

## **SOBRE CULTURAS E IDENTIDADES EN LA MUNDIALIZACIÓN CAPITALISTA**

*Acta Sociológica*, n<sup>a</sup> época, n<sup>o</sup> 41-42. UNAM. México D.F. (México). ISSN: 0186-6028.

La *mundialización* es la fase actual del sistema capitalista, en la que adquiere su expresión monopolista transnacional<sup>1</sup>. Es en cierta manera la culminación de un proceso que con diferentes alcances y retrocesos comenzó hacia el siglo XVI con los albores de la expansión europea al resto del planeta. Significa la hegemonización de las relaciones capitalistas de producción en todo el orbe terráqueo, al minar éstas, suplantando y/o supeditando al resto de relaciones precapitalistas y no-capitalistas de las distintas formaciones sociales, con la consiguiente incorporación global, a través de diferentes expresiones de subsunción real, de formaciones sociales, seres humanos y territorios a la ley del valor del Capital.

Con ello parece que el capitalismo se evidenciara cada vez más incuestionablemente como el *agente* unificador de la Historia, consiguiendo la fusión de todas las historias particulares en una Historia por primera vez universal. Esto supondría también por vez primera (la conciencia de) un destino común para la Humanidad (lo que en clave antropológica significaría la confluencia de los evolucionismos unilineal y multilineal).

Unificador del tiempo (un tiempo sujeto al *valor* para toda la especie humana), el Capitalismo Monopolista Transnacional se erige asimismo en unificador del espacio terrestre, el cual pasa a concebirse por fin como un único ecosistema<sup>2</sup>. Cada espacio “local” (en el que muchos todavía nacimos) ha pasado a ser, así, un *sitio* de lo global.

Todo lo cual se desarrolla dentro del marco de al menos dos grandes procesos paradójicos, que tomaremos como premisas argumentales de este texto:

A/ En todo el mundo, tanto a escala interestatal como intraestatal, se produce un incremento exponencial de las desigualdades, que entre otros muchos fenómenos ha suscitado el por veces paulatino, por veces abrupto desmoronamiento de los marcos de protección colectivos y con ello también, se ha dicho, de las certidumbres (“sociedades

---

<sup>1</sup> En general puede decirse que los Estados se ven incapaces por más tiempo de ofrecer un marco propicio para el desarrollo del capitalismo monopolista, el cual rompe las barreras estatales de regulación social de la producción y de la distribución en que se hallaba confinado en su anterior expresión (Capitalismo Monopolista de Estado), y tiende a buscar para esos fines el *espacio global* (planetario), aunque siga necesitando del Estado para su reproducción y expansión (con lo que se recrudece el papel del mismo como garante de la oferta). Pero ahora precisa también la potenciación de *instituciones globales* (BM, FMI, ONU, UE, G-8, OMC, etc.) que garanticen junto a los Estados individuales las condiciones generales de reproducción ampliada del Capital.

<sup>2</sup> Pareciera, entonces, que ya sólo haría falta acompañar la historia natural a la historia social tanto en las conciencias como en las ciencias. Sin embargo, toda esta “unificación” recuerda más bien a un envoltorio en cuyo interior los pedazos sociales viven en realidad una muy diferente reacomodación del tiempo y el espacio, como de tantas otras dimensiones de la mundialización, en virtud de su diferente inserción en el Sistema Mundial que se ha generado en este proceso. De hecho, la “historia mundial” conlleva en realidad la expulsión de la Historia de muchos pueblos. Al tiempo que el “espacio terrestre” deja sin lugar a cada vez más poblaciones condenadas al destierro de la emigración o al no-lugar de la marginación.

del riesgo”), la desmembración de lo social y el empequeñecimiento del ámbito macropolítico (aquel en que se entrecruzan las fuerzas que pugnan por construir y regular el devenir social y por tanto donde se plasman y deciden las posibilidades de protagonismo y participación en ese devenir de los diferentes agentes y sectores sociales). Este último queda cada vez más reducido a una esfera de gestión o administración de “lo dado” (que en adelante pretenderá dividir a la población en “administradores” y “administrados”).

Todo al tiempo que cobra cuerpo un proceso de estandarización de principios axiomáticos de ordenación de las relaciones sociales y también, por tanto, de identificación del mundo [en forma de “flujos” (Appadurai, 1996), “constelaciones” (Knutsson, 1997) o “archivos” (Wolf, 1997) culturales<sup>3</sup>, que en la actualidad se diseminan, fundamentalmente desde los centros capitalistas hegemónicos del Sistema Mundial, para el conjunto de las sociedades humanas, con la consecuente tendencia al establecimiento de una *ideosfera* planetaria].

B/ Se genera un enorme desarrollo de las fuerzas productivas, y en consecuencia también de las fuerzas sociales, con la consiguiente apertura de posibilidades para el enriquecimiento de la (auto)conciencia humana y en general, de la *reflexividad*. Entendiendo ésta como la capacidad de los seres humanos y de las organizaciones sociales o agentes colectivos a que dan lugar, de desvelar los pliegues de posibilidad y calibrar mejor las coordenadas en que se desenvuelve su acción, así como de pensar la misma en referencia a éstas, para acceder con mayores posibilidades a construir conscientemente nuevas coordenadas estructurales.

Sin embargo, estos desarrollos se producen dentro de un marco de extrema apropiación privada de recursos y medios, con una pareja monopolización también de las condiciones de posibilidad de la *reflexividad*, que se traduce en una capacidad sin precedentes de planificación, intencionalidad y conciencia de la clase capitalista a escala planetaria. Esto es resultado y explicación a la vez del acrecentamiento de la importancia de la dinámica de clase en el conjunto de procesos mundiales (económicos, políticos, sociales y culturales) expresados en la *mundialización*; y por ello mismo se suele corresponder con el desapercibimiento de tal dinámica para el conjunto de las poblaciones. Para gran parte de éstas se incrementa la ilegibilidad general del Sistema, que se hace más y más opaco, limitando las posibilidades de comprensión y por tanto de decisión y autonomía de los seres humanos<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Aunque los términos no tengan exactamente el mismo significado para los diferentes autores, unos y otros coinciden en que se trata de haces de valores, conocimientos, imágenes, creencias, hábitos, códigos de comunicación, etc., que se entremezclan en diferentes escenarios sociales, los cuales dejan ya por tanto de concebirse solamente en claves locales. Tomando esto en consideración, hemos de tener en cuenta, por tanto también, que cada (“cultura”) realidad local se nutre cada vez más de una red tecnológica de contenidos eclécticos e interpelaciones vertiginosas, resultando altamente *massmediatizada*.

<sup>4</sup> Entre los “barómetros de la globalización” que han sido identificados por unos u otros autores, figura reiteradamente el de la *ilegibilidad*, en alguna de sus expresiones: “en un contexto en que la realidad se separa de su propia imagen, se hace más difícil no sólo discernir las causas de los problemas, sino también autosituarse, y, en general, identificar las posiciones de los agentes y su grado de implicación y responsabilidad en los procesos económicos, sociales y/o culturales” (Thrift, en Delgado, 1998:69). Por su parte, Castells, autor que ha trabajado con cierto ahínco sobre este tema, dice que en todo el mundo “las personas sufren una pérdida de control sobre sus vidas, sus entornos, sus puestos de trabajo, sus economías, sus gobiernos, sus países y, en definitiva, sobre el destino de la tierra” (1998:92).

Puede entenderse fácilmente que el conjunto de todos estos procesos propios del Capitalismo Monopolista Transnacional, o Capital Global, afectan decisivamente a las relaciones sociales de producción de todas las formaciones sociales, y con ellas al conjunto de relaciones humanas, a las múltiples formas de interpretar el mundo y, en consecuencia, a los procesos de formación de subjetividades que nutren a unas y otras. Es decir, se está trastocando radical y globalmente el ámbito de las *culturas*.

Los muy variados procesos de subsunción *real* de las diferentes sociedades a la dinámica capitalista, implican una gran diversidad de formas de extracción de plusvalía, así como de subordinación o dominio social. En esas diferentes dinámicas y “*formas*”<sup>5</sup> residen las principales claves de conformación de las (nuevas) identidades y actores sociales en el mundo actual.

No es fácil, en cualquier caso, precisar el alcance y dimensión de tamaños trastocamientos y procesos de envergadura universal, a pesar de ser una de las temáticas que más interés despierta hoy en la Antropología, como puede que en la Ciencia Social en general. Su explicación ha variado enormemente según la perspectiva desde la que se han abordado. En las líneas que siguen intentaremos ofrecer algunas pistas o patrones de entendimiento general desde la antropología en clave marxista.

## **Culturas e identidades**

La *cultura* puede ser sólo un recurso heurístico, en realidad poco operativo, modelado por la Modernidad para hablar de la interacción de una gran cantidad de procesos físicos, sociales e ideacionales de enorme complejidad, pero lo cierto es que en poco tiempo ha llegado a convertirse en comodín explicativo (y a menudo justificativo) de lo que hacen unos u otros seres humanos. Precisamente para evitar la creciente autorreferencialidad de este recurso, y contribuir a dejar patente el hecho de que *la cultura* nunca puede explicarse a sí misma, es que estamos obligados a hacer un esfuerzo mayor de disección de lo que esconde detrás tal entelequia, especialmente en estos tiempos que parecen empeñados en convertirla en referente universal.

Para ello partimos de la premisa de que si alguna traducción fáctica puede concederse al concepto de *cultura* es como sistema vivo generado por agentes colectivos socialmente definidos (teniendo en cuenta que hay una infinita posibilidad de definiciones sociales para estos distintos *agentes de cultura*: desde una "tribu" a una sociedad estatal, por ejemplo<sup>6</sup>), que en unas precisas coordenadas sociohistóricas y físicas, a la vez

---

<sup>5</sup> La *forma* es la apariencia externa resultante del entrecruzamiento de multitud de procesos subyacentes. Adorno (1993) la entendió como modo social e histórico de existencia, que deviene de, e interacciona con unas determinadas relaciones sociales de producción y una concreta expresión de la correlación política de fuerzas de los diferentes agentes sociales.

<sup>6</sup> Los *agentes de cultura* se corresponden con unidades sociales autorreferentes. En la actualidad de la mundialización las unidades sociales que originan y son originadas por *agentes de cultura* están fuertemente delimitadas por la forma de organización social estatal. A duras penas construcciones socioculturales centenarias o milenarias, como las étnicas o hasta cierto punto las tribales, logran constituir su propio marco autorreferencial de cultura compartida (como unidad social) al estar siempre ya subsumidas en la unidad estatal (excepto en alguna medida aquellos grupos étnicos que devinieron “nacionales” y consiguieron su propio marco autorreferencial, esto es, su propio Estado; o que cuanto

posibilitantes y constriñentes, dan lugar a producciones materiales, simbólicas e *ideacionales* de todo tipo, a la vez que son constituidos por ellas.

Dichas producciones forman el poso más incosciente de la cultura y generan el sentido de *mismidad* de las distintas colectividades humanas. Esa *mismidad* (que podríamos considerar como elemento básico protoidentitario) permite a los agentes sentirse provenientes y reproductores de sí mismos, herederos, transmisores y actores de una determinada manera de identificar el mundo y de *modificarlo* (mediante aquellos hechos culturales).

Pero además de recordar que la *mismidad* es continuamente cambiante e internamente diversa, conviene dejar claro que los agentes de cultura nunca suponen una referencia autosuficiente ni autocentrada, sino que están en relación con otros agentes de cultura. La interacción entre ellos alimenta el sentido de diferencia o *distintividad* (el otro elemento básico protoidentitario). Y en la medida que esas interacciones se exacerban dentro de determinados marcos sociales propicios, se estimula la identificación de y con los propios hechos culturales, que pueden aflorar cada vez más a la conciencia y contribuir asimismo a activar una *dinámica identitaria*<sup>7</sup>.

Esa dinámica identitaria desata también un mecanismo de “*retroversión*” histórica, o de reapropiación de la historia con fines identificativos actuales. En este proceso los “hechos de cultura” forjados por generaciones precedentes son susceptibles de actuar como *hechos de identidad* si en los procesos de interacción grupal del presente pueden mantener una vigencia funcional diferenciadora (respecto a los otros) y por tanto

---

menos desarrollaron un imaginario colectivo irredentista dentro de otro). La mayor parte de los demás *agentes de cultura* precapitalistas, han sido sencillamente anulados como tales.

**Por otra parte, debe quedar claro que los *agentes de cultura* están siempre diferenciados también internamente, por lo que sus miembros presentan diferente acceso a los recursos naturales y sociales y con ello, desigual capacidad para configurar la *cultura* de cada unidad social. Esto no es óbice para que todos puedan llegar a reconocerse “de la misma cultura”, merced a un *factor de hegemonización* o de identificación de su heterogeneidad constitutiva, que recoge, plasma o subsume el conjunto de líneas de fuerza, simbiosis, alianza y poder que les atraviesan** (de clase, género, generación o, según aumentan las dimensiones de la unidad social, posiblemente también relaciones de “centralidad-periferia”, y de jerarquización étnica entre las diversas poblaciones que pueda incluir, etc.). [He abundado sobre todo esto en Piqueras, 1996a, especialmente cap.II]. En adelante para todos los procesos que se describen se ha de considerar este *factor de hegemonización* o *identificación* interno que permite la *coalición* temporal de lo que es múltiple, aunque no siempre se explicita en el texto.

<sup>7</sup> La propia “invención” de la cultura, o el paso a un primer plano de conciencia de la percepción de lo propio, es concomitante a ese proceso. *La cultura*, como fuente de distintividad, pasa a convertirse en una especie de “religión civil”. Gellner lo ha expresado de forma inmejorable:

“...en el mismo momento en que los hombres adquieren plena conciencia de su cultura y de la decisiva importancia que tiene para los intereses vitales, pierden buena parte de la capacidad de reverenciar su sociedad a través del simbolismo místico de una religión. Se ven pues empujados a reverenciar directamente una cultura compartida y a la vez atraídos por esa actitud: la cultura es ahora claramente visible, y su acceso a ella llega a ser el bien más precioso del hombre. Y los símbolos religiosos a través de los cuales, si hemos de creer a Durkheim, se le rendían culto, dejan de ser útiles. Ahora la cultura ha de ser objeto directo de culto y lo será en su propio nombre” (1989:28).

Aquí están sentadas las bases para el desarrollo de la etnología, la etnohistoria, “el folklor”, la lingüística; para la difusión de las ansias de “recuperación” de lo propio (“lo auténtico”) que supuestamente estaba perdido. Es, en una palabra, el principio de la *patrimonialización* de la cultura, sobre la que luego volveremos.

identificadora (respecto a sí mismos y al universo ideacional creado). Algunos de esos “hechos culturales” anteriores pueden ser, entonces, refuncionalizados en cada presente, mientras que otros quedan en el acervo de la memoria histórica (que es siempre memoria política) para ser potencialmente utilizables en otro momento histórico. Los *hechos de identidad* constituyen, por tanto, una parte de la cultura de cada grupo, aquella más conscientemente destinada a remarcar el *nosotros* frente a otros sujetos de identidad significativos para el endogrupo.

Los agentes de cultura tienden a convertirse, así, cada vez más en *agentes de identidad*: aumentan la generación de hechos culturales especialmente destinados a la interacción comunicativa y a la distinción<sup>8</sup>.

Es por eso que en estas circunstancias no parece descabellado suponer que si se incrementa en los *agentes de identidad* la autoconciencia de la propia cultura, pueda hacerlo también su capacidad para incidir en ella de forma intencional. Su actividad identitaria, orientada a marcar su posición social o su lugar en el mundo frente a otros *agentes de identidad*, en adelante se acentuará exponencialmente, pudiéndose plasmar en aspectos como la producción de bienes materiales o simbólico-artísticos, en el establecimiento de comportamientos, o incluso en dinámicas tan complejas como el diseño de proyectos sociales y la elaboración de ideologías.

De manera que prácticas precedentes pueden perder su antigua significación, en virtud de su puesta al servicio de la identidad, o de nuevas formas de constituirse socialmente, como proyecto colectivo<sup>9</sup>.

Por eso la identidad, en cuanto que proceso en constante mutación, sujeto a relaciones de simbiosis y de poder y hegemonía internas y externas, no es sino una expresión ideológica de la existencia social de los grupos y seres humanos (de la percepción que tienen de sí mismos, de su relación entre sí y con su medio). Su *existencia* se hace más y más notoria (“necesaria”) no sólo con la pretendida multiplicación e intensificación de los contextos de interacción (que de una u otra forma siempre estuvieron presentes entre los grupos humanos), sino porque se hace socialmente significativa, como expresión de determinados modos de organizar las relaciones sociales y de estructurar las diferentes ubicaciones o desigualdades en las actuales estructuras sociales. También como forma de subjetivarlas individual y colectivamente, pero asimismo, como veremos al final, de desafiarlas, a través de la intervención autoconstructiva.

---

<sup>8</sup> Toda esta argumentación es en buena parte deudora de M.García y C.Baeza, 1996.

<sup>9</sup> Así por ejemplo la poliginia en algunas poblaciones africanas puede practicarse hoy sobre todo para reafirmar la distinción respecto de los europeos (supuestamente monógamos), y preservar los supuestos “valores culturales-religiosos” propios. Igual puede ocurrir con los rituales o bailes de la lluvia, verbigracia, en ciertos pueblos amerindios, que en la actualidad tienen sobre todo el sentido de “lucir” una supuesta identidad tradicional (y con ello de paso, poder ganarse la vida con los turistas). La *religión* para muchos sectores de población inmigrantes, es una forma de autoafirmarse frente a un mundo que consideran hostil y despersonalizador, por lo que a menudo la experimentan y “utilizan” de manera diferente que en sus lugares de origen. Esto afecta también a los actos de reivindicación de tantos pueblos minorizados, perseguidos, repremidos o marginados: así por ejemplo el *nawroz* o día de la patria kurda, es su manera de decir, frente a la opresión turca, “seguimos vivos”, diferentes e inasimilables. **La “cultura” se presenta entonces como “identidad”, y ésta se convierte en elemento político, aglutinador en lo interno y reivindicativo en lo externo.** De esta última vertiente hablaremos más en el apartado final.

La tesis que se defiende en este trabajo es que concomitante con el desarrollo de la importancia del valor de cambio en las sociedades, se va produciendo también una transición desde la *cultura* como valor de uso (que tiene como principal referente la *mismidad*) a la *cultura* como valor de cambio (que hoy traduciríamos por *identidad*, apreciada principalmente en cuanto que factor reflejador o intercambiador de posición social o de oportunidades de vida). Este “movimiento de lo cultural” (de producción y consumo de identidad) tiene que ver con la constante interacción entre las exigencias de la subsistencia y autodefinición de los grupos, y las posibilidades que ofrece cada estructuración social, con sus consiguientes dispositivos productores de sujetos sociales y sus modalidades de visibilización de actores individuales y colectivos. El estallido de la identidad como dispositivo clasificador, identificador y “visibilizador”, propio del capitalismo maduro, da lugar al aparente aumento de la diferenciación de la cultura en el Sistema Mundial, expandiendo el escaparate de la heterogeneidad. Pero en realidad la *cultura*, en su valor de uso cotidiano, insertada en unas determinadas relaciones sociales de producción, experimenta una creciente yuxtaposición (que no homogeneidad) entre las diferentes sociedades que responden a una única *Totalidad* o Sistema Mundial capitalista.

Vamos a explicar todo esto más detenidamente.

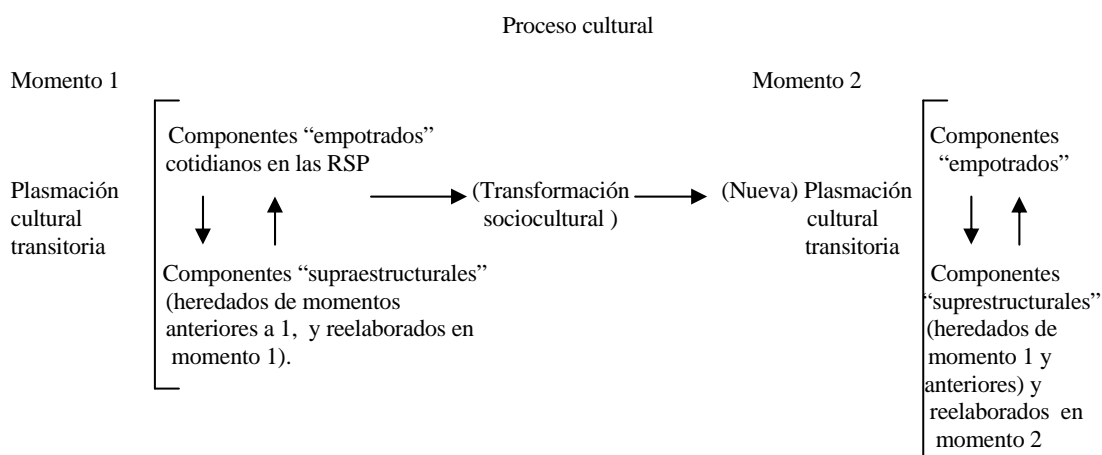
Podemos considerar que toda cultura tiene un componente *supraestructural* (en el que confluyen las elaboraciones ideológicas de los diferentes sectores y/o clases sociales), que proporciona las identificaciones del mundo y tiende a legitimar un estado dado de cosas<sup>10</sup>. Presenta además un componente *empotrado* en las propias relaciones sociales de producción (RSP) o si se quiere en las relaciones materiales (estructurales e infraestructurales), que marca en profundidad las subjetividades y prácticas de los individuos, si bien a diferencia del anterior, por lo común no muestra una explicitación elaborada. Aunque esta distinción heurística no debe hacernos olvidar que ambos componentes son en realidad inseparables<sup>11</sup>. El elemento *supraestructural* es el resultado de la recreación en cada presente de plasmaciones culturales anteriores (que se van acumulando históricamente, y que se transmiten de muy diversas maneras en forma de

---

<sup>10</sup> En las sociedades de clases, las *ideologías supraestructurales* suelen legitimar la dominación de clase, aunque no son propiamente “las de la clase dominante”, sino la que ésta se ve forzada a utilizar en cada contexto histórico según la correlación de fuerzas presente en cada sociedad. Así por ejemplo, “democracia”, “paz”, “desarrollo”, “libertad”, “derechos humanos”, etc., han devenido referentes supraestructurales de las sociedades capitalistas centrales, merced a las luchas de sus poblaciones trabajadoras por hacer valer esos principios rectores (por lo que de alguna forma siguen siendo conquistas suyas). Sin embargo, la auténtica ideología de la clase dominante es la que está *empotrada* en las relaciones sociales de producción imperantes (en el caso capitalista, fomentadoras del individualismo, la competencia, el sexismo, clasismo, xenofobia, etc.), de donde proviene también su auténtico dominio ideológico y práctico. Pero, en cualquier caso, en la medida en que dejen de oponérsele resistencias reales y expresiones ideológicas antagónicas, las ideologías más descarnadas de la clase capitalista ocuparán también el espacio supraestructural, como ya está ocurriendo en esta fase.

<sup>11</sup> Remito aquí a Godelier (1990) para a través de sus palabras insistir en que en toda relación social o económica existe una parte *ideacional* que aparece como una de las condiciones de nacimiento y reproducción de esa relación, y como su esquema de organización interna (su armadura). El pensamiento y lo *ideacional* en general, no existe como una instancia separada de las relaciones sociales, como una “supraestructura” en el sentido clásico. Y al revés, aquellas relaciones por infraestructurales que sean llevan siempre implicados procesos mentales. Esto quiere decir también que la cultura forma parte de las fuerzas productivas, al estar imbricada en la conciencia, habilidades, representaciones, conocimientos, etc., de la fuerza de trabajo, esto es, de los seres humanos. Expresa, por tanto, algo del mundo, al tiempo que alberga una capacidad transformadora del mundo en cualquiera de las dos vertientes aludidas (supraestructural o empotrada), que en la realidad, como se ha dicho, son inseparables.

códigos de pensamiento, morales, “tradiciones”, *visiones del mundo*, normas sociales, rituales, pautas de conducta, etc.). Esas plasmaciones culturales anteriores fueron el resultado de ciertas relaciones materiales y de su interacción con las respectivas herencias culturales, por lo que presentaban a su vez sus propios componentes "empotrados" y "supraestructurales" (estos últimos a su vez recogían la herencia de elaboraciones culturales anteriores, y así indefinidamente). Este *proceso cultural* se representa en el siguiente esquema de un imaginario corte cultural en dos momentos del tiempo:



[Los componentes *empotrados* y *supraestructurales* interactúan continuamente, de donde deviene su mutua influencia (representada en el esquema por las flechas) y transformación. Los componentes *empotrados* cambian a cada momento con la modificación de las condiciones infraestructurales (medio, tecnología, recursos, población...) y estructurales, las cuales no son ajenas tampoco a la influencia de los componentes *supraestructurales* (pautas de comportamiento, formas de identificación, ideología...). Ambos componentes responden a relaciones de poder y de simbiosis intra e intergrupales. Las plasmaciones culturales de cada “momento” condicionan cómo nos enfrentamos al mundo en el “momento” siguiente. Aunque hemos de entender que los “momentos” del esquema son sólo detenciones ficticias del proceso cultural, que está en continua transformación (algo así como si hiciéramos la fotografía de la vida de un individuo para explicar sus rasgos en *ese* “momento”].

El tratamiento de la cultura como *valor de cambio* se realiza fundamentalmente a través de la “elección” de elementos del componente supraestructural heredado, y su conversión en iconos básicos de identificación y reivindicación. Hecho que pone en primer plano una noción *esencialista* de la cultura (ajena a las cambiantes condiciones de vida), y consecuente con ello, su aprensión como si de una *cosa* se tratara (proceso de cosificación), como un “ente externo” (convertido en variable independiente) que otorga explicación a todo lo demás, y que en sí mismo no necesita ser explicado.

Conduce hoy frecuentemente también, en consecuencia, a la percepción de una multiplicación de las identidades culturales como si fueran elementos caprichosos, desconectados de la *Totalidad*, o modo de producción capitalista. Si bien este mecanismo puede constituir una manera de sublimar la sujeción de las sociedades respecto al *Todo* globalizador capitalista, al servirse de él reflejan en realidad su desdiferenciación dentro de este último: no es que el conjunto de sociedades se hagan iguales, pero sí es igual su utilización de lo cultural (Friedman, 1997) atendiendo a un mismo referente: la Totalidad

del Sistema Mundial<sup>12</sup>.

Pero es que a su vez, estas identidades tienden a contemplarse también a sí mismas como "totalidades" que dan sentido a todo el "ser colectivo" (en realidad, multitud de individualidades) que comprenden. Lo cual está en la base de su proclividad más o menos acusada al fundamentalismo o esencialismo socioidentitario: "todos somos lo mismo", como parte de una supuesta *totalidad* identitaria (Grüner, 1998).

Este proceso cobra especial virulencia en un contexto histórico caracterizado por el empequeñecimiento de la esfera macro-política, como es el del capitalismo mundializado. Propicio, por tanto, para que, a falta de otros referentes, la identidad se convierta a menudo en el principal nutriente de la ideología. Lo que se corresponde con su *fetichización*, o la atribución a aquélla de poderes ajenos a la intervención de los seres humanos.

Por eso mismo no debemos pasar por alto que la identidad que se hace *desideratum* es una *identidad fija*, o más bien *fijada*, que desprovee a sus supuestos portadores de buena parte de su capacidad de participación real en ella. Antes al contrario, deben adaptarse a ella para no verse relegados en, o de un determinado medio social. Se favorecen así *hábitus* no permeables a la autorreflexión, y en la medida que la *identidad* es vista como un referente ideal al que amoldarse (ajeno a la vida real de las personas), genera *individuos frágiles*, con menos posibilidades a su alcance para identificar los procesos en que están envueltos, y en consecuencia más fácilmente manejables.

Por otra parte, las pretensiones de fijación (mediadas por la relación de clase) a una sola expresión (hegemónica) del "nosotros" (y por tanto también de cada "yo"), pero igualmente del "vosotros" (del "quiénes sois", heteroimpuesto al endogrupo en contextos de dominación o desigualdad intergrupala), sacrifica todas las demás posibilidades de individuos y colectivos, a la vez que entorpece las potencialidades de continua renovación y cambio que encierran sus vidas cotidianas. La identidad se erige de esta manera en un potente dispositivo de domino, disimulando con su apariencia presumidamente inmutable, las relaciones sociales que subyacen a la misma: los diferentes procesos de producción cultural de las gentes y las múltiples luchas por identificar el mundo al interior de cada sociedad (Holloway, 2002).

La elaboración de clase, heterónoma, vertical, de la identidad, a través de las *políticas de identidad* que emprenden las diferentes instancias de poder regionales, estatales o locales, se acompaña de "normalizaciones culturales" encaminadas a cerrar filas en torno a una única definición identitaria-cultural, anclando a los individuos a la misma, de manera que contribuyan también a inmovilizar el orden social que la subyace. Cuanto más *frágiles* son éstos, más se les sobresa de identidad (nacional, religiosa, étnica...) (Alba Rico, 1995), y a menudo por tanto, más la anhelan o persiguen, respondiendo a (o definiéndose primordialmente según) esa supuesta identidad cuando se les interpela; mostrando con ello su propia expropiación.

---

<sup>12</sup> No hay que perder de vista, en este sentido, lo que Dolors Comas concluye tras su estudio sobre la sociedad andorrana: "la mercantilización, lejos de negar la especificidad cultural, forma parte del proceso por el que hoy se construye la identidad" (1998:51). Es ahí, a nuestro juicio, donde reside la auténtica importancia de la *apariencia*, en tanto que elemento a partir del cual desvelar los procesos sociales que la subyacen en cada sociedad, y no para recrearse en ella como mera complacencia (típica de la ciencia positivista, empeñada en hacer de los subjetivismos su principal, cuando no único, objetivo).



Pero las “políticas identitarias” no se detienen ahí: la *identidad fija, esencializada*, que persiguen, queda lista también como *mercancía* para su exhibición y venta en el mercado global de la mundialización.

Se multiplican, por eso mismo, "revitalizaciones", "recuperaciones" y "autenticidades", que no son sino intentos ideológicos de marcar cada *cultura-identidad fijada* su posición en el Sistema Mundial, atendiendo a complejas relaciones de poder intra e intersociales. Utilizan preferentemente para ello, como se ha dicho, su componente supraestructural heredado. Esto conlleva procesos de mercantilización endógenos y exógenos a las propias culturas, que implican a sus objetos más "auténticos" o "tradicionales", los cuales son exhibidos en el realce de *lo propio*<sup>13</sup>. *Folklorización de la identidad*, en suma, que se corresponde con la *museización* de la cultura, o el hecho de hacer radicar a ésta en retahílas de *cosas* extraídas del pasado, que se muestran en un presente que ya no las recrea (*cultura muerta*) y que, en cambio, suele evadirse de su *cultura viva*.

Ahora sí, la vía queda libre para la patrimonialización de esa *cultura muerta*, convertida en *tradición*; es decir, para su objetivación en bienes tanto “tangibles” como “intangibles”. Yacimiento extraordinario de legitimación para las identidades fijadas del presente.

Entonces, si la “cultura” se hace cada vez más “identidad”, la *folklorización identitaria* recubre también la de la propia cultura, y provoca que la relación de los individuos con una y otra, o su propia vivencia de las mismas, se torne, al igual que para muchos la de la fe religiosa, más problemática y también más privada y parcelada, como si fuera un credo que profesamos íntimamente y del que sólo practicamos sus ritos de forma esporádica, en la vorágine de las grandes ciudades y/o de los ritmos de producción capitalistas.

Lo cual expande por doquier unas *identidades de domingo* que muchos se calzan los días de fiesta como viejos vestidos "tradicionales", tal como me manifestaba, con inigualable claridad, una joven náhuatl mexicana:

*"Cuando hago estas cosas [se refiere a un ritual en el que estaba participando, en el Estado de Morelos], es como si me pusiera el traje de identidad unos ciertos días, para luego hacer mi vida normal el resto de la semana. No me siento agusto... no me identifico con esa identidad que se supone que me corresponde".*

Testimonio que refleja bien a las claras aquella problematicidad en la relación individuo-cultura, o individuo-identidad, derivada de la prevalencia en la conciencia de los actores del componente *supraestructural* cosificado, en menoscabo o

---

<sup>13</sup> Estos procesos, como dijimos, son en gran medida dependientes, desde el momento en que la "autenticidad" cultural supone el consumo (y venta) de símbolos autodefinidores, que a su vez, paradójicamente, no son ya tanto autoproducidos, como obtenidos (o al menos “advertidos”) a partir de los referentes del mercado global. Esto quiere decir que la "autenticidad" es al tiempo continuamente socavada por la objetificación (mercantilización) de todo "lo propio", tanto como por su descontextualización (ver Friedman, 1996a y b). En realidad, ahora, “lo auténtico” para muchos, en cuanto que viven de ello, es producir “objetos de identidad” para el mercado global: “souvenirs”, símbolos exportables, regalos, etc...; o “imaginarios de identidad”, con fines político-económicos.

desconsideración del componente *empotrado*. Con lo que la cultura como fetiche, convertida en cultura-mercancía, queda separada de las (actuales) relaciones materiales de los seres humanos (salvo para aquellos que precisamente procuran su autosubsistencia a través de la venta de “objetos” o “símbolos de identidad”). La vinculación con esas relaciones se pierde en la conciencia, de la misma manera que se pierden o cortan los arraigos de los saberes tradicionales, dando paso a formas generalizadas de alienación con respecto a la propia cultura cotidiana (la que se vive y genera cada día), y con ella, a la pérdida de la capacidad de las poblaciones de “decidir” o identificar su cultura-identidad, que es tanto como decir, su *realidad*. Evidenciándose así la quiebra de su autonomía, que disminuye en la misma medida que aumenta para ellas la opacidad del mundo.

Como compensación, a menudo, sociedades enteras buscan en su pasado asentamientos de apariencia *primordial*, recubriéndose de vestiduras figuradamente premodernas, aunque están tejidas en esta postrer fase capitalista, que se las ofrece a quienes quedaron afuera de la Modernidad. Sus manifestaciones han sido señaladas como *identidades refugio* (Amin, 1994), o *defensivas* (Castells, 1998), surgidas como reacción a los procesos de mundialización, al consiguiente descuartizamiento de la ciudadanía y al cuanto menos parcial agotamiento de los proyectos nacionales de la Modernidad, así como derrumbamiento de los espejismos de desarrollo para la gran mayoría de las sociedades del planeta. En realidad, son potenciadas por la complicidad, no exenta de rivalidad, entre poderes o élites globales y locales para encuadrar a los individuos dentro de marcos posibles de acción e identificación, a partir de los cuales asentar poderes, negociar el reparto de los mismos, o disputar oportunidades de vida; pues todas las identidades traducen a la postre diferentes correlaciones de fuerzas.

Ahí están para testificar todo esto culturalismos centrados en torno a lo religioso o lo étnico, la creciente *esencialización* de más y más identidades que terminan amparándose en el referente mítico de *la sangre* (ver Piqueras, 1996b). “Fundamentalismos” que parecen adquirir una espiral inflacionaria. Se ha dado enorme publicidad y han sido convenientemente magnificados los producidos en los países islámicos, pero no debe dejarse de mencionar la recuperación fundamentalista de la identidad “occidental-cristiana” como espejo del capitalismo global, eje respecto al que pivotan y se miden todas las demás poblaciones<sup>14</sup>.

También hay que mencionar aquí la renovada exaltación de *la nación*, como fetiche de totalidad, que se explica a sí misma como identidad máximo-incluyente, supuesta diluidora o enrasadora del conjunto de desigualdades sociales que la integran (ver Piqueras, 1997). Sin importar que su justificación siempre sea tautológica: la cultura o la identidad se proclaman como base de la existencia nacional, mientras que ésta no es sino la “demostración” de la realidad de aquéllas.

Todo esto al tiempo que se produce en cada sociedad una atomización de las identidades, fruto de la fragmentación de los grandes sujetos colectivos de la Industrialización y de los que generó la Descolonización-Desarrollo. En consecuencia, resultan todo tipo de *identidades restringidas*, (auto)confinadas en los marcos de la realidad impuesta, o en lo *light* de los espacios menos conflictivos de una ciudadanía

---

<sup>14</sup> Fruto de ello es el establecimiento del concepto de *desarrollo*: clasificador de todas las sociedades según su grado de aproximación o alejamiento a las sociedades capitalistas-occidentales.

liberal acriticamente asumida, que rehuye enfrentar el orden existente (ver Zermeño, 1996)<sup>15</sup>.

Las identidades restringidas se ven en buena medida incapacitadas para salir de sí mismas o expresar códigos de comportamiento distintos. Son propias de quienes vieron desmantelados sus recursos organizativos para enfrentar las cambiantes dinámicas del Capital, quedando más a su merced (sobreexplotados o desechados)<sup>16</sup>. "Sujetos frágiles", sujetados a la identidad que les impusieron, que hoy no sólo se ven afectados por la brecha de clase (o infraclase) y la de género, sino también por la de origen étnico, cultural, etc. En estos últimos casos son estigmatizados mediante la *etnificación* o *racificación* de sus identidades (a menudo "identidades malditas").

### ¿Multiculturalidad o desigualdad social y cultural?

La era de Capital Global, o Capitalismo Monopolista Transnacional, encierra consigo el ataque a la identidad monolítica que intentó construir el Estado-nación, en la anterior fase de Capitalismo Monopolista de Estado. Por eso es fácil de entender que junto a ello, y proveniente del específico contexto socio-científico estadounidense, se expanda la *ideología de la multiculturalidad* con pretensiones de hacerse universal. En un corto espacio de tiempo ha resultado ser un elemento desestabilizador de los Estados débiles, pues ha contribuido a socavar buena parte del entremado legitimador que los sustentaba, al visibilizar y hacer estallar su supuesta coherencia interna, tanto cultural como identitaria. Todo lo cual tiene explicación dentro de la lógica de su sustitución por otra forma de organización sociopolítica más acorde con la *mundialización* capitalista: el Estado-región, o unidades sociogeográficas entrelazadas económicamente pero con muy escasa soberanía política, ni apenas integración social.

Por otra parte, la ideología de la multiculturalidad promueve la identificación de numerosos agentes colectivos, así como el reconocimiento de derechos diferenciales por sectores de población, desarticulando a menudo no sólo las posibilidades de actuación conjunta de ésta, sino facilitando también continuas luchas intestinas por ganarse la escasez de los derechos reconocidos, y alentando, por la misma razón, sentimientos de mutua exclusión y xenofobia. Esta ideología se muestra válida, al tiempo, para confinar en el ámbito "cultural" las muy diversas formas de desigualdad social, dificultando en gran medida su expresión en la arena macropolítica.

El *multiculturalismo* convierte, por tanto, la desigualdad en "diferencia", mientras que se

---

<sup>15</sup> La *ciudadanía*, concebida como *ente dado*, "esencial", ajeno por tanto a las luchas sociales, ha sido el reverso de la idea de *etnia* o de *nación* para la burguesía según las cambiantes circunstancias históricas, con las que cambia también la mejor o peor recepción de la apología de *la sangre*, aconsejando en su caso recurrir más bien a la entelequia de la *ciudadanía*. Pero unas u otras ideas-fuerza cumplen el mismo objetivo: la invisibilización de las desigualdades internas, en nombre de una supuesta entidad superior que "igual" a todos los miembros que la integran. Poco importa que esas desigualdades se disparen y que cada vez más sectores de población queden al margen de la "ciudadanía" en todas las sociedades (ni que ésta entre también en contradicción con muchas identidades).

<sup>16</sup> A la vez que les llegan requerimientos a veces apremiantes de formar parte, o de creer en identidades cada vez más globales. Los individuos se ven entonces interpelados a dar el gran salto desde el microhábitat identificativo al megauniverso identitario (el europeo, por ejemplo), sin estructuras políticas propias ni lazos sociales intermedios.

desentiende de la jerarquía que se establece entre esa multitud de “diferencias” al interior de cada sociedad, ni mucho menos atenta contra la subsunción de todas ellas a la *forma* capitalista de organización social<sup>17</sup>.

Un excelente combustible para la rápida propagación de este discurso se encuentra en la ambigüedad y paradoja de tantos fenómenos asociados a la mundialización. A los que apenas contribuye a explicar. Así, por un lado tenemos que las enormes disparidades de “desarrollo”, la acentuación de la división internacional del trabajo, y en definitiva, la distinta inserción en el Sistema Mundial de unas u otras sociedades, promueve situaciones de gran divergencia social y desigualdad<sup>18</sup>. Por otro lado, el conjunto de las sociedades del planeta se ven crecientemente penetradas por las relaciones sociales de producción capitalistas y por las interpelaciones culturales que de ellas se derivan. Pero al mismo tiempo es cierto que cada sociedad las incorpora, reelabora y resignifica de diferente manera según su especial inserción mundial, tras haberlas hecho pasar también por el tamiz de su dotación cultural heredada.

Por eso la cuestión, como ya advirtiera Wallerstein, ha solido plantearse en términos equivocados: no se trata de si habrá o no una cultura global ("occidental") o por el contrario se multiplicarán las existentes. Lo que se extiende por todo el mundo según se expanden y profundizan sus relaciones sociales de producción, es una *cultura capitalista*, diferentemente plasmada según aquellas dinámicas expresadas, pero que al tiempo es capaz de subordinar al conjunto de formas culturales, principios de organización social y subjetividades que la diversidad humana presenta en la actualidad<sup>19</sup>.

De ahí que, si algún significado podemos extraer del mitema de la *mundialización* es para significar precisamente que la Totalidad penetra lo particular, y lo particular es una dimensión de lo Total que contribuye a su reconfiguración continua (como en un holograma constantemente cambiante). Por eso mismo hoy también "lo popular" es, en todos sitios, parte de lo global, toda vez que se constituye con elementos mundializados, aunque los reelabora, digiere y regurgita de diferente manera, a partir de su singular

---

<sup>17</sup> “El multiculturalismo como política de Estado es una forma de resolver los conflictos sociales y los distintos procesos identitarios, preparando un ‘lugar’ cultural (...) sin que tenga lugar ningún tipo de redefinición social a la forma predominante en que la diferencia opera en el sistema capitalista: las relaciones de desigualdad, subordinación, explotación y dominación”. Un desarrollo elaborado de todo esto se está llevando a cabo en Ramos (Tesis Doctoral en curso).

<sup>18</sup> “La diferencia y la diversidad son, insistimos, ingredientes sustanciales de la globalización, de la misma manera que la segmentación del mercado de trabajo y la jerarquización de la mano de obra son la otra cara de la moneda de la existencia de una economía mundial (o, mejor dicho, de un mercado mundial)” (Comas, 1998:53).

<sup>19</sup> Parece que es aquí donde cobra sentido la referencia de Wallerstein (1996) a la cultura como *caballo de batalla* del Sistema: en realidad *la cultura es*, cada vez más, *el Sistema*, aunque éste genere su propia dinámica de diversidad, e incluso la ensalce al nivel supraestructural. Esto último precisamente para garantizar el irreconocimiento mutuo de sus partes, e impedir la conciencia conjunta del *Todo*.

En este sentido, y para ser más exactos, habría que decir que el Sistema no sólo genera sus propias desigualdades, sino que se sustenta en muchas de las tradicionales (de orden “racial”, generacional, étnico, religioso, etc.), que son, además, precisamente, las que “experimentan” de forma más directa los seres humanos, y, por tanto, las que les motivan a intervenir en lo social o a enfrentarse-coaligarse entre sí. Es, por eso, precisamente en este interfaz entre la universalidad de las relaciones sociales de producción capitalistas y la particularidad de sus manifestaciones en diferentes contextos sociohistóricos, en donde se define el proceso de formación y reproducción de clase (y de las clases) a escala global.

interpenetración con esa *Totalidad*, o por mejor decir, con el tipo de capitalismo concreto en que está inmerso dentro de la "Totalidad" del Sistema Mundial Capitalista.

Es precisamente esa diferente plasmación de la *Totalidad* capitalista en cada forma de subsunción concreta, la que ha suscitado la multiplicación de los estudios culturales en general, así como la "candidez" de tantos enfoques que centran su atención en los "contextos multiculturales", y que en el mejor de los casos traslucen su tratamiento de la cultura como "algo" externo a los individuos, que éstos poseen como un objeto más, aparentemente impermeable al medio social en que se encuentran y ajeno entre otras muchas consideraciones, a su condición de clase, que queda, de esta forma, invisibilizada<sup>20</sup>.

Siguiendo ese filón se produce, de igual modo, la proliferación de estudios particulares sobre los diversos supuestos campos de "lo cultural": culturas del trabajo, culturas políticas, del ocio, de la pobreza, etc.; como si esos "campos" se explicaran por sí mismos o fueran variables independientes, desconectadas de los horizontes de posibilidad y de los modos dominantes de conformación y categorización de los individuos.

Todos estos estudios encierran una velada noción de pasividad acerca de agentes individuales y colectivos, que parecen asumir sin más reflexividad la cultura específica del trabajo, de la pobreza o política que les ha tocado vivir<sup>21</sup>.

Pero esto está lejos de ser así. Identidades y subjetividades no sólo están en continua ebullición interna, sino también en permanente tensión con el medio que las hace, lo que quiere decir que los seres humanos que responden a ellas, intervienen en ese medio, tanto más protagónicamente en cuanto que capaces de generar formas organizativas y operativas cultural e identitariamente más (auto)conscientes, y por tanto susceptibles de desafiar la fijación a que han sido sometidas.

A esta posibilidad es a la que nos vamos a aproximar en el siguiente apartado.

## **De la cultura a la identidad. ¿De la identidad a la *reflexividad*?**

---

<sup>20</sup> Estos tratamientos están en la base, asimismo, tanto del concepto romántico de "hibridación", como de los nuevos racismos "culturales" (propios sobre todo de contextos de inmigración). Se amparan éstos en la substanciación metafísica de la identidad del *otro*, para después alegar la pretendida incompatibilidad de identidades culturales, y con ella de la de cada uno de los individuos a los que se atribuye una u otra (merced a la "falacia de la traslación": lo que se predica del todo sirve para cada una de sus partes). Es paradigmático de lo dicho, en el caso de las sociedades europeas mediterráneas, la creación del "homo islámico", como epítome de la categoría social del inintegrable cultural (ver al respecto, Álvarez, 2002).

Por otra parte, hace ya tiempo que se ha señalado que la proliferación y esencialización de "identidades culturales" puede producirse también como manera de encubrir las relaciones (e impedir las identidades) de clase (ver Ortner, 1998).

<sup>21</sup> Algo parecido sucede con los "*estilos de vida*", sólo que aquí, difuminando también las brechas sociales a las que responden (y por tanto la totalidad social), se describen en proceso contrario, como si estuvieran autogenerados exclusivamente por los propios individuos. La Ciencia Social positivista ha hecho incluso bandera de ellos en su análisis de la realidad social, tomando como explicativo lo que debe ser, en realidad, explicado.

Hemos dado a entender hasta aquí que la *cultura* es una expresión, en parte consciente en parte inconsciente, polimórfica, cambiante e internamente plural, de las relaciones de los seres humanos con su medio físico y social. Es un dispositivo para enfrentar y remodelar esos medios, y al mismo tiempo un resultado o plasmación de las necesidades e interpelaciones presentes y futuras que de aquellas relaciones se derivan<sup>22</sup>.

La identidad, que la hemos definido como una pasajera expresión ideológica de la existencia de los grupos humanos (de la confluencia de su percepción propia y ajena, y de la que tienen de su relación entre sí y con su medio), que es como decir, la *forma* externa (“performativa”) que adquieren determinadas relaciones sociales (las cuales tienden a “cosificarse” en ella), la apreciamos también como manifestación más intencional, y por ende a la vez más autoconsciente del entramado cultural que la proyecta.

Ahora bien, esto último no quiere decir que no esté ella sujeta a su vez a procesos y condiciones que son asimismo en gran medida inconscientes para los individuos, porque atañen a su propio proceso de constitución como tales, y también a los de las entidades sociales a que dan lugar.

En este sentido, sobre el doble carácter construido-constructor de la identidad, es pertinente que hagamos una breve reflexión.

Por un lado, la Ciencia Social ha venido otorgando en las últimas décadas una creciente importancia al componente cognoscitivo, reflexivo de la identidad, y con ella, de la agencia humana en general.

De hecho, la gran apuesta ideológica de la Modernidad, que impregnó las praxis de los sujetos *modernos*, se había basado precisamente en este despegue de la agencia, en la proclamación de que los individuos tienen la posibilidad de hacerse progresivamente más dueños de sus acciones (más *sujetos sociales*), y por tanto, de erigirse en constructores cada vez más conscientes de su propia cultura. “Elijiendo” también en alguna medida su identidad.

En esta apuesta con traducción práxica se ha descuidado al menos una vertiente de gran importancia, cual es la de los procesos “presubjetivos” (hábitus, narrativas, espacializaciones, temporalidades...) que conforman una buena parte de las condiciones de posibilidad de lo identitario, en donde se insertan también la política y las relaciones de poder.

La “verticalización” de la identidad, de la que hemos venido hablando, y con ella el afán de fijación o esencialización de la misma, no es sino el aspecto más visible de esas relaciones de poder, intentos, en el plano macropolítico, de las clases dominantes por impedir lo que podríamos llamar “socialización de la reflexividad”, por ahogar las

---

<sup>22</sup> Morin (1995) nos ha hecho ver la cultura también como un dispositivo hipercomplejo contraentropico, para desafiar el mayor riesgo de caos que contraen las formas de vida más complejas. Esto implica que está en la base de las interconexiones entre biosfera, ecosfera, sociosfera y noosfera. Aunque para simplificar aquí aludimos a los medios físico y social.

condiciones de emancipación de la agencia o, en general, los horizontes de posibilidad de los seres humanos.

Éstos, sin embargo, tampoco son nunca elementos pasivos a total merced de supuestas fuerzas macrosociales. Su capacidad (“morfogenética”) de intervención y de creación de lo social, como verdaderas células generatrices de este ámbito, les lleva a desequilibrar constantemente las fijaciones que se les propone (o impone), y a emprender por doquier reelaboraciones culturales e identitarias.

La identidad resulta así la performatividad de una multiplicidad heterogénea, que da lugar a una serie de especificidades inestables. En el rastreamiento de sus procesos formativos, podemos ver reflejados las distintas narraciones, espacios y tiempos que concurren en ella, los mecanismos de identificación que marcan el co-hacerse de los diferentes agentes que la dan vida, y que al mismo tiempo la tensionan (ver para esto, p.e., Mendiola, 2000). Pero a la vez la identidad es *elemento coherenciador* de esa heteróclita multiplicidad, que permite en gran medida nuestro hacer (colectivo) sobre lo que nos hace.

Por eso, el grado en el que individuos y colectividades pueden “escoger”, “desarrollar” o “disponer” de formas de identidad, está circunscrito por el contexto sociomaterial en que se desenvuelven (con sus polifórmicas relaciones de poder y de simbiosis), así como por los marcos físicos, presubjetivos, cognitivos e ideológicos a partir de los que son constituidos y con los que constituyen el mundo. Marcos en los que también se encuentra lo político (por más que esta dimensión se haya intentado reducir exclusivamente a la esfera institucional, del Poder con mayúsculas).

Algo que podríamos enunciar también de otra manera, diciendo que las diferentes identidades tienen que ver siempre con luchas sociales que contienen inevitablemente, a su vez, una dimensión “cultural” (Jordan y Weedon, 1995): para conseguir ciertos significados, interpretaciones, valores, y, en suma, subjetividades.

De lo que se trata precisamente, en esa pugna, es de ver las posibilidades de las prácticas identificadoras de los sujetos que no sean (o no lo sean en tanta medida) meras internalizaciones de las modalidades dominantes de visibilización y categorización (Trincheró, 2000).

Y es en este punto donde, si no queremos fetichizar también la fetichización, no podemos olvidar la advertencia de que las culturas (o identidades) que intentan ser transformadas en mercancías, fetichizadas, son al tiempo la única mercancía que se desfetichiza a sí misma, simplemente porque su propia posibilidad de existencia radica en la significatividad comunicativa y en el consiguiente establecimiento de códigos comunes de comportamiento, ideación y valoración (ver Willis, 1999). Esta “función” comunicativa y generativa de todo lo cultural entra en perpetua tensión con la tendencia fetichizadora (valga decir, ordenadora, fijadora) de la identidad, proporcionando a los seres humanos renovados cauces para reorientar los elementos fetichizados de nuevo en valores de uso.

Conviene no pasar por alto, además, que la identidad puede constituirse en un valor de uso en sí misma, más allá de otras consideraciones finalistas<sup>23</sup>. Y aunque se nutra de “valores de cambio” para la (auto)distinción, puede en alguna medida seleccionar a cada momento esos valores, o sustituirlos, y al tiempo transformarse a sí misma. Por otra parte, a través del consumo más o menos “estratégico” de objetos de identidad, los individuos y grupos humanos son susceptibles de manejar mejor su propia definición: “creando” identidad a través de específicas prácticas de consumo o sociales en general, tanto como “consumiendo identidad” para crear, reforzar o cambiar determinadas prácticas y “espacios de vida” o condiciones de posibilidad (ver sobre esto, Friedman, 1999).

No ha de sorprendernos, entonces, que la identidad pueda erigirse así también en una fuerza capaz de desorganizar relaciones y posiciones sociales, de cuestionar realidades dadas, sobre todo cuanto más asuma su *ficticialidad*, es decir, en la medida en que adquiera una mayor y más consciente dimensión política (reflexiva), tanto sobre sus propios procesos de constitución como sobre el transcurso de relaciones de poder y coalición que constituyen en cada coordenada espacio-temporal el mundo. Lo cual nos habla de la potencialidad de los individuos de desembarazarse de, o al menos replantear, las “comunidades” dadas (*naturalizadas*) a las que se habían fijado (de aldea, linaje, de estatus, sexo, edad, etnia, raza, nación, Estado, etc.)<sup>24</sup>, para dar el paso desde la *conciencia de comunidad* (esto es, de la *identidad*, como sentido de pertenencia y exclusión ontológicas) aneja a aquel tipo de entidades, a la formación de *comunidades de conciencia*, potencialmente más abiertas al autocuestionamiento y a la aceptación de la heterogeneidad interna constitutiva, y por tanto también, más proclives a su permanente redefinición y reproyección social<sup>25</sup>.

Estas especiales “comunidades” son susceptibles de dar vida a *identidades políticas*, por las que entendemos aquí aquellas que además de afectar conscientemente diversos planos de constitución tanto de individuos como de *lo social* en general, tienen también explícita proyección en el plano macropolítico, rompiendo con la recurrencia a la “cultura” como elemento imprescindible de su identidad. Por lo mismo, son conscientes de ser todo lo figuradas que se quiera, pero al mismo tiempo operativas, y gracias a la reelaboración de subjetividades, intervinientes críticamente en la realidad. Asumida la falacia de la identidad esencial, ésta sólo puede ser entendida en su carácter posicional, relacional, para desentrañar desde ahí las posibilidades de los sujetos para la autoproducción de significado, frente a la pasividad asuntiva de *el* significado

---

<sup>23</sup> Diferentes condiciones históricas ofrecen diferentes posibilidades de (auto)expresión y afirmación. La Modernidad proporcionó la *identidad* como constructo a partir del cual satisfacer al menos en parte aquellos requerimientos. No olvidemos que el intercambio generalizado de mercancías, propio de la expansión capitalista, se hizo pronto enemigo de los roles y estatus fijos y definidos para siempre: las identidades ofrecían en principio un campo potencialmente más flexible para compatibilizar con las nuevas relaciones sociales de producción, permitiendo al tiempo mantener nuevas sujeciones.

<sup>24</sup> Esto no quiere decir que todas esas entidades fueran necesariamente expresiones de alienación. Son construcciones históricas que en algunos casos (como por ejemplo, el linaje, la etnia, la banda), significaron vías de supervivencia y de mejor enfrentar las condiciones de existencia. El problema es saber si hoy confieren la posibilidad de experimentar de igual forma la realidad y significar un parecido entrelazamiento de oportunidades de vida, o si por el contrario, sublimando esto, han sido ya “heteronomizadas” en gran medida, y rigidificadas en virtud de dinámicas exógenas de clasificación y adscripción de los individuos.

<sup>25</sup> De manera que si la *identidad* logró hacer de la mismidad una “invención” (presentación) de la propia cultura, la *reflexividad* puede hacer de la ideología una identidad. La clave estriba, ahora, en el mayor grado en que ésta permanezca bajo el “control” de los sujetos, en vez de estar éstos más sujetos a ella.



proporcionado por las estructuras de poder.

La identidad como visibilidad de los invisibles, puede hacerse equivalente entonces a *dignidad*, inspiradora por eso también de movimientos sociales y sujetos colectivos, como forma de “desfragilizarse” por parte de quienes se había hecho frágiles.

### **Sobre las identidades políticas del capitalismo maduro**

Toda identidad responde a una paradoja insalvable. Es “invención” en cuanto que rompecabezas construido a partir de una compleja heterogeneidad de elementos (incluso en su versión individual); y al tiempo es entidad real, en cuanto que a través de “traducciones”<sup>26</sup> e identificaciones entre y de esos elementos, es capaz de coordinarlos en trayectos comunes, dotándoles de una mayor y muy *real* potencialidad de incidir en el mundo.

La preocupación de la sociología tanto post-moderna como post-post-moderna o “de proximidad” por incidir en el primer aspecto de esa paradoja, no debe alejarnos de esta segunda consideración: de que tratamos con *ficciones reales* que adquieren entidad material, y que como tal tiene una constatable potencialidad de intervención social.

Sin embargo, de igual forma hay que reconocer que ninguna identidad es sin más un proyecto teleológico, fruto exclusivo de la “reflexividad”. Ésta no puede convertirse en un factor incuestionado, base de supuestas “estrategias” omnicomprendidas y bien informadas, sustituyendo así una esencialidad (ontológica) por otra (teleológica).

Toda intencionalidad se mueve en un océano de condicionantes no conscientes y de resultantes no previstas, que dan lugar a realidades que son a la vez resultado y negación de aquella<sup>27</sup>. Las identidades políticas, para ampliar precisamente sus campos de posibilidad y la posibilidad de sus resultados queridos, deben ser conscientes de ello y, sin tener que abandonar objetivos, partir de una modestia ontológica y teleológica básicas. Quizás así tengan más probabilidades de provocar con sus acciones-reflexiones círculos virtuosos que abran nuevas perspectivas de realización e incluso enriquezcan sus propias metas. Entre las que puede haber, claro está, su propia disolución, en la procura de un futuro de no-identidad: para liberar lo que existe como expresiones negadas, oculto o reprimido bajo la forma-apariencia de “identidad”. Despejando así el camino a la permanente insubordinación (ver Holloway, 2002)<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Este concepto está tomado de la sociología de la traducción, aunque ampliado, para indicar el conjunto de negociaciones, cálculos, consensos, solidaridades, persuasiones, violencias o poderes por los que unos actores consiguen la potencialidad de “accionar” en nombre de otros, o *con* otros, implicándoles en un proyecto común.

<sup>27</sup> Esto es a lo que se llama el fenómeno de las “profecías incumplidas” o “reflexivas”: las praxis sociales alteran con su propio despliegue el escenario final que pretenden.

<sup>28</sup> No hay que menospreciar, cuando hablamos de “identidades políticas”, opciones como la de la *invisibilidad* (o no-identidad) como forma de lucha (o cuanto menos, de supervivencia), “habitando astutamente en las ruinas del mapa” (ver Gatti, 1999).

Tampoco conviene obviar los avatares de re-rigidificación a que están constantemente sometidas asimismo las identidades políticas. Con ellas se desarrolló pronto también el peligro de la aparición de los vigilantes o “guardianes de la identidad”, aquellos que velan por su (nueva) fijación en unas determinadas expresiones. Con la fuerte división social del trabajo implantada en las sociedades capitalistas, pronto se originó también una elite propia de especialistas en identidad política (vanguardias) que “forzosamente”

Haremos un breve repaso por algunas de las identidades políticas (o en proceso de politización) más importantes de los dos últimos siglos, para aplicar sobre ellas algunas de estas reflexiones.

Así por ejemplo, la *identidad de clase* (obrera) ha sido piedra angular en la apertura de nuevas perspectivas de protagonismo social de la agencia humana, como *salto de conciencia* de la Humanidad, en cuanto que rebelión de la parte sometida de la misma contra su propio sometimiento y explotación. Construcción sociohistórica forjada para trascenderse a sí misma, mediante la superación de la condición social que la motivó: la de que los seres humanos se vieran reducidos a “fuerza de trabajo” (y por tanto a ser generadores de plusvalor privado). La identidad de clase nació para buscar su autodisolución en una propugnada sociedad sin clases.

Lo mismo puede decirse de la *identidad de género* respecto a la propia construcción de géneros sociales y a la división sexual del trabajo que la acompaña. Así también, de tantas otras identidades que fueron surgiendo con la mutación del propio sistema capitalista.

En efecto, la acentuada división social y global del trabajo trajo consigo la insostenibilidad de la homogeneidad de *la clase*, haciendo también cada vez más insuficiente la mera “vieja” *conciencia de clase* como identificadora de posiciones y desigualdades sociales. Los propios cambios tecnoeconómicos y sociales, y en general, el desarrollo de las fuerzas productivas que habían favorecido ya la profusión de la *ideología de la identidad* y de las *políticas de identidad* verticales, terminaron por promover también la *diferencia* como un elemento que lejos de hacerse indeseable, se convirtió más bien en reivindicable por los sujetos sociales a los que se aplicaban aquellas políticas. Fue así como, especialmente a partir de los años 60, se quisieron poner en práctica políticas de identidad “de abajo a arriba”, para ser aplicadas en la contienda social y política. Surgieron de esta forma diferentes *sujetos* con capacidad de intervenir en las dinámicas de reproducción capitalistas: de género, “gays”, “negros”, ecologistas, “inmigrantes”, etc.

Costó un tiempo el que se percatasen, sin embargo, de que las “políticas de identidad”, son más bien, ante todo, *políticas de coalición* (Mendiola, 2000): prácticas (“traductivas”) de ensamblamiento de trayectorias y subjetividades diferentes. Empresa siempre inconclusa atravesada en todo momento por relaciones de poder y de simbiosis, que responde a, y genera cambiantes configuraciones de sujetos colectivos, y que no deja espacio, por tanto, para abrigar por más tiempo el sueño de la Unidad para los mismos, pero sí la posibilidad real de su *coalición*.

En este escueto repaso, dejamos un lugar para referirnos a la politización de la *nación*, o de la identidad nacional, a partir sobre todo de las luchas de liberación (o de segunda descolonización) del siglo XX. La *nación* ha podido así llegar a reconocerse como una amalgama “multicultural” y desigualitaria, como entelequia aceptada, pero a la vez como “entelequia sujeto”, capaz de aglutinar y movilizar individuos en el diseño de proyectos anti-imperialistas, primero, anti-globalizadores después (en este segundo caso

---

tenían que dirigir a quienes supuestamente no tenían mayores posibilidades de elaborar o sistematizar esa “identidad”. La acentuación de la división social del trabajo y la reducción de la Política a un ámbito (casi espacial) el institucional, dio paso a la profesionalización de estos especialistas

sobre todo ya como proyecto irredentista). Esta expresión política de la *nación* trasciende a su versión burguesa (emparejada a la “ciudadanía”) y ha sacudido buena parte del espectro político del pasado siglo (sobreponiéndose a menudo también a supuestas esencialidades étnicas constitutivas), aunque se vea enfrentada permanentemente a pretensiones de re-esencialización (renovada figuración de un *sujeto homogéneo*).

Por su parte, las *poblaciones etnificadas*, que han constituido uno de los últimos agarres del esencialismo identitario, están mostrando en la actualidad un gran dinamismo mediante una considerable variedad de procesos de politización de su identidad. Identidades étnicas, que si bien presentan sustratos explicativos históricos previos al capitalismo, tienen que ver hoy también, ineludiblemente, con la sedimentación de determinadas formas de subsunción a las relaciones sociales de producción capitalistas, así como con la manera en que se constituyeron las relaciones de clase y de dominio cultural en la formación de los Estados-nación (Trincheró, 2000). Quizás sean ellas unas de las que se vean hoy más impelidas por el Capitalismo Monopolista Transnacional a la paradoja de trascenderse a sí mismas para que las poblaciones que las sustentan puedan seguir teniendo existencia.

Pues si es cierto que la dimensión global que adquiere la dinámica social capitalista pone al alcance de los sujetos nuevas perspectivas y dimensiones culturales e identitarias, al menos en potencia, no es menos probable, entonces, que las maneras tradicionales de producir y mantener la identidad étnica ya no valgan en este contexto de mundialización (Amodio, 1995, Sampaio-Silvia, 1994). Hoy la propia universalización capitalista deja a su disposición nuevas referencias e interpelaciones provenientes del espacio global, que permiten redimensionalizar sus formas de existencia (y de resistencia), esto es, resemantizar y reorientar identidades y narrativas.

El continente americano nos ofrece una prolífica muestra de tales redefiniciones o reconstrucciones. Desde hace más o menos años, según los casos, podemos contrastar en su suelo la maduración de *identidades pánicas* o *panistas* (panindígenas, panétnicas o incluso panlatinoamericanistas). Pero también puede hablarse de pasos más cortos (y quizás más eficaces) en torno a *identidades confederadas* que agrupan diversas elaboraciones étnicas anteriores (sin que por ello perdiera ninguna su especificidad). ¿Cómo podemos interpretar si no el proyecto de las poblaciones indígenas de Chiapas por convertirse de tzotziles, tojolabales, tzeltales, choles, zoques y mames... en ¡zapatasistas!?. En Argentina comienzan a surgir voces de gentes que se dicen "originarias", autoproclamándose miembros de pueblos que se daban por desaparecidos, como es el caso de los *onas* y de los *diaguitas*. En la frontera entre Brasil y Uruguay se reinventa una supuesta identidad gaucha. Asistimos incluso a la construcción de identidades "sin tierra" (¡qué mejor reinvención desafiante que el no-territorio para romper el bloqueo a que habían sido confinadas muchas identidades territoriales y sociales!). También en Brasil, en Venezuela, las poblaciones negras de los antiguos quilombos comienzan a agruparse e identificarse como *sujeto*, politizando sus múltiples identidades “originarias” bajo la idea-fuerza de la *negritud*. Y es que probablemente sólo aquellos agentes capaces de cuestionar su propia identidad y reinventarla a cada momento como fuerza política tengan algo que decir en este contexto mundial.

En todo el mundo, fruto de la subsunción de lo étnico, la consecuente anhelada desetnificación por parte de muchos individuos les hizo emprender vías de inserción

particulares, que han terminado por abocarles en su mayoría a la marginación y la lumpenización. Frente a ello, la autoafirmación política étnica posibilita, además de la recuperación de la autoestima y la dignidad, una estrategia colectiva para el acceso a los recursos, el reconocimiento de una serie de derechos diferenciales, así como el logro y aprovechamiento de legislaciones tanto “nacionales” como “internacionales”, e incluso de modificaciones constitucionales, favorables para la recuperación o mantenimiento de territorios y el usufructo de los mismos, como también para la posibilidad de mayor acceso a fuentes de financiación multilaterales. Todo esto se ha retroalimentado con formas organizativas que poco a poco han ido combinando luchas y alianzas étnicas con otras de clase (muy a menudo también con la incorporación de conciencia ecológica, y en mucha menor medida, de género)<sup>29</sup>. Pues si bien es cierto que las poblaciones etnificadas a lo largo de siglos o milenios no se sienten "proletarias" sin más, también lo es que si hoy necesitan movilizarse es porque su posición en el tablero de la sociedad mayoritaria pasó asimismo a ser de clase.

Todas estas identidades han ido expresando, al tiempo que son expresión de un parecido planteamiento socioideológico, que propone que conseguir una auténtica *diferenciación cultural* (en el plano *empotrado*) pasa de algún modo por la consolidación de diferentes relaciones sociales de producción, por defender o establecer otras maneras de interaccionar con el medio. Quizás es hora de que los esfuerzos antropológicos las acompañen en ese proceso de percepción de que la diferencia colectiva más importante es, más allá del discurso multiculturalista, la que se sustenta en la capacidad *real* de construcción o defensa de esas otras relaciones y *formas*, con miras a conquistar, en suma, más amplios horizontes de posibilidad (mayores posibilidades de autodeterminación).

Y es ahí justamente donde nos asalta de nuevo la paradoja, aparentemente insalvable. La inmensa riqueza cultural que la Humanidad ha venido acopiando durante milenios, y que ha sido su mayor rasgo distintivo y su mejor posibilidad de supervivencia, va menguando drásticamente ante la *monoforma* capitalista de enfrentarse con el mundo. Si bien, hemos dicho que por una parte, a) esa *monoforma* se muestra diferentemente refractada cual caleidoscopio social, a través de las múltiples elaboraciones supraestructurales históricas con las que interacciona en las diversas formaciones sociales en que se descompone el Sistema Mundial; y por otra, b) la *monoforma* sistémica planetaria abre también posibilidades a los *sujetos de identidad* de transformarse en (nuevos) *sujetos políticos* aprovechando precisamente esa dimensión global. No obstante, no podemos sustraer al debate la dificultad que entraña compaginar una nueva multidiversidad cultural, *material* o *empotrada*, mundial, con modelos sociales que mantengan a raya la desigualdad y la explotación entre sus integrantes. Quizás entonces no nos queden tantos márgenes de diversidad.

Esa paradoja no podrá ser resuelta por dictamen de la Ciencia Social, o desde la Antropología en particular, sino sólo a través del propio devenir de sujetos y sociedades. De momento una de las batallas decisivas se da en el plano identitario, entre las

---

<sup>29</sup> Aunque es verdad que en algunos casos, se prefirió apostar por una estrategia más “culturalista”, haciendo el hincapié fundamental en una supuesta “distintividad” étnica histórica, supuestamente también preservada en las sociedades estatales globalizadas del Capitalismo Monopolista Transnacional.

En cualquier caso, el factor étnico que atraviesa muchos de los “conglomerados” político-identitarios del presente, complejiza enormemente las otras dimensiones políticas de los mismos, generando plasmaciones colectivas con una alta diversidad ideológica, tanto entre sí como en su propio interior.

poderosas fuerzas que quieren esencializar o rigidificar esa dúctil “invención” que fue la identidad, y aquellas otras que pugnan por desfeticizarla, y por tanto, poder ponerla algo más al servicio de los sujetos (en cuanto “ficción” que les permite *ser y hacer* juntos), sea para el gozo en sí, o para la propia proyección macrosocial.

En esa pugna, la Antropología (la Ciencia Social en general), debe ser plenamente consciente de que, una vez acabado "el viaje" a lo desconocido (a no ser que hoy queramos viajar al fondo de la desigualdad intramundial: las relaciones socioculturales dejan de ser "inter" para convertirse en "intra" estructurales al movimiento capitalista – Ortiz, 1996-), una de sus principales tareas consiste en resignificar las *nuevas formas de ser* en la relación capitalista planetaria, como diversidad dentro de la *totalidad* englobante. De esta forma la Ciencia podrá explicarlas más allá del gusto por lo exótico (o de la exotización de la diferencia), así como contribuir a sus posibilidades de intervención y toma de conciencia, si es que opta por unirse a su pugna por resquebrajar esa “unidad”-*Totalidad* (paradójicamente ultrafragmentadora de la Humanidad).

Agotadas ya las posibilidades de inocencia para todos, en un mundo tan perceptible y desigualitariamente interpenetrado, no se nos puede pasar por alto que cada intervención "científica" es una toma de postura y una apuesta en favor o en detrimento de las desigualdades que le sustentan<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Si nos paramos a reflexionar sobre la práctica de los "*antropólogos globales*" (los "fundadores de discursividad" o generadores de "horizontes de discurso" que les trascienden a ellos mismos, estadounidenses sobre todo, como es obvio), vemos que hoy se denuevan por encontrar las vías de incidencia de la Antropología dentro del actual contexto de mundialización. Algunas propuestas que se van poniendo de moda llegan a parecer sorprendentemente *progresistas*. Así, no es difícil encontrar hoy votos por una *antropología comprometida*, que se cuide del desarrollo, de contribuir al "empoderamiento" de las sociedades o comunidades locales; una Antropología que, se propone, debe estar más atenta a los procesos que a las descripciones estáticas, y que por tanto tiene que cambiar también de manera definitiva sus métodos: debe contemplar multiniveles de análisis concatenados, ha de ser "multilocalizada", "macrocomparativa" (Marcus, 1995), "transnacional" (Appadurai, 1996; Hannerz, 1989), longitudinal, con continuos retornos y seguimiento de las realidades estudiadas (Colson y Kottak, 1989; Horowitz, 1999), y así sucesivamente.

Enfoques como el de "la gente primero" o los del "conocimiento indígena", hablan incluso de la participación de las comunidades en la propia investigación y de fortalecer los elementos de la "sociedad civil" trabajando junto a ella con miras a resolver las necesidades locales, o que se puedan compartir experiencias entre los distintos pueblos del mundo (una buena síntesis de todas estas propuestas la podemos encontrar en E. Moran, 1996. También para ver los desarrollos de lo que sería una *antropología ciudadana*, Marcus, 1999).

Es de agradecer que al menos ciertos de esos *antropólogos globales* hayan descubierto por fin el "compromiso de la ciencia", el que hace tanto tiempo que el marxismo propugnó. Sin embargo, por lo general se sigue echando en falta en estos planteamientos (y en su traducción al análisis y praxis antropológicas) un rastreamiento sistemático (y sistémico) de los procesos que han conducido a, y que hoy coinciden en mantener la situación de las realidades socioculturales que estudian (como diría Roseberry, 1994, todavía no dejamos que lo que sabemos de historia o de economía política interfiera con lo que queremos saber del presente social). E incluso a veces uno se queda perplejo cuando ve que el enfoque de esta "nueva Antropología" está más encaminado a detenerse en lo que en otro momento se podrían haber llamado "efectos" de dinámicas estructurales, antes que a incidir analítica y "comprometidamente" en esas dinámicas.

Quizás una explicación de esas "lagunas" nos las dé el hecho del compromiso y colaboración de bastantes de los *antropólogos globales* con las mismas instituciones, organismos o agencias que han contribuido directamente a la desigual situación de unas y otras sociedades y a la subordinación de la mayoría de los pueblos del planeta a esas pocas sociedades dominantes que por otra parte son las de aquellos antropólogos. Este es el caso del Banco Mundial, el FMI, AID, los diversos bancos "de desarrollo" y tantas otras entidades globales. ¿Querrá esto decir que estamos ante una nueva reutilización de la Antropología Social con miras esta vez a derivar resistencias y proyectos socioculturales y políticos hacia la

## REFERENCIAS

Adorno, Theodor. 1993. *Negative Dialectics*. Routledge.London.

Alba Rico, Santiago. 1995. *Las reglas del caos*. Anagrama. Barcelona.

Álvarez, Ignasi. "La construcción del inintegrable cultural", en J.de Lucas y F. Torres, *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos?*. Talasa. Madrid.

Amin, S. 1994. *El fracaso del desarrollo*. Iepala. Madrid.

Amodio, Emanuele. 1995. "Los indios metropolitanos. Identidad étnica, estrategias políticas y globalización entre los pueblos indígenas de América Latina", en VV.AA., *Globalización y construcción de identidades y diferencias, conflictos y transformaciones socio-políticas en América Latina*. Simposio Internacional, documento de trabajo. ALAS. Caracas.

Appadurai, Arjun. 1996. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", en M.Featherstone, *Global Culture*. Sage Publications. London.

Castells, Manuel. 1998. *La era de la información*. Vol.II. Alianza. Madrid.

Colson, Elizabeth, y Kottak, Conrad P. 1999. "Linkages Methodology for the Study of Sociocultural Transformations", en Emilio F. Morán (ed.) *Transforming Societies, Transforming Anthropology*. University of Michigan Press. Ann Arbor.

Comas, Dolors. 1998. *Antropología económica*. Ariel Antropología. Barcelona.

Friedman, Jonathan. 1999. *Consumption and identity*. Harwood Academic Publishers. Amsterdam.

---

"autoayuda", la "sustentabilidad", la "economía social" y otras propuestas destinadas a acomodar a los pobres dentro de unas estructuras que se conciben como intocables, y a responsabilizarles de su propia supervivencia, insertando de este modo la Antropología en el bien intencionado (o no tanto) mundo del *oenegeísmo* (o de descomposición social del Estado) y, en general, de la "Nueva Gobernalidad" del Capitalismo Monopolista Transnacional?.

- Friedman, Jonathan. 1997. "Global System, Globalization and the Parameters of Modernity", en M.Featherstone, S.Lash y R.Robertson, *Global Modernities*. Sage Publications. London.
- Friedman, Jonathan. 1996a. "Being in the World: Globalization and Localization", en M.Featherstone, *Global Culture*. Sage Publications. London.
- Friedman, Jonathan. 1996b. *Cultural Identity and Global Process*. Sage Publications. London.
- García, Maritza y Baeza, Cristina. 1996. *Modelo teórico para la identidad cultural*. Centro Juan Marinello. La Habana.
- Gatti, Gabriel 1999. "Habitando (astutamente) en las Ruinas del Mapa: el Aleph, la nación, los cronopios y las modalidades débiles de la identidad colectiva", en *Política y Sociedad*, n°30, pp.39-52. Madrid.
- Gellner, Ernest. 1989. *Cultura, identidad y política*. Gedisa. Barcelona.
- Godelier, Maurice. 1990. *Lo ideal y lo material*. Taurus. Madrid.
- Grüner, Eduardo. 1998. "Introducción: el retorno de la teoría crítica de la cultura", en F.Jameson y S.Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós. Buenos Aires.
- Hannerz, Ulf. 1989. "Towards a Macroanthropology", en *Ethnos*, n°54, pp.200-216.
- Holloway, John. 2002. *Change the World Without Taking Power*. Pluto Press. Sterling.
- Horowitz, Michael. 1999. "Thoughts on Development Anthropology After Twenty Years", en *Transforming Societies, Transforming Anthropology*. University of Michigan Press. Ann Arbor.
- Jordan, Glenn, y Weedon, Chris. 1995. *Cultural Politics*. Blackwell. Oxford.
- Knutsson, Karl-Eric. 1997. "Campo social y constelaciones culturales", en L.Arizpe (ed.). *Dimensiones culturales del cambio global*. CRIM-UNAM. Cuernavaca.
- Marcus, George. 1999. *Critical Anthropology Now*. School of American Research Press. Santa Fe.
- Marcus, George. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of a Multi-Sited Ethnography", en *Annual Review of Anthropology*, n°24, pp.95-117.
- Mendiola, Ignacio. 2000. *Movimientos sociales y trayectos sociológicos*. Serie Tesis Doctorales. Universidad del País Vasco. Bilbao.
- Moran, Emilio F. (ed.). 1996. *Transforming Societies, Transforming Anthropology*. University of Michigan Press. Ann Arbor.

- Morin, Edgar. 1995. *Sociología*. Tecnos. Madrid.
- Ortner, Sherry. 1998. "Identities: The Hidden Life of Class", en *Journal of Anthropological Research*, vol.54, n°1, pp.1-17.
- Ortiz, Renato. 1996. *Otro Territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires.
- Piqueras, Andrés 1997. "Expresiones político-territoriales de las identidades colectivas étnicas, regionales y nacionales desde la perspectiva de la Península Ibérica", en VV.AA. *Sociología y Sociedad en el contexto de la reestructuración internacional* Universidad de La Habana. La Habana.
- Piqueras, Andrés. 1996a. *La identidad valenciana. La difícil construcción de una identidad colectiva*. Fundación ONCE editorial- Alfons El Magnànim. Madrid.
- Piqueras, Andrés. 1996b. "La argumentación circular de la identidad y la racificación del elemento étnico-nacional", en *Acta Sociológica*, n°18. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (UNAM). México D.F.
- Ramos, Laura. *El discurso del multiculturalismo y el capitalismo monopolista transnacional*. Tesis Doctoral en curso.
- Roseberry, William. 1994. *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History and Political Economy*. Rutgers University Press. New Brunswick & London.
- Sampaio-Silva, Orlando. 1994. "Diversidade socio-cultural: particularizaçao em um contexto de complementaridade na identidade colectiva: considerações metodológicas e ético-sociais", en D. Mato (coord.) *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*. Unesco. Nueva Sociedad. Caracas.
- Trincherro, Hugo. 2000. *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las forneras de la nación*. Eudeba. Buenos Aires.
- Wallerstein, Immanuelle. 1996. "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System", en M.Featherstone, *Global Culture*. Sage Publications. London.
- Willis, Paul. 1999. "Notas sobre cultura común. Hacia una política cultural para la estética terrena", en *Arxius de Sociología*, n°3, pp-15-32. Universitat de València. Sueca.
- Wolf, Eric R. 1997. "Perspectivas globales de la antropología: problemas y prospectivas", en L.Arizpe (ed.). *Dimensiones culturales del cambio global*. CRIM-UNAM. Cuernavaca.
- Zermeño, Sergio. 1996. *La sociedad derrotada*. Siglo XXI. México D.F.



**Andrés Piqueras Infante**

Profesor de Antropología Social  
y Sociología

Universidad de Castellón  
(España)