tiene un signo ideológico predefinido. Sería equivocado creer que el fundamentalismo cultural es una retórica exclusiva de los conservadores de los países centrales. Suponer que una persona adopta necesariamente valores y prácticas compartidos homogéneamente por la comunidad en la que ha crecido equivale en cierto modo a suponer la uniformidad psíquica, intelectual, moral y conductual de esa persona y su comunidad. Esta visión puede sustentarse en posiciones ético-políticas favorables a los pueblos discriminados. De hecho, la mayoría de los antropólogos culturalistas eran tolerantes con "los otros" e, in-

cluso, en algunos casos, tendieron a idealizar patrones culturales no occidentales como un modo de desarrollar una crítica a su sociedad. Sin embargo, incluso con esa actitud más generosa, el potencial ético-político de los estereotipos que producían escapaba a su control.

En las últimas décadas, acompañando el desarrollo de los nuevos movimientos sociales y en contraposición a las políticas de discriminación, asimilación y homogeneización, las políticas multiculturalistas comenzaron a imponerse en el mundo académico y en algunas áreas de la gestión pública. Se trata de establecer, en contra de las políticas de exclusión, políticas de reconocimiento de grupos o colectividades subordinados o despreciados, como los pueblos originarios, los afro, los inmigrantes excluidos, los gays, las lesbianas y los transexuales, entre muchos otros. La pretensión del multiculturalismo en algunas formulaciones era invertir o modificar la valoración habitual de estos grupos y reivindicar, entre sus derechos civiles, su derecho a la diferencia.

No obstante, podría ser paradójico que esta pretensión de invertir la valoración se inscribiera, como a veces sucede, en una extensión de la lógica de la discriminación. Es decir, si la diferencia cultural se concibiera como un dato inmutable, con fronteras fijas que separan a ciertos grupos de otros. En esos casos, tanto quienes discriminan como quienes pretenden reconocer a esos grupos comparten el supuesto de que el mundo está dividido en culturas con identidades cristalizadas. Mientras tanto, las personas, los grupos y los símbolos atraviesan las fronteras. Desde las artesanías hasta los productos de la industria cultural viajan por diferentes zonas del mundo, y esa circulación revela paisajes de tránsitos híbridos antes que mapas con colores delimitados e incontaminados.

La diferencia cultural, entonces, puede utilizarse tanto para intentar subordinar y dominar a los grupos subalternos como para reivindicar los derechos colectivos de esos grupos. Por ello, el reconocimiento de las diferencias culturales no tiene un valor ético-político esencial y su sentido último depende de la situación social. El problema surge cuando distintos sectores entablan una disputa sobre las valoraciones y consecuencias de ciertas diferen-

cias que se consideran autoevidentes. Sin embargo, la diversidad no debe comprenderse como un mapa esencializado y trascendente de las diferencias sino como un proceso abierto y dinámico, un proceso relacional vinculado a las desigualdades y las relaciones de poder.

En estas luchas por establecer el valor ético-político de la diversidad, los distintos sectores pueden tender a enfatizar sus diferencias (supuestas o no) de manera creciente, perdiendo de vista la importancia de las luchas por la igualdad o la justicia. Las diferencias construidas en situaciones de contraste específicas y en contextos políticos concretos pueden reificarse hasta el punto de convencernos de lo radicalmente distintos que somos "nosotros" de "los otros".

Ante estos dilemas, algunos intelectuales especialmente sensibles a la tarea de registrar y comprender los movimientos del Tercer y el Cuarto Mundo han planteado que la aceptación de las diferencias culturales tiene un valor político positivo, ya que varios pueblos del planeta están oponiendo su cultura a las fuerzas de la dominación occidental que los viene afectando desde hace tanto tiempo. Cuando los pueblos la utilizan como una herramienta para retomar el control de su destino, la cultura adquiere un valor político positivo.

Si el respeto por la diversidad es un patrimonio ideológico que debe ser defendido frente a todas las variantes del etnocentrismo, la comprensión del carácter histórico y político de esa diversidad puede permitirnos adquirir una visión más compleja. La construcción de homogeneidad cultural en los países periféricos es ambivalente. Como no se trata realmente de sociedades homogéneas, puede suceder que detrás de la idea justa y necesaria de que los pueblos retomen "el control de su destino", un grupo local o nacional tome en sus manos la suerte de miles de hombres y mujeres que continúan viviendo situaciones de explotación, exclusión o discriminación.

En nuestro continente, en contextos de incremento cualitativo de la desigualdad social, ha habido propuestas de constituir el mapa de la sociedad como un mapa de culturas, de grupos diver-

sos con derechos particulares, en lugar de postular la igualdad de derechos—incluido el derecho a la diferencia—. En otras palabras, la cultura ha pasado a ser una nueva narrativa de legitimación. Por eso, como propone Yúdice, es necesario ser prudentes al celebrar la "agencia cultural" (2002: 14-15); porque, si se la analiza desapasionadamente, quedará claro que "la expresión cultural *per se* no basta", y que "ayuda a participar en la lucha cuando uno conoce cabalmente las complejas maquinaciones implícitas en apoyar una agenda a través de una variedad de instancias intermedias".

Cuando los escenarios del conflicto social se constituyen como escenarios de conflicto cultural en el discurso de sus protagonistas, la antropología debe tomar distancia del discurso de esos actores sociales. Sin dejar por ello de reconocer, cuando corresponda, la existencia de las diferencias culturales. En el mundo actual se multiplican los conflictos que, según los actores, son provocados por identidades que reflejan abismos culturales. Los contrincantes tienden a afirmar que la comunicación entre ellos es imposible. Sin embargo, al compartir este énfasis excesivo en las diferencias entre culturas, las fronteras entre culturas parecen desdibujarse mientras se exacerban las fronteras entre identidades. El absolutismo resulta así una forma de comunicación que caracteriza a ambos interlocutores.

POLÍTICAS PÚBLICAS: MULTICULTURALISMO Y NEOLIBERALISMO

En América Latina, durante los años noventa y en pleno auge del neoliberalismo, muchas Constituciones nacionales fueron reformadas e incorporaron a su letra el reconocimiento de la diversidad cultural del país, a veces del bi o el multilingüismo, y de los derechos de los pueblos indígenas. Incluso se desarrollaron programas de apoyo a grupos indígenas con el auspicio del Banco Mundial y otras agencias internacionales.

Es decir que, mientras otros clivajes sociales entraban en decadencia, como los sindicales y los ideológicos, el multiculturalismo

tendía a asumirse como una política general para el mundo, más allá de las tradiciones y especificidades nacionales.

Podríamos formular una hipótesis. Durante los años noventa, buena parte de las demandas sociales se formulaban en los términos que el poder había autorizado. Por lo tanto, las antiguas demandas acalladas durante siglos o décadas y que habían acumulado fuerzas en los últimos años —como las reivindicaciones de los afrodescendientes y de las poblaciones indígenas— encontraron un escenario más propicio para intervenir en la arena pública. En ese marco, de hecho, la cantidad y proporción de personas que se consideran a sí mismas indígenas creció y continúa creciendo en numerosos países de América Latina. Otros sectores, como los grupos migrantes y los que responden a las diferencias de género, también encontraron una posibilidad de expresar sus demandas en términos de respeto a los derechos humanos, a la pluralidad y a la diversidad.

Los gobiernos neoliberales no desalentaron esos procesos, pero intentaron restringirlos al plano de los valores al no aceptar ni promover los reclamos de tierras ni el control de recursos (Hale, 2005). Buscaron dar con la cultura aquello que quitaban con la economía. En varios países de América Latina se produjeron articulaciones complejas entre neoliberalismo y multiculturalismo. Yúdice lo sintetiza de este modo: “La cultura pasó a ser el terreno donde se forjaron las nuevas narrativas de legitimación con el objeto de naturalizar el *desiderátum* neoliberal de expurgar al gobierno de lo social” (2002: 19). Un caso digno de nota fue el del primer aymara que llegó a la vicepresidencia de Bolivia, un reconocido intelectual indígena que ocupó ese cargo en alianza con un candidato neoliberal.

En este contexto, diversos autores han desarrollado una crítica ético-política de la pretensión de universalidad del multiculturalismo. Por una parte, se vincula esa pretensión a la globalización impuesta del modelo de sociedad estadounidense (Segato, 1998). Por otra, se afirma que las luchas en pos del reconocimiento cultural llevan a un callejón sin salida si no van acompañadas por luchas en pos de una mayor distribución económica y social. Las políticas de reconocimiento deben combinarse, entonces, con políticas de redistribución (Fraser, 1998).

Esto implicaría recuperar las historias de los movimientos sindicales, culturales y políticos de países muy heterogéneos de América Latina: “Podemos desarrollar una lucha unitaria todos los oprimidos del campo, pero respetando la diversidad de nuestras lenguas, culturas, tradiciones históricas y formas de organización y de trabajo. Debemos decir basta a una falsa integración y homogeneización forzosa [...]. No puede haber una verdadera liberación si no se respeta la diversidad plurinacional de nuestro país y las diversas formas de autogobierno de nuestros pueblos”, sostenía la Central Campesina Boliviana (CSUTCB) a principios de los años ochenta (citado en Albó, 1993).

EL RIESGO DE ARGUMENTOS FUNDAMENTALISTAS EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y LAS POLÍTICAS DEMOCRÁTICAS

El éxito de un proyecto hegemónico no se establece según su capacidad de anular la oposición o el conflicto, sino según su capacidad de instituir el lenguaje en el cual el conflicto (inevitable) deberá desarrollarse.

La convocatoria que algunos líderes indígenas bolivianos hicieron a sus pueblos para que no leyeran más libros por considerarlos coloniales no es otra cosa que una forma de fundamentalismo subalterno. Es el tipo de reacción perfecta para el tipo de interpe-lación cultural-civilizatoria que propone Huntington. La geopolítica de la diferencia es idéntica e invertida; las retóricas de la seguridad también lo son. Otros líderes indígenas, por el contrario, desarrollan sus reclamos y luchas oralmente y por escrito o bien permitiendo que otros escriban sobre ellos.

Allí donde se rechaza la escritura o se desea imponer una enseñanza monolingüe a una sociedad bilingüe —ya sea en la lengua dominante o en la subalterna— hay elementos fundamentalistas. Aceptar la interculturalidad y promover que —sin imposiciones y con poder propio y libertad— los diferentes grupos puedan generar cambios culturales e incorporar aspectos capaces de favorecerlos es un acto contra el fundamentalismo. Sobre todo si implica

reconocer que la diversidad cultural no es valiosa en abstracto, sino que hay ideas, procedimientos y tradiciones que son valiosos para distintos grupos en diversas historias culturales. Desde esta perspectiva, la convivencia no sería preservación y la diversidad podría procesarse democráticamente en la interacción.

El etnocentrismo occidental y civilizador consideraba históricamente la diversidad como un problema, como la expresión del atraso de algunas sociedades, como un obstáculo al desarrollo. En la medida en que la ideología evolucionista traducía su noción de unidad del género humano a una línea temporal única, donde las diferencias eran necesariamente diferencias evolutivas, la diversidad era concebida básicamente como una expresión cultural del desarrollo desigual o asincrónico de las sociedades. Así, los horizontes de desarrollo y de igualdad se asociaban a la reducción de la diversidad, a la creciente homogeneidad cultural. Desde esa perspectiva, la integración socioeconómica y la asimilación cultural son procesos necesariamente convergentes.

Empíricamente puede afirmarse que, en el largo plazo, no hubo convergencia entre el desarrollo económico-social y la reducción de la diversidad. Algunas sociedades que lograron un fuerte desarrollo y expansión pudieron reimponer la enseñanza oficial de su lengua (como fue el caso de Cataluña), mientras que otras, frágiles y dominadas, vieron desdibujarse su organización social y cultural al entrar en contacto —muchas veces brutal, siempre desigual— con la sociedad occidental.

Hace pocas décadas, invirtiendo ese desarrollismo clásico y acompañando el proceso respecto de la "cultura", también la diversidad comenzó a ser cada vez más valorada. Se planteó una convergencia entre la falta de legitimidad de las consideraciones raciales, las crisis de las divisiones ideológicas y la emergencia de movimientos sociales vinculados a las luchas por el reconocimiento. A raíz de la crisis de la perspectiva universalista asociada a la redistribución, el escenario quedó dominado por perspectivas particularistas que enfatizan el valor y los derechos de cada grupo. Ciertamente, la diversidad puede defenderse —y de hecho se defiende— desde perspectivas universalistas (que enfatizan la rela-

ción entre diversidad e igualdad), pero esta visión es por el momento la menos desarrollada en el contexto actual.

Por lo tanto, si las luchas por los derechos a la diferencia se limitan a subrayar que la diferencia justifica derechos específicos, verán desdibujado su enorme potencial democrático en un nuevo horizonte plagado de elementos autoritarios y hasta fundamentalistas (véase Benhabib, 2006: 10). Esto es así en la medida en que un reclamo de "justicia" no puede basarse en derechos diferenciales. Pensar la justicia desde la particularidad implica tender a un corporativismo étnico o religioso o cultural. El círculo se cierra cuando ese corporativismo se traduce en una modalidad política normalizada: los actores sociales y las políticas públicas tienden cada vez más a "etnicizarse".

En este debate se corre el riesgo, nada desdeñable, de que para desechar el fundamentalismo se abandonen los avances en el reconocimiento cultural y en la conceptualización de la heterogeneidad cultural. Para evitarlo, debemos analizar el reconocimiento, la diferencia, la diversidad y el particularismo en su especificidad y en su contexto.⁷

UNA DIVERSIDAD SITUADA

Algunos antropólogos creen conveniente descartar el concepto de cultura en tanto implica la existencia de fronteras fijas y presupone coherencia, estabilidad y estructura, mientras las investiga-

⁷ Fraser ha propuesto el concepto de "comunidades bivalentes" para referir a distintos grupos menospreciados en el plano de los valores y afectados económicamente en términos distributivos. Según Fraser, el debate acerca de si la pobreza de los indígenas es producto de la discriminación que padecen o si, por el contrario, su discriminación es una expresión simbólica de la desigualdad de clases, no es más que un intento reduccionista de subsumir lo económico a lo cultural y viceversa. En rigor, la desigualdad de género se expresa tanto en el terreno de los valores como en el distributivo, y lo mismo sucede con las dimensiones étnicas u otras.

ciones muestran que la realidad social se caracteriza por la variabilidad, la inconsistencia, el conflicto, el cambio y la agencia. Friedman (1994) afirma que la noción de "cultura consiste en transformar diferencias en esencias. Cultura genera una esencialización del mundo". Por su parte, Abu-Lughod (1991) aduce que "a pesar de sus pretensiones antiesencialistas, el concepto de cultura retiene algunas de las tendencias de congelamiento de las diferencias que posee el concepto de raza". Y continúa diciendo que el concepto de cultura establece distinciones —que siempre conllevan jerarquías— entre "nosotros" y "ellos".

Habría que definir si el problema radica en el concepto de cultura o bien en los marcos conceptuales dentro de los cuales esa noción funcionó de un modo peculiar. Frente a esa pregunta han surgido dos posturas que, siguiendo a Hannerz (1999), podrían etiquetarse esquemáticamente como "abolicionista" y "reformista". Es decir, además de aquellos que sostienen que lo más conveniente es dejar de utilizar el concepto, otros antropólogos proponen sofisticar y redefinir la cultura conservando la productividad del término.

En definitiva, aunque existe un amplio consenso en cuanto a que los seres humanos somos seres culturales, resulta problemático considerar que cada uno pertenece a una cultura específica, distinguible de modo claro y tajante de todas las demás. Esa suposición muchas veces está vinculada con la intención política de producir una identidad o una alteridad cristalizada antes que con una descripción de la compleja y cambiante realidad.

El dilema sería entonces el siguiente: ¿cómo lograr que la comprensión de la naturaleza de las diferencias culturales no recaiga en el mecanismo por el cual el contraste como medio de conocimiento —tal como dice Sahlins (1997)— se convierte en conocimiento como medio de contraste? Y ese contraste es relativo justamente porque en un mundo interconectado como el nuestro resulta por demás evidente que las sociedades no son homogéneas.

¿Cómo redefinir, entonces, nuestra idea de "cultura"? Ante todo señalemos que este libro pretende articular y desarrollar aportes en ese sentido, buscando establecer conceptos que nos

permitan leer distintos contextos de translocalidad, interculturalidad y fundamentalismo. La respuesta a esa pregunta lo atraviesa, por lo tanto, desde distintos puntos de vista. Pero no olvidemos que el significado de un concepto interesa poco en sí mismo si no se conocen los marcos generales donde opera. Como señala Wimmer (1999), los problemas de sustancialización y reificación que señalan los críticos refieren a concepciones teóricas antes que a un concepto específico. En ese sentido, repensar las nociones de cultura debe necesariamente conllevar la problematización de aquello que algunos conceptos anteriores daban por supuesto, por ejemplo, la homogeneidad y la territorialidad. Como dice Hannerz (1996), enfatizar la dimensión de "cultura" identificándola con las prácticas y los significados adquiridos en la vida social es una muestra del potencial de la diversidad humana y ayuda a comprender cómo condiciones diferentes pueden conducir a cambios mayores o menores en el tiempo, a fronteras más o menos borrosas, y a distintas variaciones en mayor o menor grado de todo aquello que consideremos una unidad de población. Por ello, dice Hannerz, el concepto de "cultura" no debe servir para afirmar sino para problematizar las cuestiones de fronteras y de mixturas, de variaciones internas, de cambio y de estabilidad en el tiempo.

Esta heterogeneidad de todo grupo presupone que las distinciones no funcionan como absolutos. Ésa es la primera condición para deslindar la noción de cultura de los eventuales usos políticos que se hagan de ella con el propósito de fundamentar diferencias irreductibles o "naturales". La naturaleza social de la cultura consiste, en el mundo contemporáneo, en hacer evidente —como hace tiempo afirmó Barth (1976)— que las retóricas y las acciones identitarias no son un derivado de ningún conjunto de creencias y prácticas que permitan distinguir objetivamente grupos humanos.

Junto a esto, es imprescindible reintroducir la cuestión del poder en el centro de la cuestión de la "cultura". El análisis cultural debe entrelazarse con el análisis de eventos y procesos sociales y políticos. Cuando el análisis cultural se vincula a las dimensiones históricas y sociopolíticas es siempre un análisis de

lucha y de cambio, un análisis en el cual los agentes se sitúan de maneras diferentes respecto del poder y tienen intenciones distintas. En ese marco conceptual, dice Ortner (1999), "cultura" significa comprender el "mundo imaginativo" donde operan esos actores, las formas de poder y agencia que son capaces de construir, los tipos de deseos que pueden crear. La noción de cultura, sostiene esta autora, alude tanto al fundamento de la acción como a aquello que la acción arriesga. Por eso es importante poner énfasis en la construcción de significados (según Geertz y otros) contra la noción de sistemas culturales (también presente en Geertz, 1987). La cuestión de la fabricación de significados es central para el análisis del poder y sus efectos, precisamente porque la identidad "íntegra" allí donde la cultura, antes que un sistema integrado, es una combinación peculiar. Así, aunque ya no podamos (si es que alguna vez debimos) distinguir conjuntos consistentes y estáticos, el supuesto fundamental es que la gente siempre busca "hacer sentido" de su vida, que siempre fabrica tramas de significados y que además lo hace de maneras diferentes.

No se trata sólo de que haya una lucha cultural o de que toda lucha social tenga una dimensión cultural, sino de que la cultura se encuentra en la base del conflicto político en un sentido diferente. El enfrentamiento, abierto o sutil, no es entre la llamada cultura oficial y la cultura asistemática de los grupos subalternos. La "configuración cultural" —término que prefiero para enfatizar la heterogeneidad y el poder— refiere más bien a los modos específicos en que los actores se enfrentan, se alían o negocian. Por lo tanto, no sólo hay una dimensión política en el encuentro entre agentes con formas culturales distintas; los diferentes actores que participan de una disputa pueden insertar además sus acciones en una lógica compartida y de ese modo pertenecer, al menos parcialmente, a mundos imaginativos similares. En este sentido, el análisis de la cultura no sólo sirve para contrastar sino también para vislumbrar si hay algo compartido entre actores aparentemente tan disímiles que afirman diferencias ideológicas con sus contrincantes o que, como ocurre últimamente, sostienen que un abismo cultural los separa de manera irreductible.

Por ello, al compás de los procesos de desterritorialización y reterritorialización, la diversidad parece tener las dos caras de Jano. Es simultáneamente condición humana, requisito de democracia y pluralidad, y recurso político con signos ambiguos. Desesencializar la diversidad, recuperarla como proceso abierto y como proceso político, es una apuesta a la imaginación social, a la capacidad de crear otras clasificaciones que permitan articular las reafirmaciones y las exploraciones de la diferencia con las ilusiones de la igualdad.

Cuando deseamos saber algo acerca de la historia semántica de los términos clave, los diccionarios son inscripciones reveladoras. El proyecto de Raymond Williams en su *Keywords* (1983) consistía en componer una historia de los significados, mostrando cómo la historia social y la historia de las ideas sedimentan en sentidos cambiantes. Si rastreáramos el recorrido de la expresión "diversidad cultural", constataríamos que, hasta hace pocos años, la diversidad era un problema no sólo específicamente antropológico, sino incluso restringido a cierto tipo de antropología. En el *Diccionario de ciencias sociales y políticas*, compilado en 1989 por Torcuato Di Tella y otros, publicado en la Argentina, el término "diversidad" no aparece como entrada en sus más de seiscientos cincuenta páginas. Podría considerarse, hipotéticamente, que el peso específicamente bajo de la antropología social entre las ciencias sociales en el país, por razones mencionadas en la introducción, incidió en esa ausencia significativa. Sin embargo, ofrece una pista adicional la constatación de que, en 2002, "diversidad cultural" tampoco es una entrada en las setecientas cincuenta páginas compiladas por Michael Payne en su *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Más aún si tampoco está entre las *Keywords* clásicas de Raymond Williams, ni en los *Términos críticos de sociología de la cultura*, obra dirigida por Carlos Altamirano.

Concluiremos entonces este capítulo mencionando cómo ingresó la "diversidad cultural" en el *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, compilado por Ashcroft, Griffiths y Tiffin (1999). La entrada del diccionario se titula "*cultural diversity/cultural difference*". La paradoja radica en que, cuando la diversidad cultural ingresa en los

dicionarios teóricos, el desarrollo que se hace allí –siguiendo a Homi Bhabha (2002)– es invitarla a salir nuevamente. En la contraposición entre diversidad y diferencia, según esta visión, se condensaría la contraposición entre pureza e impureza, entre sistema y proceso, entre exotización y ambivalencia. Nuevamente, la solución propuesta para la perversión implícita en aquella dialéctica del culturalismo es de carácter quirúrgico y culmina en su amputación.

La diversidad cultural se encuentra atravesada por los dilemas centrales de una serie de conceptos teóricos. Allí donde la diversidad es reificada, naturalizada, comienzan los postulados sobre la plena inconmensurabilidad entre las culturas, sobre la incomunicación constitutiva, teleológica. Allí donde se presupone que la diversidad sería un mero fuego de artificio, una *mise en scène*, una estrategia puramente política, un disfraz que esconde una racionalidad común al alcance de la mano, una falsa conciencia, comienzan los postulados de la plena conmensurabilidad entre los seres humanos, la teleología de la comunicación transparente.

Como todas las construcciones humanas, voluntarias e involuntarias, conscientes e inconscientes, la diversidad existe. No es un castigo divino, pero tampoco una gracia de Dios. Como toda naturaleza humana, es histórica y política, situada, conflictiva y procesual. La pretensión de “conservar” o “preservar” la diversidad no deriva de los hechos contrastables. Constituye una política, y como tal no puede derivarse de realidades empíricas sino de valores. Los valores que sustentan políticas de intervención transforman realidades. Por ello, reconocer y respetar las diversidades culturales, paradójicamente, implica la inexorable transformación de los procesos históricos y de las relaciones de poder. Implica, en otras palabras, transformar las diversidades existentes e instituir otras relaciones y vínculos entre las “partes”. E incluso, estar abiertos a que esas partes se definan a sí mismas de modos cambiantes.

Si el preservacionismo es sustituido por una concepción que busque reconocer las diversidades autostuladas en marcos tendientes a la igualdad, quizás llegará un día en que algunas categorías identitarias de origen estigmatizante sean rechazadas por las personas a las que pretendan interpelar. Esto ya sucedió en varios

países con el término “negro”, y también con muchos otros. No se trata de reemplazarlos por eufemismos correctos, más bien se trata de comprender cómo funciona contextualmente el poder clasificador de una hegemonía y cómo puede contribuirse a socavarlo. En parte, será ampliando los espacios donde sea posible identificar, identificarse y postular la diversidad de modos no sedimentados por el lenguaje y el poder.

5. Configuraciones culturales

A lo largo del libro, pero especialmente en el capítulo 4, hemos utilizado la noción de "configuraciones culturales". En este capítulo argumentaremos por qué consideramos que esa noción nos permite evitar los problemas teóricos tanto del culturalismo clásico como del posmodernismo. Por otra parte, explicitaremos cuáles son los elementos constitutivos de una configuración cultural.

Es necesario asumir el desafío de articular las tradiciones teóricas que consideraron a la cultura como constitutiva de lo social con aquellas que enfatizaron la instrumentalidad de las identificaciones para construir respuestas complejas frente a un mundo contemporáneo donde sólo con los ojos vendados pueden encontrarse sociedades homogéneas. La seductora invitación a descartar todo concepto de cultura para dar cuenta de la heterogeneidad, el poder y la historicidad no es respondida de manera concluyente cuando se afirma que los clásicos —al hablar de culturas— no negaron esas nociones. Dado que tampoco explicaron ni pensaron las culturas como configuraciones contingentes atravesadas por el poder, muchas investigaciones relevantes requieren ser releídas desde nuevos puntos de vista.

Ahora bien, si las teorías contemporáneas sobre la nación son útiles para pensar los marcos culturales como espacios de conflicto, diferencia y desigualdad, las analogías tienen límites precisos que conviene explicitar. Hay una diferencia decisiva entre la configuración nacional y otras configuraciones culturales: el Estado y todo lo que implica en términos de jurisdicciones, soberanías y ciudadanías. Si en toda configuración cultural hay poder, el Estado implica un modo tan específico de legitimar las desigual-

dades, establecer la inclusión y vincularse con el territorio que nos exige formular con precisión nuestra propuesta.

Primero, es necesario trasvasar a cualquier noción de "cultura" la heterotopía y heterocronía, la desigualdad, el poder y la historicidad. Segundo, conviene señalar que no hay otras analogías que éstas y que todo intento de ir más allá convertiría una metáfora productiva en una tergiversación teórica. Tercero, señalar que empíricamente las configuraciones culturales no nacionales conviven con las nacionales y que entre ellas establecen relaciones múltiples: de ignorancia (como ocurre en diversos movimientos estéticos transnacionales), de parte a todo (como en algunas identificaciones étnicas o provinciales), de representación extraterritorial del todo (como en los procesos específicamente diaspóricos) y muchas otras.

ELEMENTOS DE UNA CONFIGURACIÓN CULTURAL

El concepto de "configuración cultural" enfatiza la noción de un marco compartido por actores enfrentados o distintos, de articulaciones complejas de la heterogeneidad social. Una configuración cultural se caracteriza por cuatro elementos constitutivos. En primer lugar, las configuraciones son campos de posibilidad: en cualquier espacio social hay representaciones, prácticas e instituciones posibles (aunque no sean mayoritarias); hay representaciones, prácticas e instituciones imposibles, y hay representaciones, prácticas e instituciones que llegan a ser hegemónicas.

Una ciudad puede ser una configuración cultural. El significado de "barrio" —como el de "espacio público"— varía claramente entre ciudades. Las ciudades con barrios étnicos son distintas de las ciudades cuya distribución espacial está vinculada al nivel de ingresos de sus habitantes. Las ciudades con un centro cultural y político contrastan con los espacios urbanos fragmentados. El significado de "gobierno" varía drásticamente entre países, y a veces dentro de un mismo país. Los países con reyes, con liderazgos políticos religiosos, con gobiernos militares cíclicos o con gobiernos

coloniales están lejos de cualquier noción clásica de república. Según las distintas configuraciones varía el significado de los muertos, en particular de los muertos a manos del Estado. Existen espacios donde fue posible un genocidio, donde son factibles las masacres policiales o del narcotráfico, sin generar consecuencias jurídicas ni movilización cívica, donde la "lucha social" presupone que se ponen en juego vidas humanas. Por el contrario, hay países donde un asesinato político basta para paralizar —por su excepcionalidad— a toda la sociedad. Hay valores distintos para el pasado o el futuro, y diferentes significados de "pasado" en las diversas configuraciones. Los países con ciclos económicos y políticos prolongados y estables, a veces conservadores, contrastan con los países de ciclos breves o crisis crónicas. Los barrios, ciudades, países o corrientes migratorias con imaginarios de homogeneidad racial o étnica europeísta contrastan con los postulados del indigenismo, el mestizaje y el multiculturalismo.

Al mismo tiempo son "campos de posibilidad" porque, en cada uno de esos espacios simbólicos, los grupos pueden identificarse públicamente de cierto modo (y no de otros) para presentar sus demandas; y porque el conflicto social (que es inherente a toda configuración) se despliega en ciertas modalidades mientras en otras permanece obturado.

Hay configuraciones culturales (en este caso, países en ciertos contextos históricos) en las cuales los campos de concentración son posibles. En otras configuraciones no han sido posibles. Pero cabe recordar que el significado de "campo" fue muy diferente en Alemania, la Argentina o Mozambique.¹⁵ En el revés de la trama, en ciertos países la impunidad o los juicios por crímenes de lesa humanidad pueden ser posibles o no. Si en un mismo país, ciudad o barrio, un acto relevante posible deviene imposible con el correr del tiempo, porque ha sido erosionado o socavado, eso quiere decir que la configuración cultural se ha transformado —al menos en dimensiones decisivas—. De modo análogo, si bien en

15 Omar Ribeiro, comunicación personal.

todas las sociedades hasta ahora conocidas hay violaciones de mujeres (Segato, 2003), los modos en que esas violaciones son significadas, y las reacciones sociales y jurídicas que suscitan, son muy distintas, y se insertan en regímenes de significación específicos. En un extremo conocido, para los valores de los colonizadores la violación de las mujeres indígenas era un acto legítimo, que incluso podía generar orgullo. En ciertas configuraciones culturales el infanticidio es posible. En otras, donde se penaliza de modo contundente cualquier asesinato de un niño, es socialmente tolerable –al menos para amplios sectores sociales– que miles de niños mueran por desnutrición u otras causas evitables.

La literatura, el cine y las artes en general trabajan a veces con esos límites culturales: exploran los significados de traspasarlos y, en el mismo movimiento, reponen la contingencia histórica de los sentidos sedimentados. Paul Auster, en *Un hombre en la oscuridad*, explora lo que podría haber sucedido si el este demócrata no hubiera aceptado el fallo de la Corte Suprema que legitimó la dudosa reelección del presidente estadounidense G. W. Bush. Imagina una guerra civil y el surgimiento de los Estados Independientes de América. Ficcionalmente, repone un aspecto de los límites de la imaginación política estadounidense. La pregunta acerca de qué hubiese sucedido si las cosas se encaminaban de ese modo nos obliga a preguntarnos por qué no atravesaron las fronteras de lo posible.

La novela *El corazón helado*, de Almudena Grandes, culmina en un diálogo entre Álvaro, uno de los protagonistas de la historia, y su madre Angélica. El diálogo puede leerse como una metáfora que procura indagar cómo fue posible que España mantuviera en un secreto silencio ciertos episodios tenebrosos sobre los cuales constituyó su presente. Grandes, que publicó su novela pocos años antes del intento del juez Garzón por volver sobre ese pasado, le hace decir a Álvaro, que es físico: "El todo puede ser mayor, menor o igual que la suma de las partes, todo depende de la interacción que se establezca entre estas últimas. Pensad bien en lo que acabo de decir porque esta es una frase muy importante, y lo es en sí misma y porque desemboca en esta otra: sólo podemos afirmar con certeza que el todo es igual a la suma de las partes cuando las partes se ignoran entre sí" (Grandes, 2007: 185).

Esta frase tiene un vínculo estrecho con ciertos desarrollos de la teoría antropológica y con la teoría de la complejidad aplicada a las ciencias sociales. En el universo de la teoría cultural, palabras como "mayor" o "menor" tienen otras especificidades y desplazamientos de significado. Ahora bien, la interrogación misma sobre la relación entre la parte y el todo tiene su propia historia en la antropología (véanse Evans-Pritchard, 1997; Oliven, 1992). Por otra parte, interesa el señalamiento de que todo depende de si hay o no interacción entre las partes, y que esa interacción puede ser variable (produciendo un todo mayor o un todo menor). En términos antropológicos, puesto que un todo siempre debería implicar que las partes no se ignoran entre sí, la clave radicaría en cómo comprender las formas específicas en que interactúan.

La propuesta conceptual de Segato (1998) y de Briones (2005) de pensar las *formaciones nacionales de alteridad* implica que siempre hay diferencias entre "partes" en un espacio nacional o provincial. Es decir que, sociodemográficamente, las partes de un todo podrían ser las mismas en categorías tan vacías como proporción de población indígena, europea y afro. Pero, como la lógica de producción de identificaciones es siempre localizada y contingente, esas categorías adquieren significados muy diferentes (e incluyen personas muy distintas) en cada contexto social. Aunque las partes sean idénticas en términos demográficos, el todo implica una interrelación específica y distinta entre las partes. A su vez, en términos antropológicos, eso implica que las partes no sean idénticas ni equivalentes. Las personas incluidas en la categoría "negros" son distintas en los Estados Unidos y en Brasil. Son categorías localmente significadas y, por lo tanto, habitadas por personas diferentes en cada espacio. Si esto se aceptara, deberían perder toda credibilidad los estudios que se siguen sosteniendo sobre definiciones puramente objetivistas y pretendidamente universalistas de "indígena" o "afro", así como los estudios que estructuran preguntas de modo fijo naturalizando la existencia de razas o etnias. En caso de optar por la autoidentificación, habrá que asumir que sólo podrá saberse cuántas personas se definen como indígenas o de cualquier otro modo ante los censistas en cada contexto censal. Esto último significa considerar re-

flexivamente que "censo" es un tipo específico de relación social entre Estado y sociedad.

La idea de que hay una configuración cultural sin que exista homogeneidad implica necesariamente la existencia de una totalidad conformada por partes diferentes que no sólo tienen relación entre sí sino una específica lógica de interrelación. Esa lógica de interrelación entre las partes es el segundo elemento constitutivo de una configuración nacional. Esta lógica, que es particular de cada configuración, puede ser de escisiones dicotómicas en las identificaciones políticas o en las divisiones espaciales, articulaciones u oposiciones que aparecen con diferentes intensidades en sus instituciones, en su cotidianidad, en las grandes crisis o en los conflictos. La heteroglosia no niega la existencia del campo discursivo, de géneros. Una configuración no es utópica, es heterotópica. En otras palabras, partimos —como señala Chakrabarty (2008)— de una heterogeneidad constitutiva de lo político que expresa pluralidades irreductibles. A la vez, toda configuración tiene una lógica sedimentada de articulación situada de esa heterogeneidad, dispositivos que otorgan sentidos determinados a las partes. Inestables, esos sentidos son disputados justamente porque son relevantes y porque estructuran la vida social en múltiples aspectos.

En tercer lugar, una configuración implica una trama simbólica común, lenguajes verbales, sonoros y visuales en los cuales quienes disputan pueden a la vez entenderse y enfrentarse. Hay categorías de identificación que se oponen, pero que forman parte de la misma trama. Allí donde no hay un mínimo de comprensión, no hay una configuración. Evidentemente cada grupo y cada actor dicen cosas muy diferentes, pero lo que enuncian es inteligible para los otros actores. Sin duda hay interpretaciones distintas y opuestas sobre las mismas enunciaciões, pero los *principios de división* del mundo en términos de campo/ciudad, blancos/negros, capital/interior, ricos/pobres, ciudadanos/extranjeros u otros implican, necesariamente, la sedimentación de ciertos principios de (di)visión compartidos, una lógica sedimentada de la heterogeneidad que habilita e inhabilita posiciones de sujeto y lugares de enunciación.

Suele decirse que la cultura es aquello socialmente compartido por un grupo. Sin embargo, el concepto de lo compartido a veces se usa para aludir a un aspecto mayoritario de la población (aunque no sea homogéneo); otras veces para referir a creencias o prácticas relevantes para los sectores populares, e incluso a postulaciones de la elite de su cultura como "cultura nacional" (con mayor o menor pregnancia); y también a elementos presentes en diversos escenarios, sean o no predominantes en términos cuantitativos o cualitativos.

Si no hubiera nada compartido en ninguna de estas u otras acepciones, no estaríamos autorizados a hablar de "configuración cultural". Ése es el cuarto elemento constitutivo de una configuración cultural. Desde nuestra perspectiva, es difícil que una configuración tenga unidad ideológica o política, pero sí se caracteriza por desarrollar las fronteras de lo posible, una lógica de la interrelación, una trama simbólica común y otros aspectos culturales "compartidos". Todos estos elementos son históricos porque sólo son, en cada momento, la sedimentación del transcurrir de los procesos sociales. Por eso esta conceptualización contrasta con la concepción esencialista —que cree que la cultura se impone sobre las divisiones— y con cierto constructivismo que desliza que la cultura es una ficción que pretende, como toda falsa conciencia, ocultar los conflictos.

CAMPO DE INTERLOCUCIÓN

En una configuración cultural, los conflictos se despliegan en una "lengua" pasible de ser reconocida por los diferentes actores. Entrecorramos la palabra "lengua", conscientes del peso de la metáfora, a la que no pretendemos utilizar en un sentido estricto. El castellano que se habla en México, Colombia o la Argentina está repleto de matices regionales, de acentos distintos según los distintos sectores sociales. Los hablantes utilizan esas lenguas para expresar sentidos múltiples, contradictorios y opuestos entre sí. Pero los diferentes hablantes de una misma lengua, inscriptos en

esa heterogeneidad, se comprenden entre sí. O al menos se comprenden en un nivel cualitativamente superior al que acceden cuando tienen frente a ellos al hablante de una lengua por completo desconocida. Y además construyen jerarquías, distinciones y estigmas sociales asociados a los matices de una lengua.

En los procesos de interacción social las comprensiones tienden a ser parciales. Como todo espacio social es heterogéneo, no existen fronteras objetivas e inmutables que los investigadores simplemente deban descubrir. No se trata de establecer dónde hay configuraciones, como antes se pretendía establecer cuáles eran las culturas. Se trata de encontrar límites culturales en los cuales los participantes perciben diferencias en los regímenes de significación. Allí donde hay fronteras relevantes, que nunca son absolutas, resulta crucial no pensar su "interior" heterogéneo y desigual como "cultura" sino más bien como configuración.

Hay reglas de significación para todos los matices y las disputas de significación que configuran una totalidad histórica. En ciertas ocasiones los agentes sociales intervienen sobre las propias reglas buscando reforzarlas o socavarlas. Se trata de coyunturas históricas donde las suturas son socialmente visualizadas en su contingencia, y donde por lo tanto existe la posibilidad de que se resquebrajen parcial o totalmente. Es decir que se abren movimientos culturales de los que pueden emerger nuevas cualidades del proceso hegemónico.

Por otra parte, la estructuración de un espacio social también conlleva lenguajes políticos específicos. La peculiaridad de la configuración nacional entre las diversas configuraciones es la acción crucial del Estado y las acciones sociales dirigidas a él, incluyendo las acciones orientadas a constituirlo. En los Estados nacionales, cada aparato institucional propuso sus propias estrategias de unificación y los diversos sectores sociales respondieron de diferentes formas a esas políticas. De las tensiones sociales generadas en ese proceso surgieron formaciones nacionales de diversidad que establecieron clivajes peculiares: "culturas distintivas, tradiciones reconocibles e identidades relevantes en el juego de intereses políticos" (Segato, 1998: 171). De ese modo se forjó un estilo específico de interrelación entre las partes de un país.

Un campo de interlocución es un marco dentro del cual son posibles ciertos modos de identificación, mientras que otros quedan excluidos. Entre los modos posibles de identificación existe una distribución desigual del poder. Cada Estado nacional constituye un campo de interlocución donde los actores y los grupos se posicionan como parte del diálogo y el conflicto respecto de otros actores y grupos. Es decir que un campo de interlocución implica una economía política de producción de identificaciones (véase Briones, 2005: 18).

En términos de configuración de culturas políticas, se considera que un proyecto hegemónico es exitoso no porque haya anulado a la oposición, sino en la medida en que la resistencia a los sectores dominantes se haya realizado en los términos en que los actores fueron interpelados: como obreros, como negros, como indígenas, como campesinos, como varones, como soldados, como consumidores. Un éxito específico del Estado consiste en su capacidad para imponer las clasificaciones sociales y la lógica en la que se desarrolla el conflicto sociopolítico.

No obstante, el Estado no siempre tiene éxito. También ocurren múltiples fracasos cuando los sectores subalternos rechazan la interpelación, postulan otras identificaciones y las imponen en el escenario político. La configuración de una cultura política en un espacio nacional determinado no es, en absoluto, una consecuencia exclusiva de los éxitos de un Estado nacional. Por una parte, los fracasos de los Estados tienen también una capacidad estructuradora difícil de exagerar. Por otra parte, tanto en las configuraciones nacionales como en otras existen diversos actores que pueden tener, fuera del Estado, un peso decisivo sobre estos procesos. Los modos de organización y acción de los trabajadores, los campesinos, los indígenas, las mujeres, los inmigrantes, los afrodescendientes, los consumidores, los desocupados, los vecinos y los ciudadanos con distintas demandas pueden tener distinta incidencia en diferentes espacios. Las características de las elites políticas, económicas e intelectuales también son decisivas. Y los movimientos culturales también pueden resultar centrales en la elaboración de los significados de la experiencia social.

Vamos a considerar un ejemplo bastante presente en el proceso histórico de constitución del Estado-nación en distintos países. La relación entre "campesinos" y "nación" generalmente fue imaginada como una relación en la que las elites intentaron, con mayor o menor éxito, imponer a los campesinos una ideología que identificara los intereses hegemónicos con los del conjunto de los habitantes pobres. "La noción de que los campesinos —y otros sectores populares— pudieran haber *participado* en el proceso de imaginar, debatir, definir y cambiar a las naciones se ha mantenido ajena a la historia" (Tutino, 2003: 29). Florencia Mallon invirtió la mirada y mostró distintas situaciones históricas en las cuales los campesinos mexicanos y peruanos se involucraron e incidieron sobre esos procesos: desarrollando un liberalismo comunitario, participando sin gobernar, siendo más nacionalistas que las elites regionales. Se trata de que "los campesinos y otros sectores subalternos jugaron un papel central en las luchas políticas que llevaron a la formación de los Estados-nación" (Mallon, 2003: 53). Si retomamos los problemas de naciocentrismo señalados en el capítulo anterior, comprenderemos que "la idea de que son los grupos dominantes los que construyen las naciones reproduce, en una cuestión empírica, un problema teórico reflejado en la aproximación a los sectores populares en términos de hegemonía y subordinación" (Merenson, 2010).

Ahora bien: allí donde hay un poder articulador —positivo o negativo, amplio o restringido—, allí donde hay un gentilicio, allí donde hay una jurisdicción, hay una experiencia social compartida. Una experiencia social significada de maneras diversas por los distintos actores, pero de maneras relevantes (y por eso debatibles, criticables o aborrecibles) incluso para quienes disienten o pretenden imponer interpretaciones opuestas o alternativas de esa experiencia.

FRONTERAS, SENTIDOS, HETEROGENEIDAD

El viejo concepto de cultura muchas veces suponía que, al menos en los grupos relativamente pequeños, no había desigualdad,

heteroglosia o conflictividad. Sin embargo hay mayor heterogeneidad de la que habitualmente se advierte, no sólo debida a las desigualdades políticas y económicas sino también a las diferencias de género y de generación. La existencia de una configuración implica que esas diferencias y desigualdades se procesan (no sólo, aunque sí de un modo específico) dentro de ese marco.

El concepto tradicional de cultura, como la antigua idea de nación, suponían homogeneidad. Desde aquella perspectiva, en una cultura y en una nación las personas creían en un dios, hablaban una lengua, cocinaban ciertos animales y no otros, practicaban ciertos ritos. Resulta claro que las naciones que hoy conocemos no responden a ese estereotipo: muchas de ellas son multilingües, plurirreligiosas y pluriétnicas. Muchas veces pretende conservarse intacto el concepto de cultura, como si hablara exclusivamente de unidades homogéneas, y de ello se deriva la idea de que "todas las naciones son multiculturales". Esa formulación equipara cultura con grupo étnico. Es por eso que "multicultural" y "multiétnico" parecen sinónimos. Esto es problemático porque muchas otras heterogeneidades quedan excluidas de esa conceptualización. Si "identidad" bebió suficientemente de "etnicidad", conviene explorar hasta qué punto "cultura" puede nutrirse del concepto contemporáneo de "nación".

El principal problema de la restricción del término "cultura" para aludir a unidades homogéneas es que, cuando observamos más de cerca esas mismas unidades, las heterogeneidades resultan evidentes. En el mundo contemporáneo, la distancia cultural intergeneracional se amplía, las diferencias de género se procesan de nuevos modos, las migraciones tornan visible y cotidiano el Tercer Mundo dentro de los países centrales, así como las organizaciones internacionales pero también las remesas de dinero hacen lo propio con el Primer Mundo en las periferias, y las conexiones mediáticas plantean nuevos paisajes de translocalidad. Estos distintos modos de interconectarse alimentan la heterogeneidad de cualquier grupo.

Cuando frente a la interconexión se decreta que todas las fronteras han desaparecido, que lo único que tenemos delante es porosidad, y se nos propone renunciar a la noción de marco de sig-

nificación, se nos compele a una rendición incondicional ante la complejidad. Puesto que el mundo es heterogéneo, complejo y dinámico se postula que toda catalogación, unidad o marco es una ficción del antropólogo. Pero cuando pensamos detenidamente en estas afirmaciones percibimos sus riesgos. El mundo es complejo pero los japoneses siguen sin hablar francés ni ruso en sus primeros años de vida, y los mexicanos no escucharon músicas rumanas en su infancia y no consideran "propio" el cordero cocinado al estilo de Argelia.

Salvo excepciones, claro está; pero tratar de guardar las proporciones no es menor en el debate. La inmensa mayoría de la población mundial no migra a otro país, la mayoría de la gente no es bilingüe, la mayoría de las personas no tiene acceso irrestricto a las tecnologías telemáticas, las lenguas primeras continúan siendo relevantes, la ubicación geográfica sigue teniendo importancia. Y con la probable excepción de Internet, así seguirá siendo en el futuro.

El mundo ha cambiado, claro está. Pero seguimos intentando comprender a seres humanos que, con recursos muy distintos, despliegan su vida en regiones distintas del planeta y se comunican de modos diversos. Debemos prestar un poco menos de atención a las modas académicas, y un poco más a los modos en que las personas reales, de carne y hueso, viven estos fenómenos. Una minoría —cuantitativamente irrelevante— se siente "ciudadana del mundo". Las mayorías sienten que habitan en lugares, en barrios, en ciudades, en países, en culturas y piensan "clásicamente" —o sea "etnocéntricamente"— en "los otros". Cuando los "ciudadanos del mundo" no comprenden esto, también piensan y actúan etnocéntricamente.

Si pensamos hasta qué punto las culturas son o no coextensivas con las fronteras nacionales, la distinción entre una heterogeneidad cultural más o menos visible y el sentimiento de pertenencia más o menos poderoso cobra relevancia. De lo contrario, habría que concluir que una sociedad multilingüe y multiétnica tendrá un sentimiento nacional de pertenencia más débil que una sociedad monolingüe y con rasgos étnicos homogéneos. En síntesis: mayor uniformidad implicaría más identidad, y viceversa. Si así fuera, las cosas serían muy simples.

Pero sabemos que no es así, y las sociedades nacionales ofrecen ejemplos diversos y complejos. Estas desarticulaciones entre cultura e identificación también suceden en (por lo menos) algunos grupos étnicos. No se trata de reintroducir aquí una perspectiva individualista, que siempre aduce la posibilidad de que exista algún individuo distinto en cualquier grupo. Es obvio que en cualquier grupo hay múltiples diferencias. Sin embargo, cuando hablamos de configuración cultural pretendemos decir que cada grupo significa, valora y jerarquiza sus propias diferencias de maneras distintas. Es posible que existan tantas diferencias relevantes en grupos relativamente pequeños como en grupos, por ejemplo, que se constituyen en étnicos mediante un proceso migratorio específico.

Así como dentro de las fronteras identitarias instituidas por agenciamientos políticos hay una cierta heterogeneidad cultural, también puede suceder exactamente lo contrario, como es frecuente en América Latina. Y en algunas zonas de Europa: grupos que hablan la misma lengua, celebran las mismas festividades y usan ropas similares —en fin, grupos que tienen algo así como aspectos culturales muy similares— terminan adscribiendo con el paso del tiempo a nacionalidades distintas y a veces en conflicto. Tanto para la perspectiva nacionalista como para la perspectiva romántica o populista, la desarticulación entre cultura e identificación constituye una anomalía transitoria que debe ser corregida. Los nacionalistas clásicos buscarán que la población no sólo se identifique con su patria sino que adopte sus "pautas culturales". La heterogeneidad cultural es percibida como un obstáculo para los intereses nacionales. En cambio, los románticos considerarán la identificación étnica como los marxistas pensaban la "clase en sí" y la "clase para sí". La cultura sería una "clase étnica objetivamente existente" y la ausencia de etnicidad política sería un mero indicador de "falsa conciencia". La conciencia étnica es un "deber ser" que, si no se expresa, es porque existe de manera invisible o existirá inevitablemente en el futuro. En cualquier caso, el futuro no presentará anomalías: en esa utopía, cultura e identidad se reencontrarán.

CATEGORÍAS, PERTENENCIA Y CONFIGURACIONES

Retomaremos varias de las críticas y dilemas que hemos analizado hasta ahora para enunciar cómo podrían distinguirse los conceptos de "configuración cultural" e "identificación".

Desde nuestra perspectiva, resulta necesario acotar las acepciones de identificación, en referencia exclusiva a las categorías de grupos sociales, a los sentimientos de pertenencia a un determinado colectivo, y a los intereses comunes que se articulan en torno a una denominación. Esas categorías surgen y sedimentan en relación con los procesos de percepción y significación vinculados a las alterizaciones. Toda sociedad, como hace tiempo mostraban Durkheim y Mauss (1996), produce innumerables clasificaciones. La más fundamental refiere a las divisiones y agrupamientos de la propia sociedad y de las sociedades vecinas o significativas. A lo largo de su historia las clasificaciones sociales, políticas, territoriales, ideológicas, estéticas, étnicas, de género y de generación emergen, tienen mayor o menor relevancia social y luego sedimentan. Porteño, tucumano, correntino, federal, peronista, gorila, comunista, *hippie*, rockero, *punk*, mapuche, boliviano, son categorías que hoy tienen sentido en la Argentina. En un contexto histórico específico, una sociedad tiene una *caja de herramientas identitarias*, un conjunto de clasificaciones disponibles que permiten a sus miembros identificarse a sí mismos e identificar a los otros. Algunas de esas categorías son antiguas, otras son recientes, algunas fueron fabricadas localmente, otras han viajado desde lugares remotos.

Las características de esa caja de herramientas identitarias ofrecen un panorama sobre cómo una sociedad se piensa a sí misma y cómo actúan sus miembros en relación con 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 la Argentina existen las palabras "mulato" o "mestizo", pero ninguna de ellas tiene relevancia clasificatoria comparable al lugar que ocupa el primer término en la "caja brasileña" o el segundo en la mexicana o peruana. Esas clasificaciones hablan de una historia social, cultural y política incorpo-

rada en el sentido común. De manera análoga, en otros países de lengua castellana la palabra "gorila" alude específicamente a un animal, mientras que en la Argentina adquiere un sentido político como equivalente a "antiperonista".

En una configuración cultural, las clasificaciones son más compartidas que los sentidos de esas clasificaciones. Así, "porteño" o "boliviano" pueden 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 y el clasismo hasta el fundamentalismo cultural y otros. Por ello, la disputa acerca del sentido de las categorías clasificatorias es una parte decisiva de los conflictos sociales. Existen movimientos sociales y culturales que buscan invertir los sentidos estigmatizadores, como el célebre *black is beautiful*. 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, puede buscarse reemplazar el término *black* por "afro", ya que el primero, en ciertos contextos, carga un estigma indeleble.

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

De modo similar, mientras el concepto de sentimiento de pertenencia alude a una definición filiatoria de los actores, el concepto de "intereses" es bastante más problemático. Sabemos que se han analizado los intereses históricos de las clases y que de modo análogo se han estipulado los intereses objetivos de cualquier grupo social. La cuestión de los intereses "objetivos" requiere un debate, ya que deben contrastarse los intereses a corto y largo plazo, los

de colectivos definidos de un modo u otro (nacional e internacional, por ejemplo). Pero cuando aludimos al concepto no teleológico de identificación que postulamos aquí, "intereses" siempre refiere a una construcción o articulación de los actores sociales. Esos intereses articulados no implican por defecto la existencia de sentimientos, y viceversa. Como puede observarse, se trata del mismo procedimiento con el cual separamos configuración e identificación: no pueden inferirse simplifadamente otras conclusiones, extrapoladas, de los mismos datos.

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 sentimiento de pertenencia. Las personas también las utilizan para referirse a sus interlocutores: una situación clave de reconocimiento, aceptación o rechazo. Como es frecuente que haya diferencia entre los modos en que una persona es considerada por las otras y cómo se considera a sí misma, conviene reservar la noción de "interpelación" para aludir a los modos en que una persona o grupo o institución se refiere a sus alteridades. Utilizando la caja de herramientas identitaria, un miembro de una sociedad se identifica, es interpelado e interpela a los otros: se afilia y se desafilia, estigmatiza y es estigmatizado, contraestigmatiza.

En ese proceso de circulación social de categorías y clasificaciones humanas se disputan sentidos, desigualdades, jerarquías y poder. Esas disputas son factibles porque las categorías se comparan, porque los significantes se anudan a algún significado, aunque no necesariamente al mismo para todos.

Ese compartir un territorio de diferencia, de conflicto, una arena que es histórica, es constitutivo de la noción de "configuración cultural". Frente a las visiones de que cada cultura es homogénea, y frente a las propuestas que infieren que —dado que esa homogeneidad no se verifica— el concepto de cultura debe ser desechado, necesitamos un concepto que explique por qué "chapaco", "paisa" o "boricua" tienen sentido en un espacio social y no en otro. También necesitamos un concepto que distinga estos dos fenómenos: que en toda sociedad las principales categorías son polisémicas y contestadas; que en otras sociedades esas disputas

específicas no existen o son completamente diferentes, como sucede con "mestizo", "mulato" y "gorila".

Hay cinco aspectos constitutivos de toda configuración cultural que, no obstante, no forman parte de las definiciones antropológicas clásicas de "cultura": la heterogeneidad, la conflictividad, la desigualdad, la historicidad y el poder. Algunas de las respuestas a los posmodernos, como la de Bruhmann (1999), mostraron que los clásicos no negaban aquellas características. Pero resulta claro que tampoco estaban presentes en sus conceptualizaciones, no sólo del término sino de los análisis de las sociedades que estudiaban. Podríamos ofrecer una lista de excepciones, que en algún aspecto incluiría a varios autores clásicos. Sin embargo, se trata más bien de intentar actualizar el proyecto teórico que propone Edmund Leach (1977) en su libro *Sistemas políticos de Alta Birmania*, que de creer que ese u otro trabajo hayan podido resolver todos nuestros dilemas teóricos.

¿Qué conceptos nos ofrecen las teorías históricas y antropológicas de las naciones 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 los eventuales préstamos, apropiaciones o combinatorias, desigualdades y empoderamientos que el cambio introduce.

A mi entender, el mayor desafío que plantea la noción de configuración cultural es que, al igual que las naciones, si existe, es un fenómeno de alta complejidad. La complejidad radica en que si observamos cualquier región del mundo encontraremos, incluso en espacios restringidos, múltiples prácticas curativas, concepciones contrastantes sobre la juventud, usos diferentes de las tecnologías, cambiantes dioses 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 las fronteras. No sólo como 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 los significados sino, más bien, los regímenes de articulación de los significados. Si las fronteras existen, dentro de esos marcos culturales hay heterogeneidad. Pero esa heterogeneidad estaría contingentemente organizada de algún modo. Si no se encontrara articulada, si fuera una sumatoria de rasgos o prácticas, la noción de marco cultural sería ociosa.

Pero en el espacio nacional, al igual que en cualquier espacio cultural, no sólo hay heterogeneidad, sino una lógica instituida de interrelación entre las partes, que a su vez implica una noción acerca de qué es una "parte" y qué no puede ser enunciado como "parte". En una investigación que buscaba comparar a la Argentina con Brasil les preguntamos a más de doscientos mediadores socioculturales de seis ciudades argentinas y brasileñas cómo se dividía 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 en el otro. En otras palabras: mientras en Brasil se divide para integrar cada parte en su lugar, en la Argentina la división se vincula a la confrontación (Semán y Merenson, 2007).

Los conflictos sociales por lo general 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 y generan posiciones imprevistas. En este caso se trata de movimientos que trabajan sobre la propia frontera de la hegemonía: no sólo sobre el sentido de una identidad o una posición sino sobre la propia configuración cultural, es decir sobre el sentido de todas las interrelaciones.

Las heterogeneidades que se articulan no deben comprenderse sólo o principalmente como identidades, y menos aún como etnicidades. En sus críticas a los abolicionistas del concepto de cultura, Bruhmann sostiene que los rasgos culturales no son homogéneos en cada grupo y contrastantes con los del grupo vecino, pero agrega que tampoco se encuentran aleatoriamente distribuidos por el mundo como si alguien nacido en Bali hablara japonés,

bailara el tango, practicara el umbanda y defendiera la soberanía de los pueblos originarios del mundo andino. Aun cuando esa persona fuera hoy factible, sería ridículo pensar los dilemas del mundo contemporáneo a través de su caso. Bruhmann defiende una perspectiva distributiva de la cultura cuando señala que una persona podrá no tener un rasgo determinado (hay argentinos vegetarianos y brasileños que detestan el carnaval) pero que sus características no son azarosas.

Esta perspectiva "distribucional" se interroga sobre la relación entre individuos y rasgos culturales. Dadas una lista de rasgos y una lista de individuos, podemos reconocer dos culturas porque ciertos individuos tienen ciertos rasgos, y otros tienen otros. Si bien admite la heterogeneidad porque sostiene que el encastre nunca es perfecto, si bien su crítica al posmodernismo es razonable en varios aspectos, el concepto de cultura que defiende Bruhmann y la noción de configuración cultural responden a preguntas diferentes. La configuración cultural es una noción que, en lugar de preguntar por los rasgos y los individuos, pregunta por los espacios y los regímenes de sentido. Un mismo individuo puede habitar y habita diferentes espacios (territoriales o simbólicos), y puede cambiar de creencias o de prácticas más fácilmente que lo que puede incidir para que cambien las creencias de las configuraciones culturales de las que participa.

Una trama simbólica compartida implica que no es lo mismo no comer carne de vaca en la Argentina que en otras regiones del mundo, porque la persona vegetariana (ya dijimos que hay vegetarianos argentinos) sabe y 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 que en Buenos Aires (nadie huye de un fenómeno menor), porque "carnaval" significa cosas completamente distintas, como bien saben sus cultores y los sectores altos, que en algunos casos se deleitan diferenciándose de "la masa" —una masa que no existe de ese modo en París—. Ésa es la primera cuestión: las personas que habitan una configuración cultural y no comparten uno u otro rasgo frecuente significan de un modo distinto ese rasgo y esa diferencia que alguien que habita otra configuración. En

otras palabras: hay fronteras entre regímenes de sentido de espacios diferentes.

La segunda cuestión es que las configuraciones culturales no son sumatorias diferentes de rasgos, como podría malinterpretarse a partir de la propuesta de Bruhmann sobre la cultura. 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 cualquier proceso de incorporación de un símbolo, práctica o elemento que viaja desde otros lugares reales o virtuales, implica un nuevo lugar en esa configuración. Por lo tanto es en cierto modo un 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, en lugar de pensar en configuraciones, 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.

INTERCULTURALIDAD, COMUNICACIÓN Y CONFIGURACIÓN

Los procesos culturales, alejados de los tipos ideales que habitan las identidades, son procesos de intersección. Todos vivimos en intersecciones culturales y, como individuos, residimos en intersecciones peculiarísimas que, a su vez, irán transformándose a lo largo de la vida. La interculturalidad no es un fenómeno novedoso: no hay capítulos conocidos de la historia humana completamente ajenos al contacto entre diferentes configuraciones culturales. Más bien, la historia humana también está constituida por la dinámica, la intensidad, el valor y los sentidos de esos intercambios, muchas veces conflictivos. El término "interculturalidad" es una forma relativamente nueva (véase Mato, 2009b) de nombrar un proceso histórico.

Un riesgo presente en ciertas nociones de interculturalidad es volver a considerar las unidades culturales (determinado pueblo

o determinado grupo) como una homogeneidad cultural que se vincula homogéneamente con otros grupos. Dentro de cada grupo hay, sin duda, brechas culturales intergeneracionales, de género y de clase que no deben ser menospreciadas. Como concepto heurístico, "interculturalidad" no significa que haya culturas homogéneas en contacto; antes bien, permite revelar las intersecciones múltiples entre configuraciones culturales. El concepto de interculturalidad es útil porque no presupone ni una teleología ni un modelo de vinculación entre los grupos. Pero también porque no presupone ahistóricamente a los grupos, al reconocer que éstos se constituyen como tales en procesos reales de interacción con otros.

Cualquier proceso comunicativo presupone, simultáneamente, la existencia o la producción de un código compartido y de una diferencia. Si un elemento deviene efectivamente en significante es porque produce sentido en una configuración cultural. Cualquier significante que podamos imaginar (una palabra, una acción, una comida, un olor, un color) producirá sentidos diferentes en distintas configuraciones y será polisémico y heteroglósico en una misma configuración cultural.

El contacto entre personas o grupos atravesados y constituidos por flujos culturales diferentes es justamente un contacto entre olores, sabores, sonidos, palabras, colores, corporalidades, espacialidades. Las dificultades de comunicación entre universos simbólicos diferentes no es un tema nuevo en antropología. Uno de los autores clásicos, Edward Hall, mostró hace tiempo que para estudiar esos procesos no sólo debemos prestar atención a lo más evidente —como son las diferencias lingüísticas, de vestimenta o de consumo alimenticio—, sino a los "lenguajes silenciosos" y las "dimensiones ocultas" —como son los sentidos del espacio y el tiempo en los grupos humanos— (Hall, 1989 y 2007).

Estos análisis pueden criticarse por sus generalizaciones, como cristalizaciones homogéneas en función de la nacionalidad, que no siempre se corresponden con las diversidades internas de los países. ¿Será igual la percepción del tiempo y el espacio entre la clase alta blanca de Nueva York que entre los grupos de afroamericanos o los pueblos indígenas que habitan ese país? ¿O

será que la frase "los estadounidenses" no incluye a alguno de estos grupos?

Ahora bien, cuando esas críticas renuncian a comprender las diferencias culturales en interacción abandonan la posibilidad de comprender que, cuando dos personas con experiencias históricas y rutinas cotidianas diferentes interactúan, gran parte de estas asimetrías de sentido se plantean de manera aguda. Las perspectivas instrumentalistas —que no comprenden las sedimentaciones lingüísticas, kinésicas y proxémicas de los sentidos, de los olores y los sabores, de los sentimientos de añoranza— tampoco pueden ofrecernos nuevas opciones para repensar la propuesta de Hall en la contemporaneidad.

En ese sentido, la perspectiva intersubjetiva configuracional nos permite comprender la historicidad de esas comunicaciones interculturales y al mismo tiempo dar cuenta de las fronteras culturales más duras y más porosas, como asimismo la heterogeneidad intrínseca a todos los grupos humanos.

La interculturalidad nos interpela a repensar la noción de comunicación como una intersección de configuraciones culturales, entre el contacto y la comprensión. Autores como Martín-Barbero (1987) o Aníbal Ford (1994) comenzaron a trabajar hace décadas una concepción antropológica de la comunicación como parte de la cultura que se distanció de cualquier noción informacional o exclusivamente tecnológica. Desde esa tradición se postuló hace ya tiempo recuperar la etimología de "comunicar": *poner en común, hacer público, comunión* volvieron a ser los términos clave que definen la comunicación (véase también Winkin, 1984).

La coincidencia de estas preguntas con la interculturalidad obliga a reformular algunos problemas. La cuestión más insistente del mundo contemporáneo es si realmente podemos estar seguros de que, cuando algo se hace público, se lo está poniendo en común. ¿Acaso "publicar" implica "comunión"? ¿Es lo mismo "poner en común" que "hacer público"? Es lo mismo, siempre y cuando hagamos *como si* no hubiera códigos comunicativos divergentes; es decir, si hacemos abstracción de la heterogeneidad cultural.

Si vivimos en un mundo intercultural, la comunicación debe pensarse a partir de la coexistencia de una multiplicidad de códigos

comunicativos, a partir de la heterogeneidad de las tramas de significación. En ese sentido, la diferencia entre "hacer público" y "poner en común" puede traducirse en dos posibilidades conceptualmente extremas de la comunicación: el contacto y la comprensión.

El contacto es una situación de interacción, presencial o virtual, en la cual la circulación de significantes no indica nada sobre los significados que están siendo procesados. Cuando una persona comienza a interactuar con un medio de comunicación o con otra persona perteneciente a una configuración cultural que desconoce, cuando alguien inicia un vínculo con una alteridad cultural, se produce claramente un contacto pleno. Sin embargo, si hay un desconocimiento de la lengua o de las tramas simbólicas del otro, ese contacto se traduce en una comprensión nula. Una situación en la que se multiplican los contactos entre configuraciones diferentes pero en la que prevalece el desconocimiento del otro, una profunda incompreensión, es una situación generadora de incertidumbre. Sólo cuando alguien *conoce* a un amigo puede predecir cómo reaccionará frente a ciertas circunstancias. Sólo cuando alguien se convierte en un televidente con cierta trayectoria y con un "saber del género", puede intuir las direcciones que tomará el guión de una telenovela (Steimberg, 1993). Sólo el conocimiento genera la posibilidad de la comprensión. Y sólo la comprensión instaura, no digamos certidumbres, pero sí horizontes de previsibilidad.

¿Qué se entiende, entonces, por comunicación? Si se definiera la comunicación como un proceso de interacción simbólica a partir de una situación de contacto, se abandonaría cualquier idea de que comunicar implica poner en común, compartir. En este caso, la comunicación volvería a ser un acto meramente mecánico, que existiría cuando no hubiera siquiera actos interpretativos. Si, en cambio, definiéramos que sólo hay comunicación cuando hay plena comprensión entre los interactuantes —o, al menos, de parte de uno de ellos—, ciertamente no existiría la comunicación humana. En sentido estricto, no hay comprensión plena, absoluta, entre amigos ni entre hermanos, ni tampoco en el matrimonio, ni mucho menos podría haberla entre personas con tramas simbólicas distintas.

Por eso, en un mundo intercultural la comunicación requiere ser pensada como intersección entre configuraciones culturales superpuestas y diferentes. Diferentes por razones generacionales, étnicas, nacionales, de género, de clase. Intersecciones variables que a veces se acercan a la situación de puro contacto con muy baja comprensión y que, en el otro extremo, se acercan a la comprensión sin alcanzar jamás la plena conmensurabilidad. Si la comunicación es una intersección entre dos o más configuraciones que implica algo más que contacto y algo menos que comprensión total, entonces la multiplicación de los contactos en el mundo actual, en ausencia de políticas orientadas hacia una creciente comprensión, constituye una fábrica de incertidumbres y temores ante alteridades presentes pero aparentemente —y sólo aparentemente— inconmensurables.

Allí encontramos una tensión: en el mundo intercultural “hacer público”, publicar, sólo parcialmente implica “poner en común”. Si lo público es constitutivamente heterogéneo, si la comunidad es desigual, si la multiplicación de esferas públicas no evita el reconocimiento de grandes dilemas comunes abordados de modos disímiles, sólo puede ponerse en común de manera contingente, a través de suturas que nunca llegan a ser clausuras.

La configuración cultural es la sutura, constantemente reconstruida, de las heterogeneidades inestables pero sedimentadas. Es la (im)posibilidad de fabricar alteridades y alterar desigualdades de poder. Es el espacio en el cual, a través de hegemonías siempre con riesgos de erosión y de socavamiento, se instituyen los términos de la disputa social y política. Como habitantes de múltiples configuraciones culturales, somos constituidos y nos posicionamos ante poderes disímiles y cambiantes. Poderes que, al igual que sus lenguajes y sus simbologías, son la objetivación de acciones humanas históricamente situadas.

6. La interpretación de las imbricaciones culturales

En este capítulo quisiera concentrarme en algunos problemas que se refieren no ya al debate de la conceptualización, sino al análisis y la interpretación de procesos sociales específicos. Hemos procurado formular las distinciones entre configuraciones culturales e identificaciones, sabiendo que los datos nunca se presentan de modo distintivo en la realidad ni tampoco en los procesos de investigación. Por eso aludiremos a imbricaciones complicadas y a interpretaciones para detectar posibles problemas conceptuales de las ideas propuestas.

Una configuración cultural se encuentra conformada por innumerables elementos de diferente tipo que guardan entre sí relaciones de diferencia, oposición, complementariedad y jerarquía. Una identificación, como categoría asociada a sentimientos de pertenencia o bien a agrupamientos de intereses, es un elemento clave de una configuración cultural. La relación de una configuración cultural con una categoría de identificación es de extrema complejidad.

Conviene señalar, al menos, dos problemas de esa complejidad. En primer lugar, cultura e identidad son categorías a la vez de la práctica y del análisis. Esto implica que las personas, los grupos y los Estados constantemente hablan de “la cultura andina”, “la cultura mexicana”, “la cultura mapuche”. Muchos de esos usos sociales de “cultura” aluden a la supuesta existencia de grupos homogéneos y separados, claramente distinguibles: supuestas unidades discretas. Ahora bien: sería absurdo que, puesto que las personas hablan vulgarmente del “inconsciente”, los psicoanalistas deban optar entre adoptar el uso común o renunciar al término.

Lo mismo sucede con algunas nociones que utiliza la sociología, como “desigualdad” o “pobreza”. Un argumento que indicara