

Identidades y 4 Pautas - Moreno

ES

encia constante
ace aumentar el

ológica o parti-
ificación de los
as ocasiones se
por esto que una
alcorba detesta
nes desagrada-
monía del pue-
son en eviden-

generalizable a
nsiones y caracte-
era estructural-
os al menos en
al franquismo
en que ésta era
icativo de la su-
naturalmente,

pción no ideoló-
beneficia clara-
quo» y puede
durismo de los
encia del caci-
historia de Es-

Explanation». en
1100-1114.
passage», en Max
inal of Social Re-
University Press,

Personal Influ-
the Flow of Mass
he Free Press
olines in a Cypriot

lecciones del 15 de
Anàlisi geogràfica
Girona

Estudio introductorio

INTRODUCCIÓN: LOS «OTROS» EXTERNOS E INTERNOS

Desde antes incluso de sus comienzos como disciplina que intentaba situarse en el campo de las ciencias, la Antropología nace como respuesta a la constatación de la existencia de «otros». La alteridad de colectivos humanos con formas distintas de economía, con normas diversas acerca del sexo, la edad, la familia y el matrimonio, con dioses protectores propios, y con costumbres y mentalidad difícilmente reductibles a la lógica «humana» —es decir, a la lógica del colectivo de *ego* considerada como única realmente definible como tal— es una realidad constatable y constatada por todos los grupos humanos en cualquier coordenada de espacio-tiempo-cultura.

La alteridad intraespecie ha sido interpretada generalmente por la mayoría de los grupos humanos como reflejo de diferencias biológicamente determinadas. La dominación sobre otros pueblos ha sido justificada y legitimada por la inferioridad *natural* de razas distintas a las propias, evidenciada por el color de su piel y por sus costumbres *bárbaras, salvajes, subhumanas* en suma. El etnocentrismo como ideología básica ha servido, y continúa hoy sirviendo, como mecanismo integrador del grupo propio y certeza de la superioridad de éste sobre todos los demás, «explicada» a través de *razones* de elección divina, de desarrollo civilizatorio o de racionalidad científica.

La expansión europea por el mundo, los etnocidios y genocidios perpetrados para sojuzgar a otros pueblos o eliminarlos con el fin de controlar los recursos de sus territorios, y/o convertir a sus integrantes en mera fuerza de trabajo explo-

table, no pueden entenderse solamente desde las claves de la superioridad tecnológica, no siempre, además, tan evidente como suele afirmarse. La expansión colonial y el posterior establecimiento del actual sistema imperialista a escala planetaria fueron posibilitados, y alentados, por el etnocentrismo demostradamente más duro y eficaz de cuantos hayan existido: el que hincó sus raíces en la tradición judaica de pueblo elegido por Dios y depositario de la Verdad absoluta y única, se desarrolla más modernamente con la ética puritana del cristianismo reformado, y culmina a partir de la Revolución Francesa y el triunfo de la ideología liberal-burguesa con la sustitución de Dios como principio legitimador por la Razón, la Naturaleza, la Historia y la Ciencia, consideradas como absolutos. La remisión a dichos principios ha tenido la función de despejar cualquier duda acerca de la adecuación con el orden cósmico —divino o sistémico no es esencial al tema— del dominio del hombre europeo, hoy en su prolongación norteamericana, sobre todos los demás hombres.

Lo que subyace tanto en el etnocentrismo judeo-cristiano-cartesiano como en todos los demás etnocentrismos, dejando ahora a un lado el grado de «eficacia» de cada uno de ellos, es la negación del derecho a la diferencia y la utilización de la diferencia misma como justificadora de la desigualdad, de la dominación.

Las diferencias fueron jerarquizadas en una línea en cuya culminación estaba el *homo europaeus*: civilizado, racional, domesticador de la naturaleza, llamado, por tanto, a la tarea de «civilizar», «hacer entrar en razón», a los *otros*. El salvar sus almas, ofreciéndoles la única religión y moral verdaderas, y obligándoles a adoptarlas,

612 IDENTIDADES Y RITUALES

al menos formalmente: o el prohibirles sus costumbres *bárbaras* y *antinaturales*; o el hacerles sumergirse en la lógica económico-social capitalista planteada como única lógica *racional*, no son sino variantes históricas de legitimación etnocéntrica, adaptadas a cada época, de un mismo hecho: el dominio sobre los pueblos diferentes a partir de su definición como desiguales.

Y dentro mismo de nuestra tradición civilizatoria, la negación del derecho a la diferencia y la conversión de ésta en fuente de desigualdad ha sido también el medio legitimador históricamente más utilizado para justificar la opresión y la dominación. Es paradigmático, en este sentido, la adjudicación a las mujeres de características explicadas como indisolublemente ligadas a su sexo biológico, que apartan, a éstas de los contextos de poder y les dificultan grandemente su desarrollo como personas.

El propio lenguaje refleja y consolida la preeminencia masculina: así, en castellano, el uso de artículos o adjetivos en masculino aunque refieran a una mayoría de sustantivos femeninos, el uso de la palabra «hombre» como sinónimo de humanidad (masculina y femenina), y muchos otros casos de discriminación lingüística.

Incluso las diferencias de clase se ha tratado no pocas veces de explicarlas a partir de causas bio-psicológicas que atribuían a características personales, situadas fuera de la estructura social, los éxitos y fracasos en una sociedad en la que, presuntamente, habría igualdad de oportunidades o, al menos, posibilidades amplias de «movilidad social». Construcciones tales como la *cultura de la pobreza*, teorizada —o pseudoteorizada— por antropólogos tan conocidos como Oscar Lewis (1972) han contribuido, independientemente de sus intenciones, a etiquetar a los pobres del mundo como los modernos «otros», apresados en el círculo de su propia orientación cognitiva —de una presunta genérica *cultura de la pobreza* que les impediría salir de la pobreza misma— y no en la escala jerárquica de unas relaciones de poder que garantizan el sistema económico-social vigente.

Colectivos también definidos como «otros», desde la perspectiva de los valores e intereses dominantes, son discriminados, menospreciados o incluso criminalizados. Desde la lógica productivista del sistema, son diferentes, y *por tanto* tratados como desiguales, cuantos no pueden ser definidos como población *activa*: jóvenes, ancia-

nos desempleados vagabundos, y quienes no presentan una orientación sexual exclusivamente heterosexual es decir, dirigida explícitamente, al menos de forma potencial, sólo a la reproducción: gays, lesbianas, bisexuales.

Los «otros» interiores —mayoritarios ya actualmente en las sociedades de capitalismo avanzado— se añaden así a los «otros» externos como objetos de explotación no reconocida como tal; como objetos de opresión, como no sujetos de plenos derechos.

EL ESTUDIO DE LAS IDENTIDADES: ALGUNAS PRECISIONES METODOLÓGICAS NECESARIAS

Para convertir desigualdades diferentes es preciso primero definir a éstos, caracterizarlos sobre la base de reales o presuntos marcadores de las diferencias. En una palabra, identificarlos. Esta necesidad de identificar para discriminar —necesidad de los poderes dominantes— es paralela a la necesidad de los individuos y los grupos de poseer una identidad referencial —también construida sobre elementos objetivos y/o subjetivos—, lo que complejiza el tema.

Dos peligros principales acechan a quienes se adentran en el difícil y casi siempre pantanoso terreno del estudio de las identidades. Por una parte, el considerar a todas ellas como un efecto del sistema dominante, un medio para posibilitar el mantenimiento de éste, un epifenómeno de las relaciones sociales de producción dominantes. Por otra, el pretender descubrir en todas las «auto-identificaciones» una pureza primigenia incontaminada, liberadora, independiente del sistema global de poder en que están inmersas.

Ni el reduccionismo economicista, tantas veces ofrecido como marxismo, ni el espejismo más o menos ingenuo de quienes, muchas veces sin reconocerlo, se asientan en posiciones idiográficas y esencialistas, son válidos para interpretar y explicar el bosque, hoy más intrincado que nunca, de las identidades.

Contrariamente a lo que muchos, explícita o implícitamente, entienden, en el mundo actual —en nuestra «aldea global»— no es el sistema de clases el único principio estructurante a partir del cual se generan todas las demás divisiones, contradicciones y conflictos sociales. Y tampoco, desde nuestro análisis, la lista de principios generadores de identidades básicas es ilimitada, ni

son equivalentes en su importancia. Por mi parte, considero que existen tres principios fundamentales que actúan sobre cada individuo tendiendo a generar en él, cada uno de ellos autónomamente, una identidad globalizadora. Mi identidad como persona posee estos tres componentes básicos, estructurales: mi identidad étnica, mi identidad de género y mi identidad de clase y profesional. Estas tres identidades forman parte, cada una de ellas, de sendos sistemas en los que funciona la diferenciación, la contraposición, *nosotros-ellos*: pertenezco a —o me siento parte de— o soy considerado como de— una etnia en contraste con otras etnias; un género, como diferente al otro o a los otros géneros; y estoy inmerso en un proceso de trabajo concreto, con características distintas a las de otros procesos de trabajo, y bajo unas específicas relaciones sociales de producción, que me hacen tener una posición distinta y opuesta a la de otros en el sistema de clases.

Evidentemente, en contextos situacionales específicos, o en determinadas fases de mi ciclo vital, pueden actuar también otros principios como la edad, la adscripción a una ideología política o religiosa, a un grupo social local, etc., pero estos principios, o son subsidiarios de alguno de los tres básicos —así, en las sociedades actuales la edad se define estructuralmente por cual sea la situación de las personas respecto al sistema productivo, y por eso se señalan tres edades: juvenil, adulta y «tercera edad»—, o funcionan estrechamente relacionados con ellos.

Sólo la etnicidad, el género y los procesos de trabajo bajo relaciones de producción específicas, son principios estructurantes de identidad irreductibles, aunque funcionan, en cada sociedad y época histórica, estrechamente interrelacionados. Cada uno de ellos tiende a modelar una cultura globalizante: cultura étnica, cultura de género y cultura del trabajo, que no tienen una existencia real separada sino que configuran otros tantos modelos abstractos de referencia, que están, además, interconectados y que funcionan en el marco general de la cultura hegemónica dominante.

Lo que se da en cada persona, e incluso en cada colectivo concreto, es el resultado de la interacción entre los elementos básicos componentes —incluyendo la propia configuración de éstos y sus respectivos sistemas de valores y lealtades— de su cultura del trabajo, su cultura de

género y su cultura étnica. El resultado de esta interacción conforma lo que podemos llamar *matriz cultural*: un sistema no armónico con contradicciones y desajustes, que funciona en cada individuo humano como base de sus percepciones, su interpretación de las experiencias, y sus comportamientos: en definitiva, como matriz de su identidad¹.

Considero que en sociedades pre-clasistas, organizadas en bandas o tribus, la matriz cultural de la gran mayoría de individuos estaba conformada por la cultura étnica, relativamente homogénea, y por la cultura de género. Era el género el principal, si no el único, principio estructural de diferenciación y, al menos a partir de un impreciso punto, de desigualdad. En algunas etnias quizá también la edad configuró verdaderas culturas generacionales —no comparables cualitativamente a la llamada «cultura juvenil» de nuestras sociedades contemporáneas—, y sólo en algunos individuos aislados (el shaman, el jefe cazador) comenzarían a darse elementos de unas proto-culturas del trabajo.

La creciente especialización de las actividades propició la aparición de culturas del trabajo en grupos específicos; culturas del trabajo que sufrieron una modificación sustancial al producirse la plena división social del trabajo y la cristalización de las clases sociales y el estado, colocando a los agentes del trabajo bajo relaciones de producción de dominación.

La aparición de nuevos principios de estructuración social no anuló a los anteriores ni los convierte en epifenómenos, pero sí los inserta en la nueva lógica global. Así, por ejemplo, la previa diferenciación-desigualdad entre los géneros se reutiliza en el sentido más conveniente para los sucesivos modos de producción dominantes. Así, también, hoy la cultura dominante —la que responde a la lógica de la actual fase del modo de producción capitalista— presiona para anular los componentes de clase de las culturas del trabajo, trata de hacer desaparecer los elementos de resistencia de las culturas étnicas, consintiendo sólo los elementos folklorizados que pueden funcionar como bienes de consumo, y refuerza o modifica algunos aspectos de las culturas de gé-

¹ Este concepto de *matriz cultural* está cercano, aunque no es equivalente, al concepto de *habitus* formulado por Pierre Bourdieu, el cual tiene como principal problema que no establece con claridad cuales son los principios básicos sobre los que se construye ni cual es la articulación entre estos.

nero para garantizar la reproducción del sistema global con los menores costos para éste.

Es evidente que esta nuestra perspectiva de aproximación al tema de las identidades, a partir de un modelo complejo —que es preciso sin dudar seguir desarrollando— se aleja claramente de quienes postulan que en definitiva existe sólo un principio estructural —la clase social, el grupo étnico, o el género— a partir del cual se desarrollaría un amplio corolario de diferencias-desigualdades todas ellas entendibles exclusivamente por referencia a aquél. Y se distancia igualmente de aquellos para quienes la identidad es simplemente una cuestión situacional o relacional sin principios estructurantes básicos.

Entiendo que ni la posición de Durkheim, que veía al *grupo de pertenencia* —al grupo étnico— como el fundamento de la identidad ni la de Marx —o mejor de la mayoría de los marxistas— con su consideración de que *todo* puede explicarse, en última instancia, por las contradicciones y luchas de clases, son adecuadas para explicar el complejo fenómeno de la identidad. Y tampoco soluciona el problema la propuesta escapista de Lévi-Strauss, quien prefiere «considerar que la identidad es una especie de fondo virtual al que nos es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que jamás tenga una existencia real».²

La mayor parte de los estudios y planteamientos realizados sobre las identidades en el Estado Español, tanto por parte de antropólogos *nativos* como *foráneos*, se orientan en alguna de estas posiciones, o pretenden trascenderlas mediante un siempre estéril eclecticismo. Muchos de ellos ofrecen, sin duda, descripción de situaciones y explicaciones parciales de interés, pero en pocos casos existe un empeño original para plantear y utilizar un modelo explicativo complejo. Lo que no debe extrañarnos, dado que no es mucho mejor la situación en los países en los que se ha desarrollado más ampliamente la Antropología, y dado también el carácter *colonizado* que en su mayor parte tiene la Antropología que se realiza en el Estado Español.³



² Claude Lévi-Strauss, 1981: 369.

³ I. Moreno 1973, 1975, 1984.

LA ETNICIDAD EN EL ESTADO ESPAÑOL: MINORÍAS ÉTNICAS Y ETNICIDADES NACIONALES Y REGIONALES

Como mostró L. A. Despres (1975), en ninguno de los más importantes manuales de Antropología publicados entre 1916 y 1971 se mencionaban explícitamente los términos «étnico» y «grupo étnico». Pero, a partir, sobre todo, de la aparición de la obra de Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, en 1969⁴, esta situación comenzó a cambiar rápidamente. Y es que, como señala Ronald Cohen en su importante artículo de síntesis en el *Annual Review of Anthropology* (1978), el campo se encontraba aborrecido para ello *tanto por razones metodológicas, referidas a los problemas de construcción de las unidades de análisis, como por la evidencia de los contextos multiétnicos en un mundo crecientemente complejo*.

La insuficiencia y las limitaciones de los estudios de comunidad, considerados como método casi exclusivo en el estudio antropológico, fue también planteada ya a comienzos de los setenta, aún cuando la inercia de la tradición *tribalista* de la disciplina perdura todavía hoy en buena parte.

Es justo citar aquí la presencia de antropólogos españoles en este replanteamiento crítico del problema de las unidades de análisis y observación, que constituía sin duda un prerrequisito para posibilitar el cambio de enfoque desde la comunidad a la etnicidad. Así, los artículos de Isidoro Moreno: «El trabajo de campo etnológico en España y el problema de la elección de comunidad», publicado en el tercer número de la revista *Ethnica* (1972b) y escrito en 1970 como capítulo de introducción metodológica de su tesis doctoral sobre el pueblo sevillano de Carrión de los Céspedes; Carmelo Lisón: «Sobre áreas culturales en España», publicado también en 1972 y reimpreso un año después (1973); y los que se debatieron en la *Primera Reunión de Antropólogos Españoles* celebrada en Sevilla en 1973, que fueron editados en 1975; del propio Lisón: «Panorama programático de la antropología social en España»; Jesús Contreras e Ignasi Terrades, «Representatividad y significatividad cultural de la comunidad en función del trabajo de campo»; Joan Frigolé, «Algunas consideraciones sobre las

⁴ F. Barth, 1976 (ed. en castellano. El original se publicó en Oslo 1969).