

Identidad cultural y el sentimiento de pertenencia a un espacio social: una discusión teórica

Ivonne Flores H.

EL ESCENARIO SOCIAL

Nuestra definición de “comunidad” está lejos de ser concebida como un todo homogéneo, ya que en su interior está conformada por individuos activos e interactuantes quienes interiorizan de distintas maneras los procesos sociales objetivos, a la vez que los van construyendo, asimilando y refuncionalizando, y tienen diferentes construcciones de los significados. Aunque comparten un mismo espacio y territorio y hablen un mismo idioma, su conciencia social está mediada por las diferencias de sus propias experiencias, trayectorias y personalidades, además de los distintos lugares que ocupan dentro de la estructura social. Bajo el símbolo de la “comunidad”, existen diferentes actores sociales que asumen sus propios significados, aunque todos ellos expresen su adherencia o pertenencia a la “comunidad”. “La comunidad comprende y cobija las diferencias dentro de sus fronteras” (Cohen, 1986). O en palabras de Harvey (1989): La comunidad “es una entidad social creada en el espacio a través del tiempo”; ella puede integrar de una manera disfrazada diferencias de significados, ya que los procesos sociales difieren según las capacidades y los intereses de los grupos (p. 204).

Me parece interesante retomar algunos planteamientos de Ira Katznelson en su libro *Marxism and the City* (1992), en relación con la forma en que los individuos “mapean” o dibujan las ciudades a través de sus prácticas sociales cotidianas. Las configuraciones específicas que ha tomado el desarrollo capitalista han moldeado, recreado y reestructurado las percepciones de los diferentes actores sociales y las imágenes que de sí mismos tienen dentro de dichos procesos.

Reconocemos que “las personas viven en espacios que son producto de relaciones sociales específicas entre el medio ambiente y la creatividad humana” (op. cit., p. 203). Todo sistema social se organiza espacialmente y esa dimensión espacial de las vidas de los individuos es una mediación entre los procesos sociales de gran escala, la creatividad social y la conciencia. El capitalismo no se presenta de una manera absoluta o en abstracto, sino que “se vive en lugares particulares y en tiempos particulares” (op. cit. p. 204). Dichos procesos se concretan y a la vez moldean el paisaje social, es decir que “las marcas en el terreno” son “marcas en la sociedad”.

La extensa y vasta discusión en torno al fenómeno espacio-tiempo, las formas de percibirlo y sus transformaciones a lo largo de la historia de las sociedades humanas, así como su relación con los procesos políticos, económicos y culturales, no es materia de discusión en el presente ensayo. Sin embargo, estamos de acuerdo con algunos autores al plantear que el espacio y el tiempo son categorías básicas de la existencia humana y que las cualidades objetivas que pueden expresar, así como las prácticas humanas que intervienen en su construcción, no pueden ser entendidas independientemente de las prácticas materiales y de los procesos de reproducción de la vida social en general.

Es por eso que el mismo Harvey sostiene que cada modo de producción o formación social comprende y articula de una manera distinta las prácticas y los conceptos del tiempo y del espacio. Afirma que el espacio se convierte en “lugar” a través de las prácticas concretas de la cotidianidad de los individuos que lo habitan y que ese “lugar” no sólo sirve como indicador geográfico, sino como fuente misma del orden social y político.

IDENTIDAD, TRADICIÓN Y CULTURA: EL “SENTIMIENTO DE PERTENENCIA”

Anthony P. Cohen, a lo largo de su texto *Belonging: the Experience of Culture* (1982), maneja el concepto de “conciencia cultural” para explicarse el sentido de diferencia de los individuos entre ellos mismos y hacia los extraños o ajenos a su comunidad. Dicho sentimiento de “distinción social” constituye la base de la “conciencia cultural” de los individuos y del procesos de formación de las identidades. Para dicho autor es de primordial importancia reconocer las diferencias culturales (de regiones, comunidades e individuos) que conforman la heterogeneidad cultural de cualquier nación.

Sostiene que como investigadores sociales no debemos pretender encontrar las manifestaciones meramente “objetivas” de las culturas bajo estudio, sino tratar de hacerlas comprensibles a los demás en los términos en que tienen significado para sus propios miembros. Los individuos de un mismo medio tienen sentimientos de diferenciación entre sí y respecto de los miembros de

otros medios, los cuales necesariamente se expresan en un reconocimiento inconsciente de la existencia de un “otro” y por lo tanto de un “nosotros”.

Ese reconocimiento inicial (de la diferencia de lo “local” con lo “global”) es un primer momento de toma de “conciencia de la cultura” o, mejor dicho, de una cultura en el sentido de reconocer ciertos límites y fronteras, de lo que existe distinto a lo nuestro, de ciertos comportamientos que no pertenecen a nuestras normas y valores y que por lo tanto “somos nosotros mismos” precisamente porque no somos “los otros”.

Cohen afirma que “no somos conscientes de la distintividad o de la diferencia ni de la circunscripción de nuestro conocimiento, hasta que conocemos fronteras normativas como normas alternativas” (op. cit.). Sin embargo, dichas fronteras no son fenómenos naturales, pueden ser inventadas o ideadas con diferentes propósitos de un grupo por distinguirse de otro.

Con relación a este problema, me parece pertinente hacer referencia al planteamiento de Eric Hobsbawm en su artículo *“Inventing Traditions”* (1993), en el que afirma que no todas las tradiciones de una comunidad pertenecen ni son producto de un pasado histórico accesible, sino que existen también “tradiciones inventadas”, que son “una serie de prácticas normalmente gobernadas por reglas aceptadas de una manera tácita o explícita y de una naturaleza ritual o simbólica, que pretenden inculcar ciertos valores y normas de comportamiento mediante la repetición, las que automáticamente nos remiten a una continuidad con el pasado” (p. 1).

Las “tradiciones inventadas”, sostiene el autor, por lo general surgen como respuesta a situaciones novedosas y bajo amenaza de cambios sustanciales en las comunidades o grupos sociales. Son el producto de los constantes cambios e innovaciones del mundo moderno y constituyen un intento de estructurar y rescatar algunos aspectos de la vida social comunitaria en un sentido estable y perdurable. Surgen cuando se debilitan o destruyen ciertos patrones sociales de las “viejas” tradiciones o cuando no son ya suficientemente adaptables y flexibles a las nuevas situaciones.

Hobsbawm distingue entre “tradicición” y “costumbre”, destacando que las últimas son las que prevalecen en las sociedades periféricas, en las cuales aún se entablan relaciones “cara a cara”. Mientras que las tradiciones se caracterizan por su permanencia o invariabilidad, la costumbre o ley común (como el autor la denomina), muestra cierta flexibilidad en cuanto a su adherencia con el pasado y por lo tanto, variabilidad y adaptabilidad. Pero también afirma que la desaparición de la costumbre, necesariamente cambia la tradición.

En el mismo sentido, Cohen (1982) sostiene que la tradición tiene valores pragmáticos, es decir, que se adecuan o responden a los requerimientos de nuevas situaciones, relacionándose desde luego, con ciertos valores y normas

propias del pasado de las comunidades. “Los individuos pueden destacar las raíces históricas de algunas prácticas, no con el fin de demostrar su antigüedad, sino para exhibir su adecuación y viabilidad a ciertas circunstancias sociales” (op. cit., p, 5).

En cuanto al problema del “sentimiento de pertenencia” me parece interesante introducir el fenómeno de la alteridad y de la identidad, que según Marc Augé, son inconcebibles la una sin la otra. Distingue tres niveles en los que se presenta y funciona el sentimiento de alteridad, a saber:

1) la alteridad absoluta se presenta hacia la persona extranjera, que pertenece al más allá de las fronteras de la comunidad, de donde puede provenir lo desconocido así como acontecimientos violentos como la guerra y pueden dar origen a nuevas fórmulas políticas, ocasionando una recomposición del espacio social;

2) la alteridad interna se refiere a la alteridad social implícita en todo sistema de relaciones con diferencias instituidas, como el sexo, la filiación, la edad, los patrones de residencia, etc., criterios diferenciales que componen la trama de lo social y que implican también ciertas reglas de utilización del espacio;

3) la alteridad que denomina “íntima”, que pertenece al interior de la persona de cada individuo, al vínculo entre interior y exterior, al vínculo entre identidad y relación del individuo con su entorno. Concluye afirmando que el cuerpo individual es también un espacio habitado en el que no dejan de actuar relaciones de identidad y de alteridad (p. 20).

Por otro lado, Bourdieu sostiene que “las distancias sociales están inscritas en los cuerpos, o, con más exactitud, en la relación con el cuerpo, el lenguaje y el tiempo” (1988, p. 132). Afirma que las distintas formas de percepción de los individuos están ligadas a diferentes formas de construcción de la realidad social, que operan bajo coacciones estructurales, y que dichas estructuras cognitivas están ellas mismas socialmente estructuradas porque tienen una génesis social. Además que la construcción de la realidad social no es nunca una empresa individual, sino colectiva.

La teoría de la práctica de Bourdieu es también una teoría de la práctica de la cultura y permite concebir a ésta como un proceso dinámico de producción, transformación o actualización de símbolos o significados. El principio generador de esta práctica simbólica es el *habitus*, que desde el punto de vista que nos interesa representa la “competencia cultural” o la cultura en tanto que interiorizada por el individuo en forma de “esquemas” de percepción, de valoración y acción. El *habitus*, a su vez, tiene por principio las estructuras de las instituciones que representan el capital simbólico “en estado objetivado”. La teoría de Bourdieu permite también concebir los diferentes “estados” o “modos de objetivación de la cultura”.

Dicho autor afirma que el factor principal de las variaciones de las percepciones de los individuos es su diferente posición en el espacio social. Por lo anterior, coincidimos también con Harvey al definir la cultura como “un complejo sistema de signos y significados (incluyendo el lenguaje) que se transforman en códigos de transmisión de los valores y significados sociales” (op. cit., p. 299).

Anthony Cohen sostiene que el sentido de pertenencia a un grupo o a una comunidad, es decir, lo que significa “ser miembro de”, es evocado constantemente por cualquier medio, ya sea la utilización del lenguaje, la destreza hacia ciertos oficios, el conocimiento de la ecología, de la genealogía, etc. Todo eso tiene sentido y significa algo para ellos, que no significa para los “otros”.

De la misma manera, no sólo estamos conscientes de nuestra cultura sino que le atribuimos valor, ya sea positivo o negativo, y de acuerdo con los atributos y valores de las otras culturas que confrontan la nuestra. Nuestro sentido de “distintividad” está cargado o perneado por la valoración del mismo.

La “conciencia de la cultura” es primordial para conocer las formas en que los individuos expresan y representan su arraigo o pertenencia a una comunidad y a cierto grupo social. Es a través de estos “mundos experimentales de significados” que las personas toman conciencia de su cultura, es decir, lo que les enseña que su comportamiento (valores, prácticas, representaciones, etc.) es distinto al de otros.

DE LO “LOCAL” Y LO “GLOBAL”: LO PROPIO Y LO AJENO

El trabajo de Jane Nadel-Klein (1991) resulta muy sugerente para el análisis de la identidad local y sus significados. Dicha autora plantea en síntesis que la mayoría de los trabajos etnográficos (sobre todo los británicos) estudian el fenómeno de lo local desde el interior, es decir, en sí mismo. Propone que dicho problema también debe ser contemplado desde el exterior, como parte de las dinámicas de marginación y de la división internacional del trabajo y de la experiencia de clase.

Demuestra que el “localismo” o los “localismos” tradicionalmente han sido presentados como aspectos heroicos o románticos de las comunidades y dentro de un contexto de atraso. Afirma que las representaciones locales deben concebirse como negociaciones activas en torno a la identidad y el status dentro de una amplia desigualdad del poder. Es necesario examinar las representaciones y expresiones del sujeto hacia su localidad y de la confrontación entre lo local y la sociedad más amplia.

Cohen coincide con el enfoque anterior al enfatizar que para comprender el fenómeno cultural debemos capturar su sentido experimental, vivencial, es

decir, descubrir “lo que se siente” pertenecer a una cultura. Todos los cambios y procesos se experimentan de diferentes formas bajo circunstancias distintas. Los significados difieren, las respuestas de los individuos no son mecánicas y pertenecen al campo de lo “simbólico”.

Es importante desentrañar la forma en que los individuos han percibido y representado los procesos de cambio en las comunidades, encontrar las definiciones de las cosas que tienen carácter simbólico y significado, es decir, lo que está más allá de la mera “racionalidad”. Descubrir los valores que motivan a ciertos comportamientos de los individuos, las formas en que los actores mismos representan dichos sucesos, tanto desde el ámbito de lo local como la percepción que se tiene de dichos procesos desde el exterior de la comunidad o del grupo social bajo estudio.

Proponemos que dicha complejidad cultural debe ser analizada desde la perspectiva de sus representaciones sociales en el tiempo y en el espacio, como nuevas formas de expresión interiorizadas como un nuevo bagaje cultural. Las identidades se construyen, se refuncionalizan, se destruyen y crean otras nuevas; o lo que es lo mismo: que el proceso de conformación de la identidad y sus formas de expresión cotidianas es dinámica e interactivo.

Los significados de las cosas y de los procesos dependen y son producto de las construcciones de los propios individuos; de esa manera se conserva un sentido de “sí mismos” y a la vez de “ser colectivo” como parte de una comunidad.

Marc Augé, en su artículo sobre “Espacio y alteridad”, define el “lugar antropológico” como: “el lugar de la tierra de uno, el lugar de la identidad compartida, el lugar común a aquellos que, habitándolo juntos, son identificados como tales por quienes no lo habitan”.

La identidad, las relaciones y la historia de quienes lo habitan se inscribe allí en el espacio, a diferencia de lo que él llama el “no-lugar”, entendiéndolo por ello: “los espacios de la circulación, de la distribución de la comunicación, en los cuales resulta imposible aprehender ni la identidad, ni la relación ni la historia”. Estos últimos, considera Augé, son característicos de la época contemporánea (en las sociedades tecnificadas).

Podemos pensar que todos los miembros de una colectividad o de un grupo social, quienes comparten una misma “cultura”, tienen formas de comportamiento similares o comunes y dan los mismos significados a las cosas. Sin embargo, reconocemos que existen diferencias de significados entre distintos grupos e individuos, aunque ellos se expresen bajo cierta apariencia de convergencia.

La existencia de fronteras simbólicas y culturales es una forma de reconocimiento de “sí mismo” y de la existencia de un “otro”; de la diferencia de lo que se concibe como “local” (o inmediato, familiar) en relación con lo “global” (o externo, amplio, abstracto). Los individuos toman conciencia de su

propia identidad en el momento en que interactúan con un “otro” ser social; de la misma manera somos conscientes (aunque no bajo un criterio de racionalidad, sino en un sentido vivencial, experimental) de nuestra cultura, al darnos cuenta cómo difiere de otras.

En una época de embate de la “modernidad”, de los procesos de globalización, de la penetración de los valores de las sociedades tecnificadas hacia las zonas periféricas, se pueden observar dos procesos aparentemente antagónicos aunque en realidad dialécticos. Por un lado, la periferia se puede volver más vulnerable ante la creciente concentración de poder en el centro; no obstante, la cultura local no necesariamente desaparece o se diluye, sino que por lo general surge un proceso de reivindicación de la distintividad, lo cual es precisamente la razón de ser de la comunidad. Los elementos sustanciales de la organización social se representan en el campo de las identidades, como condesaciones que refuerzan, unen y estructuran la vida social local (Cohen, 1984).

La cultura “local” de las comunidades puede sobrevivir las incursiones de los procesos de globalización que penetran desde el exterior. Nadel-Klein rechaza la idea de que las comunidades están sentenciadas a diluir o perder su cultura propia por la inexorable marcha del progreso y la modernidad. La lucha por los significados se refuerzan entre los individuos y le da dimensión a la lucha por el control de sus propios destinos. La “identidad local” expresa, según esta autora, una noción de pertenencia, rodeada de un sentido de distintividad espacial y social. Está históricamente construida y puede ser renegociada estratégicamente por los individuos que la reclaman, y afirma que “el localismo en sí mismo no es anatema de la lógica de la economía política moderna, sino, de hecho, es una consecuencia de ella” (op. cit., p. 502).

RECAPITULACIÓN

De acuerdo con los autores revisados, proponemos que el análisis de la identidad y la cultura de cualquier grupo social se debe remitir fundamentalmente al estudio de contextos y circunstancias que se desarrollan en el ámbito de la cotidianidad, más que a intentar buscar características “objetivas” y estáticas del universo de estudio.

Citando de nuevo a Cohen, diremos que “los individuos toman conciencia de su cultura y experimentan su distintividad, no por medio de ceremonias elaboradas y especializadas, sino a través de la evaluación de sus prácticas cotidianas” (op. cit., p. 6).

Podemos sintetizar nuestro análisis, después de una lectura minuciosa del trabajo de Sherry B. Ortner, *Theory in Anthropology since the Sixties* (1984), cuando afirma que el rasgo distintivo del oficio antropológico desde los años

ochenta es la importancia y relevancia que ha tomado el análisis de la “práctica” como eje central de análisis de la sociedad. Considera que la teoría antropológica ha dado un giro importante del tradicional análisis de estructuras y sistemas hacia el de las personas y las prácticas.

Los procesos de cambio en las pequeñas comunidades eran concebidos, anteriormente, como consecuencia directa y mecánica de los desarrollos históricos de gran escala y de factores ajenos a las sociedades bajo estudio. Por el contrario, el enfoque que prevalece en la teoría antropológica contemporánea presta gran atención a las dinámicas internas de desarrollo de las sociedades particulares a lo largo del tiempo. También se toman en cuenta los factores externos, pero siempre delineando la correlación de fuerzas entre la estabilidad y el cambio que funcionan al interior de todo sistema y los filtros culturales que operan para seleccionar o reinterpretar todo lo que llega desde el exterior.

La historia no es sólo lo que ocurre a las personas, sino lo que ellas mismas hacen dentro de los sistemas sociales en los que se desarrollan.

Bibliografía

- Agnew, John and James A. Duncan, *The Power of Place*, Cambridge University Press, 1989.
- Augé, Marc, “Espacio y alteridad” en *Revista de Occidente*.
- Bourdieu, Pierre, *Sociología y cultura*, CONACULTA-Grijalbo, col. Los Noventa, no. 11, México, 1984.
- , *La distinción*, Taurus, Madrid, España, 1988.
- , *Cosas dichas*, Gedisa, 1988.
- Cohen, Anthony P., “Belonging: the Experience of Cultura” en: Anthony P. Cohen, *Belonging, identity and social organization in British rural cultures*, Manchester University Press, 1982.
- , “Of symbols and boundaries, or does erties greatcoat hold the key?”, en: Anthony P. Cohen, *Symbolizing Boundries, identity and diversity in British culture*, Manchester University Press, 1986.
- Charsley, Simon R., “Glasgows Miles Better: the symbolizing of community and identity in the city” en: Anthony P. Cohen, *Symbolizing Boundries, identity and diversity in British culture*, Manchester University Press, 1986.
- Giddens, Anthony, *The Constitution of Society*, The University of California Press, Berkeley, 1984.
- Hannerz, Ulf, *Cultural Complexity, Studies in the social organization of Meaning*, Columbia University Press, 1992.
- Harvey, David, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the origins of Cultural Change*, Cambridge University Press, 1989.
- Hobsbawm, Eric, “Introduction: Inventing Traditions” en: Eric Hobsbawm and Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983.
- Katznelson, Ira, *Marxism and the City*, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- Nadel-Klein, Jane, “Rewiving the Fringe: localism, tradition and representation in British ethnography” en *American Ethnologist*, vol. 18, no. 3, 1991.
- Ortner, Sherry B., “Theory in anthropology since the sixties” en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, no. 1, January, 1984.