

IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile, 2001.

Dinámica de la Identidad Cultural.

Hernán Neira.

Cita:

Hernán Neira. (2001). *Dinámica de la Identidad Cultural*. IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/182>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ef8V/Rbb>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Dinámica de la Identidad Cultural

Hernán Neira

La identidad es de naturaleza dinámica. No debe extrañar que un pueblo pueda seguirse llamando con el mismo nombre que sus antepasados y que, sin embargo, se halle sometido a fuertes cambios culturales o a la incorporación de elementos de otras culturas. El concepto de identidad, en materia cultural, es radicalmente distinto de lo que se denomina con la misma palabra en matemáticas. Si en ésta sirve para denominar lo que permanece, lo estable, lo "idéntico", en materia cultural sirve para designar un sistema dinámico de autoreconocimiento tal como hace uso de él un grupo que está permanente en cambio.

Cada cultura tiene una forma propia de distinguir sus miembros de los que no lo son. Estas formas no son fijas, porque las normas mismas son parte de la cultura y, las culturas, no son fijas. Los que hablamos castellano, por ejemplo, hablamos latín moderno. ¿Cómo y dónde fijar la marca que separa la identidad latina de la española? Se dirá que dos lenguas pueden ser consideradas distintas cuando dos hablantes ya no se entienden, pero tanto espacial como temporalmente esta afirmación nos puede llevar a afirmaciones extremas. De ser cierta, tendríamos que aceptar que al menos en algunos países un campesino de una zona donde no llega la televisión y un habitante de la ciudad hablan idiomas distintos; como igual tendríamos que aceptar que un latinoparlante del siglo quinto antes de Cristo probablemente tampoco se entendía con un latino parlante de la época de la caída del imperio romano; y como un hispano parlante del siglo décimo tampoco se hubiese entendido con un hispano parlante del siglo veinte. Como puede apreciarse, los períodos de entendimiento lingüístico entre culturas no coinciden con aquellos que permiten establecer las referencias para distinguirlas, de tal forma que la unidad de lo que se considera un idioma es vacía si no se integra, al menos, los factores espaciales y temporales.

Incluso en un país tan rígido y nacionalista como es Francia, donde el Francés es lengua oficial, resulta imposible decidir dónde comienza el francés en el espacio y el tiempo. De acuerdo con información transmitida por un concejal, habría habido una sesión de la Asamblea Nacional que tuvo que ser postergada porque uno de los parlamentarios, con la intención de posponer un debate, hizo

su discurso en latín. En tanto francés antiguo, no se le pudo rechazar, por lo que logró su objetivo: que muy pocos parlamentarios le entendieran y obligar a que el debate se celebrase otro día. Allí estamos ante un caso en el cual la ley fija un criterio para discernir la identidad, aunque éste ya no es reconocido por la costumbre. Esto sirve para mostrar que: a) en una perspectiva histórica, la identidad es uno de los aspectos más flexibles y a la vez más rígidos de una cultura; y que b) los umbrales que permiten distinguir la identidad no pueden ser fijados a priori ni tampoco de forma absoluta, de forma que aquello que se considera parte de una identidad puede ser considerado ajeno a ella muy poco después.

¿Por qué esta paradoja de la identidad? Veámoslo un poco más de cerca. Flexible, la identidad lo es porque nada, absolutamente nada impide que se modifique. En este sentido la identidad tiene un "comportamiento" similar al de los signos lingüísticos, donde el significado y la palabra que lo designa tienen un vínculo arbitrario que puede cambiar en todo momento y en todo lugar. Así, por ejemplo, el lobo y la palabra lobo no están asociados por ninguna necesidad, sino que mantienen un vínculo arbitrario que nada garantiza, como se comprueba por el hecho de que el lobo puede ser designado por la palabra *lupus* del latín o bien *woolf* del inglés. Por cierto que las culturas con referentes materiales sólidos (grandes construcciones, etc.) pueden apoyar su identidad en monumentos cuya presencia no puede ser pasada por alto, incluso por alguien que lo deseara. Con todo, el valor que se le otorga a dichos monumentos varía en cada instante. Lo mismo sucede con los monumentos intangibles, por ejemplo, con una religión. Los sistemas culturales que se apoyan en instituciones ideológicas, como lo ha sido la iglesia católica, también están sometidas a conflictos de identidad. Para mantenerse en ella, es necesario reinterpretar constantemente la identidad. En otras palabras, la tendencia espontánea de la identidad es la modificación y todo intento por convertirla en algo fijo requiere un esfuerzo constante de adecuación a las formas de comprender los mismos hechos a lo largo del tiempo.

Ahora bien, ¿por qué, a pesar de su mutabilidad, la identidad perdura? Porque al igual que los signos lingüísticos, las marcas de identidad cultural son arbi-

trarias. No hay razón alguna para que una marca de identidad sea considerada como más propia que otra. Quien intente modificar una cultura o introducir un nuevo componente en ella debe "convencer" a cada uno de sus miembros de la conveniencia de ello y, además, asegurarse de que éstos otorguen a los nuevos componentes identitarios el valor que él quiere darles. Se trata de un fenómeno difícilmente practicable, incluso a pequeña escala, como lo demuestran los intentos del Ministerio de Salud por modificar la cultura sexual de tal o cual grupo para prevenir el sida.

Los cambios culturales son el resultado impredecible de muchas acciones con propósitos dispares. Por eso, para una persona aislada e incluso a veces para grandes instituciones, es casi imposible introducir un cambio cultural. Las empresas de "comunicación" a las que se les encarga modificar los hábitos de consumo en tal o cual sentido pocas veces intentan realizarlo de modo directo, sino que lo hacen apoyándose en valores culturales ya existentes, como pueda ser la madre, el padre, etc., produciéndose lo que Habermas llama la "parasitación" de los valores del mundo de la comunicación y de vida. Las experiencias políticas de cambios culturales programados que no se pueden apoyar en valores preexistentes justamente porque buscan cambiarlos, casi siempre han ido acompañadas de un esfuerzo policial o bélico: Francia, durante la Revolución, con la adopción del francés como lengua oficial; o, durante la misma época, con la proscripción política del "usted" y su sustitución por el "tú"; China con la proscripción del budismo; Afganistán y los cambios conductuales impuestos a las mujeres por el gobierno talibán, etc.. En casi en todos esos intentos, además, incluso mucho después de haberse iniciado, las antiguas costumbres vuelven nada más cesar los planes de cambio o acabarse la fuerza con que venían acompañados. A dos o más siglos de haber sido proscritas durante los procesos de unificación nacional que tuvieron lugar en Europa durante el siglo XVII al XIX, la mayoría de las lenguas nativas pertenecientes a pueblos pre-romanos vuelven con fuerza, como es el caso del gaélico en Irlanda o del bretón en la pequeña Bretaña, hecho reconocido por la legislación europea, que obliga a la doble rotulación de letrados oficiales. Algo similar sucede con algunas de las lenguas amerindias, que tras siglos de haber sido derrotadas militarmente, tienen un nuevo auge.

La permanencia de la identidad cultural, por tanto, no se debe a razones (no es más razonable llamar al lobo lupus que lobo), sino al hecho de que los valores cultu-

rales son arbitrarios, ya que las "razones" para permanecer o variar sólo pasan a ser válidas una vez que han sido aceptadas. Sólo un cristiano puede encontrar las razones por las que pueda parecerle importante ser cristiano. El mahometano, en cambio, tendrá las suyas para seguir en su religión, de forma que el acto por el que se convierte a una nueva fe y el acto por el cual encuentra razones válidas para ello es uno sólo. El miembro de una etnia originaria que quiere vivir de tal o cual modo jamás verá razones válidas para abandonar su forma de vida, porque esta forma le dice, justamente, que su cultura es válida. Si alguna día la abandona, el acto de abandonarla se identificará con el acto de encontrar razones para ello, lo que sólo se puede hacer al abrazar una cultura distinta desde la cual observa la anterior. En 1533 los hombres de Pizarro le dieron a Atahualpa una Biblia, éste se la puso al oído y no escuchó la palabra de Dios. No es extraño que no la escuchara, y no porque no supiera leer, pues la mayoría de los conquistadores estaban en idéntica situación que él y, sin embargo, sí escuchaban la palabra del dios católico. Es que a Atahualpa la Biblia no podía decirle nada. Este tema fue ampliamente debatido antes de la promulgación de algunas de las leyes de indias. En efecto, a pesar de los esfuerzos de los jesuitas por hacer llegar el evangelio del modo más directo posible, la ley de indias dictada en Valladolid el 17/7/1550 prohíbe la traducción de la Biblia a las lenguas indígenas. La ley sostiene que los contenidos de la fe católica no pueden ser traducidos con propiedad o sin grandes disonancias a la "más perfecta lengua de los indios". Esta ley, posterior a la muerte de Atahualpa, da la razón a éste en el sentido de que nada podía entender, es decir, que desde la identidad indígena las palabras de la identidad cristiana nada podían decirle.

Por ello, uno de los primeros problemas que hay que vencer cuando se trata de poner en relación distintas identidades es la dificultad de que una logre escuchar y comprender la palabra de la otra, en especial en aquellos aspectos que considera más relevantes. Esto sólo es posible sobre una doble base. Por una parte, se requiere un tomar distancia respecto de la propia cultura mediante una forma de suspensión de juicio, condición para que los valores de la otra cultura puedan adquirir sentido a los ojos de la primera. Y, por otra, se requiere aceptar la naturaleza dinámica de la identidad. No debe extrañar que un pueblo pueda seguirse llamando con el mismo nombre que sus antepasados y que, sin embargo, se halle sometido a fuertes cambios culturales o a la incorporación de elementos de otras

culturas. El concepto de identidad, en materia cultural, es radicalmente distinto de lo que se denomina con la misma palabra en matemáticas. Si en ésta sirve para denominar lo que permanece, lo estable, lo "idéntico", en materia cultural sirve para designar un sistema dinámico de autoreconocimiento tal como hace uso de él un grupo que está permanente en cambio.

Se objetará que las culturas tradicionales no sufren los cambios a la velocidad que lo hacen las culturas que han adherido a la búsqueda del "progreso". Cabe decir que la percepción del cambio en éstas no se debe sólo a que estén sometidas a una continua modificación, sino a dos hechos que se apoyan recíprocamente. Por una parte, los métodos para fijar huellas históricas se han multiplicado y, por otra, en pocos años la esperanza de vida se ha incrementado enormemente, de modo que la posibilidad de comparar el cambio, en una generación, se ha elevado exponencialmente. Si en una cultura tradicional se prolonga la esperanza de vida tanto como en un sistema occidental y a la vez establece métodos para fijar puntos de comparación histórico-etnográfica, aumentaría también su percepción del cambio a que está sometida. Con las culturas tradicionales sucede lo que sucede con las lenguas, es decir, que un observador que las mire desde adentro difícilmente puede percibir el cambio, el cual sólo es visible a nivel transgeneracional, sobre la base de instrumentos, por ejemplo la escritura, que permitan la comparación. Si fuese posible fijar las culturas en un registro transgeneracional, lo primero que constataríamos sería su modificación continua, incluso para tratar de mantenerse fijas. Buscar la inmutabilidad es ya una acción, que debe tanto más intensa cuanto más haya factores, aunque sea externos, que inducen al cambio. Es más, aun cuando la base material de una cultura sea en apariencia permanente (monumentos arquitectónicos, instituciones morales, etc.), no lo es la interpretación de tales instituciones y monumentos. Para que un monumento de piedra tenga el mismo sentido que tuvo en otra época, es necesario que la interpretación de éste se modifique de forma constante y acorde con los tiempos.

Este dinamismo natural de la identidad permite comprender, respecto de los pueblos originarios, que nada impida que uno de sus miembros actuales, que circula en automóvil y se comunica por internet, siga sintiéndose idéntico a sus antepasados de varios siglos, como un cristiano de hoy se puede sentir tan cristiano como aquéllos que vivieron en tiempos de Cristo. Es que la identidad no se contruye sobre hechos, ni sobre proxi-

midad geográfica, sino sobre interpretaciones de hechos, sobre focos de atención cultural, sobre un sentirse parte de una tendencia cuya naturaleza es móvil y por ello mismo se puede actualizar, de tal forma de hacerla viva y cercana a pesar de su distancia. Por ello la distancia temporal o geográfica en relación al foco de identidad sobre el que se pone la atención poco importa. ¿Puede extrañar que una derrota que sufrieron algunos pueblos amerindios hace cinco siglos siga estando presente en la mente de algunos de aquéllos si, entre los cristianos, la muerte de Cristo, ocurrida hace dos mil años, es la base actual, y subrayo la palabra actual, de millones de personas mucho más separadas de aquél hecho tanto geográfica como temporalmente en todo el mundo?

Un pueblo que desea sentirse parte de una tradición, en distintos momentos históricos, requiere renovar la interpretación de qué es lo que ha sido, qué es lo que es y qué es lo que desea ser. Por eso el concepto mismo de "pueblo originario" es fruto de una interpretación, porque no es posible fijar de un modo absoluto dónde está el origen ni, en consecuencia, dónde está la meta. Por cierto que todo pueblo necesita fijar los límites de la pertenencia, darse un punto de partida, lo que equivale a decir un camino y un punto de llegada. Pero en América, como en otros continentes, más que un origen hay un superposición de pueblos, donde unos son anteriores que otros, pero donde nadie puede atribuirse un origen absoluto. Y además, ¿origen en qué sentido? ¿Histórico? De ser así, la prehistoria de América muestra que siempre es posible encontrar un pueblo anterior que ha sido desplazado por un pueblo "originario" llegado más tarde. Entonces, ¿qué sentido le damos al concepto de "originario"? Creo que por originario podemos entender la interpretación compartida que un grupo humano realiza de una historia y de una forma de vida, cuando el eje de dicha interpretación se centra en que ese pueblo, en contraposición a otros, reivindica derechos que provendrían de haber ocupado antes la tierra o, al menos, haber tenido una posibilidad de ocuparla. Ser originario, hoy, es interpretarse a sí mismo como descendiente moral de aquellos ocupantes de la tierra en la pretensión de que los derechos fundamentales de ese grupo se derivan de ésta y no de otras ocupaciones. Es evidente que si existen pactos mediante los cuales los ocupantes posteriores reconocen derechos a los pueblos originarios, los derechos de éstos se ven validados tanto por la cultura que se autodenomina originaria como por aquella que viene después. Uno de los aspectos fun-

damentales en relación con los pueblos originarios de Chile no es tanto si efectivamente eran originarios, ya que los antecedentes etnohistóricos y prehistóricos demuestran que no lo eran en sentido temporal (desplazaron a otros pueblos previos), sino el hecho de que los ocupantes posteriores (la Corona y después la República de Chile) hicieron pactos que reconocían derechos a los ocupantes con que se encontraron los europeos al llegar al mismo territorio.

Que alguien pueda sentirse parte de lo originario no proviene necesariamente de una cercanía temporal ni espacial, ni siquiera sanguínea con un origen. Sentirse originario es un proceso cultural, no adscrito a una esencia, mediante el cual la vida se realiza en referencia a un valor que se de denomina justamente "originario". Ser originario, hoy, por lo tanto, puede estar abierto a todos, a condición de que se cumpla (hecho extraordinariamente difícil, aunque no imposible) con las cuatro condiciones mencionadas a continuación:

- a) realizar la propia vida conforme a como la realizan los demás miembros del grupo de identidad que ha sido valorado como originario,
- b) interpretar la vida y el mundo en referencia a un foco ideológico catalogado como originario,
- c) ser reconocido por quienes comparten la identificación con ese foco como un intérprete autorizado de éste y, por lo tanto, ser reconocido como un miembro idéntico a los demás miembros del grupo,
- d) ser reconocido por el "los otros", los "no originarios" o incluso por los antagonistas como perteneciente a aquél grupo originario.

Una de las características de toda identidad cultural es querer definir quiénes comparten sus valores, para dar a éstos una serie de privilegios que son la contrapartida de una serie de discriminaciones para quienes no los comparten. Una identidad es, por una lado, una forma de vida de acuerdo con ciertos valores; y, por otro, un sistema de privilegios y exclusiones. El concepto de cultura incluye prescripciones de comportamiento y pensamiento y sanciones para quienes no cumplen con lo exigido. El umbral de tolerancia para incluir o excluir ciertos comportamientos o valores no pueden ser predefinidos, sino que son fruto de la misma prescripción cultural y se modifica continuamente. Lo primero que prescribe una cultura es comportarse de acuerdo a la cultura y cuáles son las sanciones para quienes transgreden esa norma; toda cultura comienza cuando se legitima una prescripción de comportamiento moral y material y se establece poderes para sancionar su

violación aun cuando ésta afecte sólo la vida privada de uno de sus miembros menos relevantes. El umbral de tolerancia cultural que permite incluir o excluir de la identidad no puede ser clasificado de amplio o estrecho con criterios que no sean a su vez culturales y propios de dicha identidad, es decir, sólo una cultura puede decidir si el principio de discriminación entre nosotros y los-otros es estricto o laxo. Los umbrales de distinción y por lo tanto de inclusión o exclusión cultural son siempre culturales, por lo tanto móviles y arbitrarios. No hay razón para que una identidad se distinga de la otra por la lengua o por el sistema matrimonial o por el largo del pelo. Hay pueblos que tienen umbrales de distinción focalizados en uno u otro aspecto, pero en todos los casos los umbrales de diferenciación son pre-formados en la mente de cada persona de acuerdo a su cultura, siendo distintos para cada una de ellas. Eso plantea una dificultad difícil de resolver cuando se trata de la convivencia intercultural, pues no es posible valorar desde fuera de cada una la relevancia o irrelevancia del criterio de diferencia cultural.

La clasificación por identidad cultural nunca es, pues, sólo un acto de conocimiento ejercido por los adultos sobre cada nuevo recién nacido para saber qué se le puede exigir, sino que además es un acto de exigencia afectiva. Dicho de otro modo, la razón práctica (exigencia de afecto) es determinada por la razón teórica (clasificación); el afecto que se le debe a un miembro de la misma identidad queda determinado, no por el conocimiento singular de éste, sino por el principio que permite discriminar en cualquier recién nacido si comparte o no la identidad. Compartir el principio de clasificación que distingue una identidad de otra es la primera marca de la identidad, la que nunca se limita a ser lo que es, sino que siempre exige, incluso con violencia, que se quiera ser aquello que se es. Esto, muchas veces, se fortalece mediante la atribución del carácter de antagonista a otros grupos. La exigencia de afecto hacia los comportamientos materiales y morales practicados por un grupo de identidad es una marca de ésta, exigencia que suele venir acompañada de antagonismo hacia otros grupos. Ahora bien, ya sabemos que tratándose de identidad no hay razones que expliquen tal o cual contenido de ésta, de modo que el que se elija como antagonista a un grupo u otro y que en éstos se degine una y no otra cualidad no responde a razones. El sólo vínculo político o territorial no basta para dar cuenta de la naturaleza del concepto de identidad, ni de sus consecuencias prácticas, pues es necesario ligarlo al afecto y a la distinción, por la sola clasificación

de identidad, entre amigos y enemigos potenciales, entre aquellos que merecen el amor y aquellos que merecen el antagonismo. Bien pudo haberse elegido a otro grupo u otra característica en este. La identidad, sin embargo, tiene una contrapartida, cual es que no sólo pide afecto a sus miembros, sino que lo da y lo transforma en una solidaridad práctica.

Hacer que en una nación donde subsisten distintas identidades étnicas se produzca una solidaridad entre ellas, supone desplazar las posibilidades de antagonismo hacia otros aspectos, llámese clases sociales o bien rasgos considerados, hoy, menos importantes, pero que pueden adquirir otra naturaleza. No es más fundamental distinguirse por la lengua, por el sistema matrimonial, por el sistema de propiedad de la tierra o por el color del pelo que por la membrecía a un club de deportivo. Toda distinción identitaria puede llevar a conflictos graves, pero al mismo tiempo, su flexibilidad abre las puertas a una enorme gama de redefinición de los antagonismos, es decir, abre las puertas a las posibilidades de colaboración interétnica. El futuro de los vínculos interétnicos no está cerrado, el pasado tampoco, ni la derrota ni el triunfo son definitivos ni absolu-

tos. Ambos son motivo de interpretación, ambos son motivo de acciones que pueden modificar la interpretación y, por lo tanto, la actitud hacia el otro, hacia aquél que no comparte la identidad. No soñemos con que no habrá antagonismos; toda identidad los crea o no es identidad, pero la posibilidad de redefinirlos, así como de redefinir las hermandades, es infinita en la misma medida en que infinitas son las posibilidades de redefinir la identidad. Esa es una tarea que no se puede llevar a cabo por vías ajenas a los lugares donde se crean los valores culturales, pues de lo contrario haría falta una represión que, además, a la larga se volvería ineficaz, como hemos visto que sucedió con algunas lenguas nativas en Europa. Para plantearlo en términos cercanos a los utilizados por Habermas, la convivencia interétnica es un tema de comunicación, pero en el sentido que le da él, es decir, de acuerdo de las voluntades, acuerdo que supone una aceptación razonada tanto del cambio como de la permanencia.

Valdivia, mayo de 2001