

# El papel de la dimensión simbólico-estética en los actuales procesos de reconstrucción identitaria frente a la globalización cultural

F. JAVIER ULLÁN DE LA ROSA

## RESUMEN

En lo que respecta a la dimensión cultural de la globalización, aparece el nuevo concepto de lo «glocal», un mecanismo de identidad de síntesis a través del cual grupos tan diferentes como las comunidades negras de ambos lados del Atlántico, los indios ticuna del Alto Amazonas o los nacionalistas vascos en Europa reafirman sus sentimientos de pertenencia, reconstruyéndolos ante la invasión de lo global en sus vidas. Este artículo sostiene la hipótesis de que la síntesis entre lo global y lo local está realizándose en muchos lugares por medio de la siguiente dicotomía: mientras lo global toma posesión de los niveles infraestructural, socio-político y ético-axiológico de la cultura, conduciendo a las sociedades hacia una cierta uniformización, lo local permanece en el nivel formal y estético de los símbolos e iconos, dando forma a identidades diferenciales auto-referenciales y desocializadas.

## SUMMARY

The new concept of the «glocal» has come into being as an identity of synthesis by which peoples as diverse as the Black communities on both sides of the Atlantic, the Ticuna Indians in the Upper Amazon Basin and the Basque nationalists in Europe assert and reconstruct their self as they deal with the invasion of the global into their lives. The author argues that this synthesis between the global and the local takes place in many cases by means of a dichotomy: whereas the global takes control of the infrastructural, socio-political and ethic-axiological levels of culture and leads societies toward uniformization, the local remains at the formal, aesthetic level of symbols and icons, shaping self-referred, de-socialized differential identities.

**Palabras clave:** Globalización. Identidad transafricana. Indios ticuna. Nacionalismo vasco. Nivel estético-simbólico. Identidad auto-referencial.

**Key words:** Globalization. Trans-african identity. Ticuna indians. Basque nationalism. Aesthetic-symbolic level. Self-referred identity.

*RDTP*, LVI, 2 (2001): 167-184

## 1. LA GLOBALIZACIÓN CULTURAL Y LA NECESIDAD DE UN NUEVO PARADIGMA PARA ANALIZAR LOS FENÓMENOS DE IDENTIDAD

Este es un trabajo de construcción de teoría antropológica. Parte de datos obtenidos en una serie de investigaciones de campo y bibliográficas sobre diversas dimensiones del cambio social realizadas en los últimos seis años en diferentes contextos geográfico-culturales (etnias indígenas en Perú, Brasil, México; ciudades africanas de Benín y Sierra Leona, inmigración, racismo, xenofobia y nacionalismo en España) y los engarza en un único marco teórico que permite explicar las reconstrucciones identitarias que están teniendo lugar a escala planetaria como consecuencia de la globalización. Un proceso de intensificación de las relaciones transnacionales, trans-sociales y transculturales en todos los niveles, un complejo conjunto multidimensional de procesos del que ningún grupo social puede considerarse al margen. Desde el punto de vista de su dimensión cultural, que es la que analizamos aquí, el efecto más importante de la globalización es la apertura de los espacios culturalmente delimitados de los Estados nacionales y/o sociedades locales de antaño, la pérdida de fronteras en todas las dimensiones, que está generando un nuevo tipo de sociedades abiertas, heterogéneas y en interacción en las que se difuminan las separaciones nacionales, religiosas, culturales. Esta nueva realidad histórica socava el paradigma de la modernidad sobre el que se construyeron las ciencias sociales, que contemplaba cada sistema social como el contenedor de todas las relaciones posibles, un sistema cerrado en el que los diferentes subsistemas (infraestructural, estructural, superestructural, por utilizar la terminología neomarxista) se explicaban y conformaban mutuamente los unos a los otros. Las sociedades se consideraban como una especie de organismos autónomos y autoexplicables con límites cuasi físicos que separaban a unas de otras. En el caso de Occidente y algunas otras regiones estos límites eran las fronteras de los modernos Estados-nación; en el resto del mundo, en las sociedades etiquetadas como «primitivas» o «tradicionales», venían establecidos por las estructuras corporativas de parentesco u organizaciones políticas pre o protoestatales. Si bien el paradigma pudo tener una relativa correspondencia empírica durante un tiempo, el creciente proceso de globalización ha llevado a la aparición de una serie de fenómenos que el viejo concepto de sociedad no puede explicar: fenómenos que se desarrollan a caballo o fuera del marco de las unidades sociales clásicas, o incluso desligados de estructuras sociales concretas; combinaciones de elementos de procedencia heterogénea o que rompen con la lógica de la interexplica-

bilidad de los subsistemas del todo social, como la coexistencia de rasgos «primitivos» con otros «modernos», etc. Se ha hecho necesario, así, buscar un nuevo paradigma socio-antropológico y creemos que la antropología tiene que hacer frente a este nuevo reto que le plantea la realidad social. Si ya hace unas décadas dejó atrás su etapa de «ciencia de los pueblos primitivos» para reformularse como ciencia de la cultura humana y disciplina comparativa, hoy en día su principal cometido debe ser el análisis de los procesos culturales de la globalización. El trabajo que presentamos pretende abrir brecha en este sentido. Partiendo del nuevo paradigma postmoderno, elaborado en la última década para analizar el fenómeno de la globalización cultural, avanzará una hipótesis: la mayoría de los procesos de construcción identitaria y cultural en la actualidad se producen en un nivel puramente formal, que denomino estético-simbólico.

La globalización cultural levanta controversias entre los autores sobre sus posibles tendencias universalizadoras. La posición unilineal se aferra aún al viejo paradigma de la modernidad y es una visión unipolar y «occidentalizante», que, hoy, escasa de partidarios en los círculos académicos, parece estar popularizándose sin embargo a través de las corrientes de opinión creadas por los *mass media*. Según esta postura, la globalización acabará por fundir las antiguas sociedades en una única megasociedad omnicontenedora de escala planetaria, más o menos homogénea según el modelo de la modernidad, por medio de la paulatina universalización (léase «occidentalización») de las formas de organización, modos de vida y símbolos culturales de la civilización capitalista urbano-industrial (Inkeles 1975; Luhman 1982). Una segunda postura la representan los enfoques postmodernos que, aun reconociendo la existencia de una poderosa tendencia hacia la homogeneización socio-económica, afirman que la globalización está lejos de ser un proceso centrípeto, homogéneo y unidireccional, encaminado a la formación de una única megasociedad y cultura mundiales. Eso se debe, dicen, a que los mecanismos de construcción cultural son distintos de los de antaño. En el pasado de la preglobalización, los diferentes niveles sociales (infraestructural, estructural y superestructural) eran mutuamente interdependientes. Sociedad y cultura eran a la postre la misma cosa, pues ambas formaban parte de una unidad total orgánica. El sistema de valores y la identidad del individuo venían conformados por la posición que este ocupaba en el sistema de rol-status de la sociedad concreta de la que era miembro. Ese ya no es el caso. El mundo postmoderno asiste a un proceso que Touraine (1998) denomina *desocialización* por el que el nivel superestructural —la cultura— deviene relativamente autónomo de los marcos socio-económicos. Esto es así porque la globalización cultural pone

en marcha un doble proceso de des-localización / re-localización. Rompe con las fronteras que contenían a las culturas de las sociedades cerradas, poniendo en contacto a unas con otras y bombardeándolas con elementos que circulan en un contexto global, descontextualizado, deslocalizado, y obliga a los individuos a replantearse la identidad local, el sentido de comunidad que sigue siendo necesario, a partir de una recombinación de elementos en parte locales en parte adquiridos en el proceso de globalización (Baumann 1995: 323). Esta re-localización genera algo diferente de la cultura local precedente, una nueva cultura que es una «reinterpretación de tradiciones destradicionalizadas en el contexto global» (Giddens 1991: 45), y esa reinterpretación no es efectuada de manera homogénea por el conjunto de la humanidad, ni siquiera dentro de cada sociedad concreta, de manera que no sólo se mantienen las diferencias culturales entre sociedades, sino que se estimulan versiones e identidades culturales, cada vez más divergentes dentro de una misma sociedad. Se asiste así a la aparición de «escenarios culturales locales», en la expresión neológica de Roland Robertson (1995), nuevas culturas postmodernas que no encajan en el paradigma de la modernidad, pues no sólo no coinciden necesariamente con los límites de una unidad social concreta, sino que en ellas coexisten elementos que, de acuerdo a este paradigma, serían contradictorios entre sí (universalismo/particularismo, modernidad/tradición, identidades y pertenencias múltiples, etc.). Se rechaza, así, la idea de una universalización cultural, dirigida exclusivamente por el imperialismo occidentalizante de los centros de acumulación de capital. La globalización cultural se estaría produciendo más bien de manera policéntrica (Beck 1998: 29). Hay muchos ejemplos de procesos de globalización cultural entre sociedades y actores periféricos. Por otro lado, el centro del sistema no es homogéneo, se encuentra también fragmentado en identidades culturales que tienden a cerrarse sobre sí mismas como mecanismo de defensa, frente a procesos de homogeneización socioeconómica y, por lo tanto, no puede actuar como un todo sobre el resto del mundo (Touraine 1998: 11): un ejemplo lo tenemos en las comunidades negras de EEUU, que han desarrollado una identidad cultural propia que están exportando a África.

2. LA TEORÍA DE LA DESOCIALIZACIÓN DE TOURAINE REVISITADA.  
LOS DOS NIVELES DE LA CULTURA: UNIFORMIZACIÓN AXIOLÓGICA  
VERSUS REINTERPRETACIÓN ESTÉTICO-SIMBÓLICA

Sin negar los avances de este marco teórico, planteo una tercera posición, de algún modo a caballo entre las dos anteriores. A mi juicio,

quedan aún por formular las preguntas claves ¿En qué nivel del horizonte cultural se produce esa reconstrucción de la identidad? O dicho de otra manera ¿hasta qué punto es sostenible la visión de una globalización culturalmente no homogeneizadora? Para entender cómo están afectando los procesos de globalización a la cultura y las identidades locales se nos hace necesario distinguir, dentro de ese nivel superestructural o cultural, dos subniveles: el ético-axiológico y el estético-simbólico. El primero se refiere a valores, códigos de normas y cosmovisiones que constituyen los motivos y legitimaciones de conductas grupales culturalmente pautadas. El segundo, a los símbolos e imágenes que son la representación externa de esa cultura y del grupo social que la pone en práctica. El primero es el significado, el segundo el significante de la cultura. En el pasado de la preglobalización estos dos niveles supraestructurales eran altamente interdependientes, como hemos dicho que lo era el resto de los subsistemas sociales. Los símbolos eran la manifestación formal que metaforizaba todo un entramado cultural de creencias y conductas: el portar una cruz, por ejemplo, identificaba al individuo y a su grupo como cristiano, es decir, como sujeto condicionado (aunque no totalmente determinado) por una creencia particular, un *ethos*, una forma de ver el mundo y de actuar frente a él, «substancialmente» diferente de la de aquellos que portaban una media luna, un *gri-gri* vudú o un *lingam* védico. Lo mismo podemos decir de las banderas nacionales, encarnaciones trascendentes de la Patria, es decir, de la comunidad y de sus valores. Esta identificación entre significante y significado llegó a adquirir, durante buena parte de la historia, connotaciones esencialistas y sagradas: la exhibición de símbolos diferentes a los de la adscripción propia o de gestos que implicaran una relativización de su carácter esencialista o trascendente se consideraba como un ataque contra todo el orden social que estos representaban, y las sociedades acuñaron innumerables términos para designar conductas antisociales como estas: sacrilegio, desecración, traición a la bandera... Pues bien, nuestra tesis es que es este subnivel estético-simbólico, más que la cultura en general, el que está deviniendo actualmente autónomo, *desocializándose*, en el modo en que decía Touraine, de los otros niveles, incluido el ético-axiológico; plano en el que también se observa una cierta tendencia hacia procesos de universalización. Y es en este nivel estético-simbólico donde cabe ubicar la mayoría de los procesos de reconstrucción cultural *glocal*.

El germen de esta uniformización axiológica se encuentra sin duda en la extensión mundial de un único horizonte transcultural de realización personal. La globalización ha venido a romper con los límites societales a las expectativas vitales de los individuos, previamente conformadas por

los sistemas axiológicos locales. En el pasado lo que una persona esperaba y le pedía a la vida, su horizonte existencial posible en términos tanto materiales como psicológicos (muchas veces mutuamente condicionados), venía configurado por su inserción en una sociedad determinada, inserción que se acompañaba siempre de un *set* de valores concreto. Hoy en día, en las sociedades abiertas por los medios de comunicación, las expectativas vitales se han uniformizado hasta cierto punto. Una manifestación de este proceso es la aparición de la *conciencia de subdesarrollo* en el Tercer Mundo, un efecto mismo de la globalización cultural. La pobreza de África, por ejemplo, por muy monstruosa que nos pueda parecer en términos de los actuales baremos de desarrollo, no es sino un concepto relativo. Se es pobre en relación al Primer Mundo y en tanto en cuanto la forma de vida del Primer Mundo se da a conocer en buena parte de sus detalles a través de los medios de comunicación globales, convirtiéndose en el horizonte vital ideal (Appadurai 1997). Nuestro trabajo con inmigrantes subsaharianos en España y con nativos africanos en Sierra Leona y Benin así lo confirma. Tanto el joven africano como el europeo parecen aspirar hoy en día a un estilo de vida muy similar. La diferencia se encuentra básicamente en las limitaciones estructurales que a uno o a otro se le presentan para alcanzar esos objetivos.

No es descabellado afirmar que esta globalización de las expectativas vitales constituye el germen de un horno axiológico nuevo, universal, en el que se está cocinando una nueva cultura, sustentada en las modernas formas de vida urbano-industriales. Un proceso de uniformización cultural ante el que los individuos y los colectivos están presentando básicamente dos tipos de reacciones: una que creemos mayoritaria, acepta la uniformización axiológica y reconstruye el sentido de pertenencia a partir de identidades autorreferenciales, hechas de elementos puramente formales, estético-simbólicos recontextualizados. La segunda, creemos que minoritaria, rechaza esta uniformización y pretende seguir fundamentando la identidad en construcciones axiológicas alternativas a la de la globalización.

### 3. LA REACCIÓN MAYORITARIA A LA GLOBALIZACIÓN CULTURAL: LA NUEVA IDENTIDAD TRANSAFRICANA Y EL *KITSCH* DE LO NEGRO, LOS INDIOS TICUNA AMAZÓNICOS Y LA «ICONIZACIÓN» DE LA IDENTIDAD CLÁNICA

En el cauce principal de los cambios históricos, asistimos a una interiorización positiva de este nuevo horizonte axiológico, cuya manifestación empírica más palpable en el mundo es la emigración sur-norte, y

ante esa convergencia de las formas o de las expectativas de vida se desarrolla un nuevo mecanismo de construcción identitaria, de acuerdo a los principios de síntesis *glocal* ya expuestos, que permite una incorporación de lo global compatible con el sentimiento de identidad local. Estas nuevas identidades culturales se generan fundamentalmente en el subnivel simbólico-estético, son identidades autorreferenciales y se manifiestan en la adhesión a unos meros símbolos externos que sólo son significantes de la identidad grupal en sí misma. A continuación intentaremos ilustrar esta argumentación teórica con el breve desarrollo de dos ejemplos tomados de nuestras investigaciones.

En las últimas décadas se vienen produciendo vínculos e intercambios de elementos culturales entre las comunidades negras, africanas o que se reconocen de ascendencia africana, del planeta que han resultado en la aparición de un espacio cultural africano translocal, más allá de la realidad geográfica de África, que está funcionando como un referente identitario para buena parte de esas comunidades. Se trata de una forma de identidad postmoderna desligada de cualquier organización económica, política o social y basada en elementos estético-simbólicos de orígenes diferentes (africanos, norteamericanos, caribeños) deslocalizados/descontextualizados y vueltos a relocalizar/contextualizar, una identidad reducida a una simple «estética de la africanidad». De entre esos elementos reinterpretados destaca en primer lugar el color de la piel. La negritud se ha convertido en una metáfora esencialista que otorga a la pura distinción formal del color potencialidades de adscripción por sí misma, de manera que «negritud» y «africanidad» se convierten en sinónimos. Esta identidad se ve completada por la formación de una cultura de masas «negra», un *kitsch*, basado en la difusión de iconos y elementos estéticos estereotipados con «etiqueta» étnica, de orígenes diferentes, paradójicamente en su mayoría no africanos. En las artes plásticas esta «etiqueta negra» la dan los colores planos y brillantes, la expresividad *naif*, el simbolismo y el alejamiento de la figuración realista. En la dimensión musical se considera como «marca» de lo afro el ritmo y la voz, y en toda África, en las discotecas «negras» de EEUU, de Jamaica, o de Martinica, se distribuye el mismo *potpourri* de *funky*, *soul*, *rap* y *hiphop* norteamericanos, *reggae* jamaicano, ritmos africanos, *souk* francocaribeño, samba brasileña, seguidos a alguna distancia, por merengue y salsa latinos. La utilización del elemento musical (tan importante, es cierto, en la expresividad de las culturas africanas) como asidero para la identidad llega a alcanzar en ocasiones verdaderos niveles de «xenofobia musical». La «música blanca» está prácticamente desterrada en las discotecas africanas o el circuito «negro» de EEUU. Algunos de mis informantes subsaharianos inmigrantes se

sorprendían de que en España a la gente le gustara el *funky* y el *soul* y de que existieran grupos españoles de tales ritmos y llegaban incluso a hacer afirmaciones del tipo de «Esta es nuestra música, ¿por qué teneis que robárnosla o plagiarla los blancos?» Estos datos revelan la naturaleza de esta construcción identitaria. El recelo de los colectivos negros refleja el temor de que, al perder la música su carácter étnico, al dejar la música «negra» de ser sólo negra, se pierda un referente exclusivo de identidad que funciona en ausencia de otros más sólidos.

La difusión de esta cultura mixtificada parte principalmente de las grandes compañías afroamericanas que producen música, cine y televisión, específicamente dirigidos a negros, y distribuyen luego también a África y Europa. Este caso es un buen ejemplo de cómo la globalización cultural, promovida desde los centros capitalistas, no sólo no camina necesariamente siempre en la dirección occidentalizante, sino que le es incluso económicamente rentable no hacerlo. Y esto es así precisamente porque estamos hablando de un nuevo concepto de cultura, de una cultura hecha de elementos puramente estéticos, desligada de su base axiológica. Los elementos de naturaleza estética pueden ser también objetos mercantilizables y no hay duda de que el fomento de la identidad negra transnacional es en parte fruto de los intereses de una clase capitalista mediática cuya afiliación identitaria —afroamericana, anglosajona— es en el fondo irrelevante, pues su intención ante todo es ofrecer a la gente un producto para el que hay demanda. Por esa razón, cada estilo musical suele ir acompañado de una moda que deviene también un icono identitario y que, además, es asimismo mercantizable. Como corresponde a la música, los estilos son varios y se originan en diversos lugares pero lo importante es que son todos «negros»: la estética *rapera*, la estética *rasta*, que hacen furor entre la juventud africana, la estética neoafricana (*bubus* y túnicas largas y coloristas) que los negros europeos o americanos portan cuando quieren exteriorizar su identidad, etc. La conjunción de los objetivos mercantilistas y de creación de la identidad acaba por convertir en *kitsch* hasta a personajes históricos como Marcus Garvey, Bob Marley, Martin Luther King o Nelson Mandela, que devienen iconos para colgar en posters o llevar estampados en la ropa.

En África esta nueva identidad *glocal* está rellenoando el vacío creado por el debilitamiento de los valores e identidades étnicas y la dificultad de los frágiles estados postcoloniales de generar identidades y valores nacionales (Kanneh 1998). Para los emigrantes, por otro lado, supone una solución al conflicto entre sus expectativas de vida urbano-industriales, altamente occidentalizantes, y su necesidad de una identidad diferencial (Alexander 1996). Les permite ser africanos fuera de África, con una vida

«moderna» al precio de convertir la identidad en una mero *kitsch* de la africanidad, que como cualquier otro tipo de manifestación de esta clase amordaza la verdadera idiosincrasia cultural africana reduciéndola a un estereotipo acartonado.

Los ticuna, nuestro segundo ejemplo, son una etnia amazónica a caballo entre Brasil, Colombia y Perú. Hasta finales del s. XIX eran una sociedad segmentaria sin centralización política y su organización social se basaba en el clan patrilineal y patrilocal totémico (*kia*) que constituía la máxima y única estructura organizativa. El *kia*, como grupo corporativo de parentesco, era el contenedor de todas las relaciones sociales, definía y situaba al individuo en el contexto social, otorgándole un conjunto de derechos y deberes cuyo cumplimiento aseguraba el funcionamiento de la sociedad. Una segunda dimensión, la totémico-religiosa, completaba su carácter de fenómeno social totalizante. Cada clan adoptaba el nombre de un animal o planta-tótem que era venerado como antepasado fundador y que confería ciertas características esenciales a sus miembros. Así, por ejemplo, los miembros del clan jaguar eran conocidos por ser los más fieros, como lo es el jaguar entre todos los animales, etc. (Nimuendajú 1952: 35). Es decir, más allá de establecer diferencias identitarias de carácter sociológico, el sistema socio-totémico ticuna planteaba una clasificación ontológica de la identidad, asignando a cada unidad social diferencias de naturaleza, lo que es sin duda una manifestación extrema del paradigma de la construcción de la identidad en las sociedades cerradas. La inserción de los ticuna en el sistema-mundo capitalista vendría a romper este bucle social cerrado. Los ticuna se convirtieron en siervos de la gleba de patronos caucheros que fragmentaron los clanes, reasentado a sus miembros en grupos familiares más pequeños con el fin de explotar la mayor extensión de selva posible. Con la dispersión de sus miembros y la imposición de una estructura de autoridad colonial, el *kia* perdió su carácter de contenedor social y toda su funcionalidad. Al pasar los hombres temporadas largas fuera del hogar recolectando el caucho, los grupos locales se reorganizaron de acuerdo a patrones de uxorilocalidad (Goulard 1994; Ullán 1995) que socavaban la naturaleza corporativa del *kia*, sustentada en la patrilocalidad. La evangelización y aculturación crecientes fueron, por su parte, disolviendo el complejo de creencias totémicas. Hacia principios de los años 60, con el fin del régimen neofeudal de las haciendas caucheras y buscando voluntariamente los beneficios de la vida occidental, los ticuna salen del interior de la selva y se instalan en nuevas comunidades a orillas de la «autopista» del Amazonas, donde su aculturación e integración en las sociedades nacionales prácticamente se ha completado: formadas por acreción de gentes de *kia* diferentes, la

organización clánica se ha disuelto, la organización de parentesco es cognaticia, su inserción en la economía de mercado regional total, su organización política está integrada en el organigrama administrativo de los estados nacionales, la cristianización es sustancial, los poblados no son étnicamente homogéneos y en ellos se mezclan ticunas con colonos mestizos, negros e indios de otras etnias (Cardoso 1972; Pacheco de Oliveira 1988; Sánchez 1990).

La organización social de hogaño no tiene, pues, nada que ver con la de antaño. Y, sin embargo, y en contra de lo que pudiéramos pensar, los *kia* no han desaparecido y nada parece indicar que vayan a hacerlo. Siendo de todo punto imposible recuperar sus antiguas funciones societales, puesto que aquellos que se reclaman como miembros del clan son extraños que no se conocen y que habitan en aldeas diferentes, su funcionalidad se ha reconstruido, se ha, como diría Giddens, recontextualizado después de haberse descontextualizado, para devenir un mero referente estético-simbólico de identidad. Conscientes de la *desocialización* (como diría Touraine) sufrida por el *kia*, y del creciente proceso de homogeneización infraestructural, estructural y axiológica que tiende a difuminar las fronteras entre los ticuna y el resto de las poblaciones campesinas de la ribera amazónica, estos se aferran a sus filiaciones clánicas como la aristocracia europea se aferra a sus blasones. El «tener clan», como ellos mismos dicen, deviene una condición *sine qua non* de la identidad, pues apenas esto y la lengua, que se va perdiendo progresivamente de generación en generación, es lo que los diferencia de los otros grupos con los que comparten el mismo espacio social abierto. El *kia* es un símbolo que se manifiesta y se explicita socialmente a través de elementos como los tótem, que ya no son entes-antepasados, objeto de veneración, sino simples iconos que pintar en puertas y ventanas, o estampar en los escudos de *yanchama* (una corteza de árbol) que se confeccionan durante los ritos de paso femeninos (*worekü*). En el curso de este gran drama colectivo y, en ausencia de otros elementos estructurales, el papel que juega lo estético en la explicitación de la identidad se exagera. La evolución de dichos escudos de *yanchama* así lo prueba: en el pasado eran de pequeño tamaño, hoy gigantescas ruedas que se decoran con varios tótems a la vez, pues ya ni siquiera es importante pertenecer a un *kia* en concreto, lo único que importa es tener *kia*, porque este no es ya más que un elemento folklorizado, un mero icono de una tradición histórica que se utiliza para alimentar la identidad presente.

4. LA REACCIÓN MINORITARIA. LA «INVENCIÓN» LITERARIA DE LA IDENTIDAD ÉTNICA VASCA. XENOFOBIA EN LA EUROPA ACTUAL: EL «OTRO» COMO «ANTIMETÁFORA» DE LO PROPIO. MILENARISMO: SUSTITUTO DE CONSOLACIÓN DE LAS EXPECTATIVAS GLOBALES INSATISFECHAS

Otros, sin embargo, perciben el avance de este nuevo horizonte axiológico universalizador de manera negativa, como una amenaza a sus expectativas de realización cultural, como un maligno uniformizador de efectos deletéreos para su identidad colectiva, y reaccionan contra él esgrimiendo construcciones axiológicas alternativas. En estos movimientos subyace, implícita o explícitamente, el paradigma social de la modernidad. Son respuestas que pretenden devolver a la comunidad su perdida naturaleza de fenómeno total, de contenedor de todas las relaciones que tenía en las sociedades cerradas. Su idea de sociedad y cultura se aferra a aquella construcción de la identidad en la que esta venía conformada por una cosmovisión y unos valores diferenciales en el seno de un conjunto social estructurado y con límites físicos precisos. Y, sin embargo, más que supervivientes de una época pasada, estos movimientos son en realidad productos de la globalización misma, consecuencia del propio proceso del que quieren «protegerse». Son, no menos que los anteriormente descritos, procesos postmodernos recientes de reconstrucción cultural e identitaria, generados en sociedades que ya se encuentran en proceso de cambio y globalización. La ruptura de límites, la multiplicación de las interacciones a la que se enfrentan es, no obstante, demasiado universal y en un mundo en el que el aislamiento y la desconexión se hacen cada vez más difíciles de sostener, estos proyectos de clausura social encuentran gran dificultad en articular sociedades enteras. Por lo general, suelen originarse y mantener su cohesión dentro de grupúsculos de iluminados que, en ocasiones, y debido a una compleja conjunción de factores, logran imponer su proyecto a toda la sociedad por medio de la represión y el autoritarismo. Como movimientos de masas se ha probado que su naturaleza es efímera y obedece a un mecanismo pendular psicosocial: en un primer momento la masa puede adherirse espontáneamente a un mensaje de reconstrucción axiológica (nacionalismo, fundamentalismo, milenarismo) para escapar de la frustración generada por la imposibilidad de satisfacer las nuevas expectativas vitales, creadas por la globalización y la percepción de que esa imposibilidad es de naturaleza estructural y no coyuntural o personal. Se rechaza entonces el horizonte axiológico que no se puede alcanzar y la estructura social que lo sustenta y se busca con fervor e incluso con fanatismo la adhesión, como sus-

tituto de consolación, a formas conductuales y cosmovisiones alternativas que se idealizan como la panacea de todos los males. Pero una vez establecida como articulador de la sociedad, la cotidianeidad revela las limitaciones de esta solución de consolación, desenmascarando su construida imagen de perfección. Se produce entonces el desencanto: comienzan las deserciones y el proyecto alternativo fracasa o se mantiene en contra de la voluntad de la mayoría, sostenido mediante el uso de la coerción por el grupúsculo de iluminados en el poder, que establece todo un conjunto de medidas represoras para aislar a la sociedad de la interacción con el exterior. Estas reacciones antiglobalización cultural pueden ser básicamente de dos tipos:

— *Reacciones innovadoras o rupturistas*: las denominamos así porque plantean modelos de sociedad nuevos, diferentes, tanto de los ofrecidos por el horizonte axiológico globalizador, como por los modelos de sociedades pasadas. Sería el caso, en Occidente, de algunos movimientos alternativos como el hippismo, el anarquismo, pero sin duda los más importantes, por su implantación universal y su impresionante proliferación en las últimas décadas, son los movimientos milenaristas, cuyo denominador común, por debajo de su enorme variación fenomenológica, es la utopía de una nueva sociedad futura de perfección frente a un orden social que se percibe como alienante e insatisfactorio. De estos habría que excluir los milenarismos nativistas, que consideran esa edad futura como una simple reedición de una Edad de Oro de perfección pasada, ahora perdida.

Nuestras investigaciones en México sobre milenarismo reafirman la tesis de que este tipo de movimientos proceden y no anteceden a la uniformización axiológica en marcha y que, lejos de ser simples reacciones antiglobalización, son fruto en su gran mayoría de ella. Mientras entre los mayas de Quintana Roo, donde el polo de desarrollo de la Riviera Maya ofrece a los individuos oportunidades de satisfacer las expectativas de vida moderna, los movimientos milenaristas son poco significativos y aquellos históricos como el de las cruces parlantes se encuentran en vías de extinción; entre los nahuas de la Huasteca veracruzana, región montañosa, aislada y olvidada por los programas de desarrollo, asistimos a una verdadera epidemia de líderes mesiánico-milenaristas.

— *Reacciones conservadoras*: Son los integrismos y nativismos que salpican nuestra actualidad, cuya pretensión es detener el cambio sociocultural globalizador resucitando alguno de los modelos de sociedades cerradas del pasado. Su variedad empírica es grande pero todos obedecen a la misma mecánica interna: se toma un elemento sociocultural

concreto y se le eleva —lo mismo que el paradigma moderno hacía con el concepto general de sociedad— a la categoría de contenedor y organizador del resto de las relaciones sociales. Este elemento-contenedor proporciona la identidad diferencial, marcando los límites entre el «nosotros» de dentro y el «los otros» del mundo exterior. Cuando ese elemento es la religión produce fundamentalismos religiosos, cuando es el Estado-nación, nacionalismos radicales, cuando es la etnia o la raza, movimientos xenófobo-racistas. Sus visiones del mundo no son las originales sino nuevas reconstrucciones ideales de sistemas sociales ya extintos y, en realidad, pretendan o no aceptarlo, utilizan mecanismos de recontextualización muy semejantes a los ya explicados anteriormente, en los que la construcción estético-simbólica de la identidad juega un papel protagonista, como pretendemos demostrar con un breve análisis de dos casos trabajados ampliamente por nosotros: el nacimiento de la conciencia étnica y del nacionalismo vasco y las actitudes xenófobo-racistas en la España actual.

La emergencia del nacionalismo vasco a finales del XIX puede entenderse como un movimiento de reacción de grupos nostálgicos frente a un proceso de rápida mutación social que se veía como una amenaza a la tradición y la identidad cultural. La articulación del estado burgués moderno, la mejora de las comunicaciones, la implantación de la escuela nacional, la industrialización del Nervión y el masivo flujo de inmigrantes generaron un proceso de homogeneización infraestructural, organizacional y cultural con el resto de España. Aparece entonces una ideología nativista que rechaza esa realidad presente escapando a un mundo vasco que se pretende sea una preservación fiel del pasado, pero que es tan sólo una idealización literaria de él, construido a partir de unos pocos elementos supervivientes inconexos como la épica medieval vasca, la mayoría demostradamente antihistórica, la lengua y un puñado de tradiciones folklóricas campesinas, a las que, a falta de algo más sólido, se maquilla estéticamente con un falso barniz esencialista (Juaristi 1987 y 1992). Una construcción identitaria a partir —en palabras de Mikel Azurmendi— de «un proceso mental como es la imaginación cultural del pasado [...] produciendo conductas y organizando lo real desde unas propuestas metafóricas y narrativas» (Azurmendi 2000: 14). La literatura romántica vasca reescribió, así, la épica medieval «inventando» un pasado histórico independiente, como la famosa batalla de Arrigorriaga del 870, de más que dudosa historicidad, en la que los vascos se habrían negado a rendir vasallaje al rey de León, derrotándole y dándose libremente un señor propio, un escocés, Jaun Zuría, elegido «democráticamente» por el pueblo. El folklore se fetichizó (Sabino de Arana llegaría a prohibir a sus seguidores cualquier tipo de baile en parejas, porque estos eran considerados de

origen español y, por lo tanto, antipatrióticos) y el mismo Arana convierte la lengua en una metáfora del pueblo vasco: de la misma manera que soñaba con una nación vasca unida, Arana, en su condición de lingüista, trató de realizar la primera unificación de los dialectos locales; del mismo modo que soñaba con un País Vasco libre de elementos culturales españoles, se dedicó a la tarea de purificar el euskera de todos sus préstamos lingüísticos (Arana [1896] 1980). Arana llegó incluso a inventar nuevos nombres para los nuevos vascos, desechando los antiguos, de origen latino, recurriendo para ello a tradiciones onomásticas varias, con tal de que los nombres fueran lo más diferente posible de los españoles. Así, Luis se convierte en Koldo (del germánico antiguo Khlodovic), Pedro, en Kepa (del griego antiguo Kephass) (Arana [1896] 1980, vol. II: 1059). Igual que los ticuna, que pintan varios totems en sus escudos sin tener ya en cuenta su descendencia clánica real, el objetivo de Arana era asegurar símbolos de referencia para la identidad, no la fidelidad a la tradición en sí misma. Al contrario, la cultura del nacionalismo se construyó, paradójicamente, en gran parte a través de reinterpretaciones que suponían un giro de 180 grados respecto de la verdadera tradición histórica. Esto se observa perfectamente en la dimensión axiológica que el nacionalismo, consciente de la profundidad somera de sus referencias identitarias, quiso añadirse. Los vascos tienen un conjunto tradicional de valores, vendrían a decir, una cosmovisión diferencial que defender: la de la antigua república de orgullosos y católicos caballeros-campesinos, gobernada por las viejas leyes medievales. De ahí el lema del Partido Nacionalista Vasco: *Jaun et Lagi Zarrak* (Dios y Leyes Viejas). Este pretendido mundo de valores vascos que se querían hacer pasar como radicalmente diferentes de los «españoles» no era, sin embargo, otra cosa que la recontextualización nacionalista del *ethos* del Antiguo Régimen de la monarquía hispánica y del carlismo, que habían resistido en el País Vasco más recalcitrantemente que en otras regiones al paso del tiempo (Elorza y Castells 1985). Curiosamente este mismo *ethos*, construido casi por los mismos elementos (épica, metáfora lingüística) había servido a los vascos del XVI para afirmar su «ultrahispanidad», su condición de «más españoles que el resto de los españoles» (Juaristi 1992, Azurmendi 2000).

Durante el siglo XVI surgió una conciencia de identidad étnica vasca unitaria que venía a sustituir al puro sentimiento local de pertenencia clánica medieval. Esta identidad diferencial vasca se fundó en el concepto de «ultrahispanidad» y no de «antihispanidad» como sucedería en el XIX y se generó fundamentalmente a partir de un mito literario desarrollado por escritores como Zaldívar, Garibay y Poza (Juaristi 1992): el mito tubálico que hacía de los vascos los habitantes originarios de la Península Ibérica,

descendientes de Túbal, hijo de Noé. El vasco habría sido la lengua que se habría hablado en toda la península, una de las 72 lenguas de Babel y, por tanto, según se creía en la época, pura, inmutable y sin mezcla alguna con otras lenguas. Toda aquella elaboración mitográfica sobre los vascos y su lengua no era más que una metáfora que trasladaba las características atribuidas a aquel pasado inventado y al euskera, a la construcción de una identidad presente centrada en el esencialismo de la «naturaleza» hidalga y vetero-cristiana de los vascos, condición que les convertía en los más españoles de los españoles y les colocaba, en consecuencia, en una posición de privilegio en la estructura socio-política del Imperio Hispánico: los vascos como representantes de la esencia inmemorial, prehistórica, de España, nunca conquistados ni por romanos ni por godos ni por árabes, cuya mera etnicidad probaba pues, sin necesidad de más pruebas, su limpieza de sangre, hablando una de las lenguas bíblicas y concedores de Dios a través de Túbal cuando aún el resto de la península estaba en la tiniebla del paganismo. La aceptación de este mito como verdad histórica elevó, en el caso de los vascos, el *ethos* aristocrático de la nobleza hispánica, a la categoría de *ethos* étnico, compartido por todo un colectivo. La identidad generada por elementos formales, literarios y metafóricos había dado lugar, así, *a posteriori*, a un horizonte axiológico. Se trataba de un *ethos* preexistente y ajeno al colectivo, no étnico sino estamental, pero que se recontextualizaba localmente para convertirlo en referente de identidad. Se trata en ese sentido de un *ethos* fetichizado, reificado y que por tanto se ha de presuponer inmutable, puesto que se le ha conferido el papel de constructor de la identidad, de lo que se es. Por eso Arana lo rescata para su proyecto independentista, recontextualizando de nuevo su funcionalidad: de generador de «ultrahispanidad» pasará ahora a delimitador de «no-hispanidad», como reacción a una sociedad y una cultura en transformación que estaba destruyendo esa histórica identificación entre el *ethos* y la identidad: la «esencial» hidalguía católica del vasco, dirá, nada tiene que ver con la mentalidad liberal y laica del español (Arana [1896] 1980). Los emigrantes castellanos son un peligro para la identidad porque destruyen esos valores con sus ideas ajenas. Al pretender convertir en referente de la identidad ese *ethos* del Antiguo Régimen, de espaldas a la propia evidencia del cambio mental efectuado en sus paisanos a los que quería convertir en nación, Arana relega su proyecto axiológico al rango de metáfora, de «pose estética» de la identidad.

Si la emigración castellana fue uno de los elementos que desencadenó el nacimiento del nacionalismo vasco, las actitudes y movimientos xenófobo-racistas de la Europa actual hunden sus raíces en los flujos migratorios sur-norte. Se trata de reacciones frente a lo que se considera

como una doble amenaza: económica (los inmigrantes vienen a quitar puestos de trabajo) y cultural (los extranjeros implantarán aquí sus costumbres y valores, muchas veces retrógrados y primitivos, y, por ende, socavarán la identidad cultural, moderna, democrática y racionalista de Europa). La investigación demuestra que esta doble percepción emana de juicios e imágenes preconcebidas e incluso creadas interesadamente. Primero, el flujo constante de emigración se sostiene debido a la existencia de nichos laborales que no se cubren con la mano de obra europea. Segundo, los inmigrantes no vienen a Occidente para imponer ninguna forma de vida o cultura «primitiva», sino, al contrario, atraídos por la esperanza de poder hacer realidad unas formas de vida moderna urbano-industrial que ya traen asimiladas de origen, inoculadas desde hace décadas por un Occidente que sí fue hasta sus países para decirles cómo tenían que vivir. El discurso xenófobo-racista de defensa de una identidad cultural europea, por tanto, aunque pretende encaramarse al nivel axiológico, no deja de ser una ideología estético-simbólica. Se rechaza a los otros con el argumento de que piensan y viven diferente, pero sin saber o sin querer saber si de verdad esto es así, simplemente porque, debido a lo evidente de su otredad estética (color de la piel, vestimenta), se les ha elegido como símbolo —en este caso negativo—, como antimetáfora para afirmar por contraste la propia identidad amenazada, no por ellos, sino por la globalización misma.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALEXANDER, CLAIRE E. 1996. *The art of being black: the creation of black British youth identities*. Oxford: Clarendon Press.
- APPADURAI, ARJUN. 1997. «Globale Landschaften», en U. Beck (comp.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*.
- ARANA GOIRI, SABINO DE. 1980 [1896], *Obras completas*. Donostia.
- AZURMENDI, MIKEL. 2000. *Y se limpie aquella tierra. Limpieza étnica y de sangre en el País Vasco (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Taurus.
- BAUMANN, ZYGMUNT. 1995. «Scwache Staaten. Globalisierung und die Spaltung der Weltgesellschaft», en U. Beck (comp.) *Kinder der Freiheit*.
- BECK, ULRICH. 1998. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO. 1972. *O indio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos tükuna*. São Paulo.
- ELORZA, ANTONIO y J. M. CASTELLS. 1985. «El nacionalismo vasco». *Cuadernos de Historia* 16, 92.
- GIDDENS, ANTHONY. 1991. *The consequences of modernity*. Stanford: University Press.
- GOULARD, JEAN PIERRE. 1994. *Los Ticuna*. Quito: Abya-Yala.

- INKELES, ALEX. 1975. «The emerging social structure of the world». *World Politics* XXVII, 4: 187-195.
- JUARISTI, JON. 1987. *El linaje de Aitor, la invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus.
- 1992. *Vestigios de Babel. Para una arqueología de los nacionalismos españoles*. Madrid: Siglo XXI.
- KANNEH, KADIATU. 1998. *African identities; race, nation and culture in ethnography, panafricanism and black literatures*. London: Routledge.
- LUHMANN, NICLAS. 1982. «The world society as a social system». *International Journal of general systems* 8: 131-138.
- NIMUENDAJÚ, CURT. 1952. *The Tukuna*. Berkeley: University of California Press.
- PACHECO DE OLIVEIRA FILHO, JOÃO. 1988. «O Nosso Governo»: *Os ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Ministerio de Ciencia e Tecnología, Conselho nacional de Desenvolvimento científico e tecnológico.
- ROBERTSON, ROLAND. 1995. «Globalization», en M. Featherstone *et al.* (eds.), *Global modernities*. London.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ, ÓSCAR. 1990. *Los ticuna boy: relaciones interétnicas en dos comunidades indígenas*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de C.C. Humanas, Departamento de Antropología. Bogotá.
- TOURAINÉ, ALAIN. 1998. *¿Podemos vivir juntos?* México: FCE.
- TOVAR, ANTONIO. 1980. *Mitología e ideología sobre la lengua vasca: Historia de los estudios sobre ella*. Madrid: Alianza Editorial.
- ULLÁN DE LA ROSA, JAVIER. 1995. «La transformación del sistema de parentesco de los ticunas de la Amazonia Colombiana ante los fenómenos de cambio social y aculturación», en F. Vicente Castro *et al.* (eds.), *Identidad y Fronteras culturales: Antropología y Museística. Actas del II Congreso de Historia de la Antropología Española*, Olivenza, Badajoz.