

Cultura, identidad y memoria

Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas

Gilberto Giménez*

RESUMEN

En su primera parte, el presente artículo expone una propuesta teórica sobre la articulación entre cultura, identidad y memoria. La cultura, entendida como “pauta de significados”, sería la proveedora de los “materiales de construcción” de las identidades sociales, en tanto que la memoria sería el principal nutriente de las mismas. Se destaca, por un lado, la obligada distinción entre identidades individuales y colectivas, y, por otro, entre memoria individual y colectiva, para evitar la indebida “psicologización” de los colectivos y de los grupos.

En la segunda parte se explora, en función de las categorías teóricas y analíticas previamente establecidas, la condición de la cultura, de las identidades sociales y de la memoria en las franjas fronterizas. Se describe esta condición, no en términos de una supuesta “hibridación cultural”, sino de la copresencia e interacción entre actores sociales portadores de culturas de diferente origen; no en términos de “desterritorialización”, sino de “multiterritorialidad”. Se concluye afirmando que las franjas fronterizas, lejos de ser el lugar de la desmemoria y del olvido, es el lugar de la reactivación permanente de las memorias fuertes y de la lucha contra el olvido de los orígenes.

Palabras clave: 1. Cultura, 2. identidad, 3. memoria, 4. hibridación, 5. multiterritorialidad.

ABSTRACT

In its first part, this article presents a theoretical proposal about the articulation between culture, identity and memory. Culture, understood as “model of significations”, would be the provider of the “construction materials” of social identities, while memory would be the principal nutrient of the same. On the one hand, we highlight the obligatory distinction between individual and collective identities, and on the other, between individual and collective memory, to avoid the undue “psychologising” of collectives and groups.

The second part explores, according to the theoretical and analytical categories previously mentioned, the conditions of culture, social identities and memory in the border regions. This condition is described, not in terms of a supposed “cultural hybridization”, but instead of a co presence and interaction between social actors carrying cultures of distinct origin; not in terms of “deterritorialization”, but instead of “multiterritoriality”. It concludes by affirming that border regions, far from being the place of forgetfulness and oblivion, is more properly the place for the permanent reactivation of strong memories and the fight against the oblivion of origins.

Keywords: 1. Culture, 2. identity, 3. memory, 4. hybridization, 5. multiterritoriality.

*Profesor-Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Dirección electrónica: gilberto@servidor.unam.mx.

Fecha de recepción: 16 de junio de 2008.

Fecha de aceptación: 15 de agosto de 2008.

El propósito de este artículo es mostrar la estrecha relación entre los conceptos de cultura, identidad y memoria, así como la fecundidad heurística de estas categorías para el análisis de los procesos culturales e identitarios en las áreas fronterizas.

Es por eso que el trabajo se dividirá en dos partes. En la primera, de carácter más teórico, intentaré fundamentar la tesis de que la identidad tiene su fuente en la cultura, y que la memoria —componente fundamental de la cultura en cuanto representación socialmente compartida de un pasado— constituye, a su vez, el principal nutriente de la identidad. En la segunda parte, y a modo de epílogo o corolario, avanzaré algunas proposiciones de carácter empírico que pueden ilustrar la pertinencia de estos tres conceptos centrales de la sociología de la cultura para el estudio de las dinámicas culturales en las fronteras, resultantes de la interacción entre culturas desiguales en términos de poder y estatus.

LA CULTURA: UNA “TELARAÑA DE SIGNIFICADOS”

Comenzaré por el concepto de cultura. Resulta imposible desarrollar aquí el largo proceso de formación histórica de este concepto, proceso que se inicia en 1871 con la aparición del libro *Primitive Culture* de Edward B. Tylor. Me limitaré a señalar la última etapa de este proceso, la que a partir de la década de 1970 define la cultura en términos simbólicos como *telaraña de significados*, como *estructuras de significación socialmente establecidas*.

Esta concepción surge a partir del influyente libro de Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (1973), que da inicio a lo que suele llamarse “fase simbólica” en la formulación del concepto de cultura. La cultura ya no se presenta ahora como “pautas de comportamiento”, como en la década de 1950, sino como “pautas de significados”. En esta perspectiva podemos definirla como “la organización social de significados, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”.

Esta definición, inspirada en Clifford Geertz y John B. Thompson (1998) —comunicólogo inglés que ha prologado críticamente al primero—, ya contiene una distinción estratégica en el ámbito de la cultura que no suele tomarse en cuenta lo suficiente: la distinción entre “formas objetivadas” y “formas interiorizadas” de la cultura, dialécticamente relacionadas entre sí. En efecto, por una parte, los significados culturales se objetivan en forma de artefactos o comportamientos ob-

servables, llamados “formas culturales” por John B. Thompson (1998:202ss); por ejemplo, obras de arte, ritos, danzas; y por otra, se interiorizan en forma de *habitus*, de esquemas cognitivos o de representaciones sociales. En el primer caso tenemos lo que Bourdieu (1985:86ss) llamaba “simbolismo objetivado” y otros “cultura pública”, mientras que en el último caso tenemos las “formas interiorizadas” o “incorporadas” de la cultura.

Por supuesto que hay una relación dialéctica e indisociable entre ambas formas de la cultura. Por una parte, las formas interiorizadas provienen de experiencias comunes y compartidas, mediadas por las formas objetivadas de la cultura; y por otra, no se podrían interpretar ni leer las formas culturales exteriorizadas sin los esquemas cognitivos o *habitus* que nos habilitan para ello. Esta distinción es una tesis clásica de Bourdieu (1985:86-93) que desempeña un papel estratégico en los estudios culturales, ya que permite tener una visión integral de la cultura en la medida en que incluye también su interiorización por los actores sociales. Más aún, permite considerar la cultura preferentemente desde el punto de vista de los actores sociales que la interiorizan, la “incorporan” y la convierten en sustancia propia. Desde esta perspectiva podemos decir que no existe cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura.¹

Cabe todavía una precisión adicional: no todos los significados pueden llamarse culturales, sino sólo los significados más o menos *ampliamente compartidos* por los individuos y *relativamente duraderos* dentro de un grupo o de una sociedad (Strauss y Quin, 2001:85ss). Hay significados “idiosincrásicos” que sólo interesan a los individuos aisladamente considerados, pero no a su grupo o a su comunidad.² Pero, además, no suelen considerarse como culturales los significados que tienen una vida efímera y pasajera, como ciertas modas intelectuales de breve duración. Para que puedan ser llamados “culturales”, los significados deben exhibir una relativa

¹Estas consideraciones revisten importancia para evaluar críticamente determinadas tesis “posmodernas”, como la de la “hibridación cultural”, que sólo toma en cuenta la génesis o el origen de los componentes de las “formas culturales” (p. ej. en la música, en la arquitectura y en la literatura), sin preocuparse por los sujetos que las producen, las consumen y se las apropian reconfigurándolas o confiriéndoles un nuevo sentido. Con otras palabras, no se puede interiorizar lo híbrido en cuanto híbrido, ni mantener por mucho tiempo lo que los psicólogos llaman “disonancias cognitivas”, salvo en situaciones psíquicamente patológicas.

²Así, por ejemplo, puedo asociar una melodía musical a un momento significativo de mi vida, como a ciertos amores de juventud o a ciertas experiencias traumatizantes de mi pasado. Pero entonces esa melodía sólo tiene significado para mí, con exclusión de todos los demás. Es mi “secreto”. No es un significado compartido y, por ende, no es un significado cultural.

estabilidad tanto en los individuos como en los grupos.³ A esto hay que añadir otra característica: muchos de estos significados compartidos revisten además una gran fuerza motivacional y emotiva (como suele ocurrir en el campo religioso, por ejemplo). Además, con frecuencia tienden a desbordar un contexto particular para difundirse a contextos más amplios. A esto se le llama “tematicidad” de la cultura, por analogía con los temas musicales recurrentes en diferentes piezas o con los “motivos” de los cuentos populares que se repiten como un tema invariable en muchas narraciones. Así, por ejemplo, el símbolo de la maternidad, que se asocia espontáneamente con la idea de protección, calor y amparo, es un símbolo casi universal que desborda los contextos particulares. Recordemos la metáfora de la “tierra madre” que en los países andinos se traduce como la “Pacha Mama”.

En resumen: la cultura nunca debe entenderse como un repertorio homogéneo, estático e inmodificable de significados. Por el contrario, puede tener a la vez “zonas de estabilidad y persistencia” y “zonas de movilidad” y cambio. Algunos de sus sectores pueden estar sometidos a fuerzas centrípetas que le confieran mayor solidez, vigor y vitalidad, mientras que otros sectores obedecen a tendencias centrífugas que los tornan, por ejemplo, más cambiantes y poco estables en las personas, inmotivados, contextualmente limitados y muy poco compartidos por la gente dentro de una sociedad.⁴

³Evidentemente, esta “relativa estabilidad” depende de la apreciación social (y de indicadores cualitativos aceptados por los científicos sociales), y no es medible en términos cuantitativos como otros muchos conceptos pertenecientes a la sociología de la cultura o a la psicología social. Por ejemplo, ¿cómo medir cuantitativamente el grado de asimilación de un emigrado a la cultura de la sociedad de destino? Pero, para hablar con mayor precisión, la “relativa estabilidad” se refiere sobre todo al “núcleo duro” de la cultura interiorizada. En efecto, el repertorio cultural interiorizado por los actores sociales se compone de un “núcleo duro” más persistente y mayormente valorado por los sujetos por considerarlo asociado a su identidad profunda, y de una “periferia móvil”, que es la zona donde pueden producirse rápidos cambios culturales sin consecuencias para la integridad de la propia identidad. Esta distinción entre “zonas de persistencia” y “zonas de movilidad” de los sistemas culturales interiorizados ha sido avalada por psicólogos sociales de un sector de la escuela europea de psicología social (Abric, 1994:43). En cuanto a la “relativa estabilidad” de la cultura, véase Strauss y Quin (2001:89ss).

⁴Las consideraciones precedentes pueden parecer un tanto abstractas, pero basta un breve ejercicio de reflexión y autoanálisis para percatarnos de su carácter concreto y vivencial. En efecto, si miramos con un poco de detenimiento a nuestro alrededor, nos damos cuenta de que estamos sumergidos en un mar de significados, imágenes y símbolos. Todo tiene un significado, a veces ampliamente compartido, en torno nuestro: nuestro país, nuestra familia, nuestra casa, nuestro jardín, nuestro automóvil y nuestro perro; nuestro lugar de estudio o de trabajo, nuestra música preferida, nuestras novias/os, nuestros amigos y nuestros entretenimientos; los espacios públicos de nuestra ciudad, nuestra iglesia, nuestras creencias religiosas, nuestro partido y nuestras ideologías políticas. Y cuando salimos de vacaciones, cuando caminamos por las calles de la ciudad o cuando viajamos en el transporte público, es como si estuviéramos nadando en un río de significados, imágenes y símbolos. Todo esto, y no otra cosa, es la cultura o, más precisamente, nuestro “entorno cultural”.

De lo dicho anteriormente, se desprende que la cultura es ubicua: se encuentra en todas partes. Es como una sustancia inasible que se resiste a ser confinada en un sector delimitado de la vida social, porque es una dimensión de *toda* la vida social. Como dice el sociólogo suizo Michel Bassand (1981:9), “ella penetra todos los aspectos de la sociedad, de la economía a la política, de la alimentación a la sexualidad, de las artes a la tecnología, de la salud a la religión”. Debido a esta *transversalidad* de la cultura, para estudiarla y analizarla es necesario segmentarla de algún modo, sea como un “texto” cultural bien delimitado (una fiesta, un partido de fútbol), sea por sectores (pintura, escultura, arquitectura, teatro, danza, religión, música, cine, entretenimientos, fotografía, etcétera), sea según el proceso de comunicación que opera en cada uno de estos sectores (creación, difusión, consumo), o por clases sociales (cultura dominante, culturas medias, culturas populares).

LA IDENTIDAD SE PREDICA DE LOS ACTORES SOCIALES

Abordaré ahora el tópico de la identidad. En una primera aproximación, la identidad está relacionada con la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quiénes son los otros, es decir, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás. Implica, por tanto, hacer comparaciones entre las gentes para encontrar semejanzas y diferencias entre ella. Cuando creemos encontrar semejanzas entre las personas, inferimos que comparten una misma identidad que las distinguen de otras personas que no nos parecen similares.

Pero aquí se presenta la pregunta crucial: ¿qué es lo que distingue a las personas y a los grupos de otras personas y otros grupos? La respuesta sólo puede ser: la cultura. En efecto, lo que nos distingue es la cultura que compartimos con los demás a través de nuestras pertenencias sociales, y el conjunto de rasgos culturales particularizantes que nos definen como individuos únicos, singulares e irrepetibles. En otras palabras, los materiales con los cuales construimos nuestra identidad para distinguirnos de los demás son siempre materiales culturales. “Para desarrollar sus identidades –dice el sociólogo británico Stephen Frosh (1999)– la gente echa mano de recursos culturales disponibles en sus redes sociales inmediatas y en la sociedad como un todo”. De este modo queda claro en qué sentido la cultura es la fuente de la identidad.

Pero doy un paso más: la identidad de la que hablo no es cualquier identidad, sino la identidad sentida, vivida y exteriormente reconocida de los actores sociales que interactúan entre sí en los más diversos campos. Y sabemos, desde Robert

Merton (1965), que sólo pueden ser actores sociales, en sentido riguroso, los individuos, los grupos y los que él llama “colectividades” (y Benedict Anderson “comunidades imaginadas”), como las iglesias universales y la nación. La capacidad de actuar y de movilizarse (o ser movilizad) es uno de los indicadores de que nos encontramos ante un verdadero actor social. Una nación, por ejemplo, puede ser movilizad) en función de un proyecto nacional o de autodefensa en caso de guerra.

Para avanzar en esta reflexión, es necesario introducir una distinción fundamental entre *identidades individuales* e *identidades colectivas*, aunque se deba reconocer al mismo tiempo que no se trata de una dicotomía rígida, ya que –como pronto se verá– las identidades colectivas son también componentes de las individuales a través de los vínculos de pertenencia a diferentes grupos.

La importancia de esta distinción radica en lo siguiente: *la identidad se aplica en sentido propio a los sujetos individuales dotados de conciencia y psicología propias, pero sólo por analogía a las identidades colectivas*, como son las que atribuimos a los grupos y a las colectividades que por definición carecen de conciencia y psicología propias. Esta observación resulta particularmente relevante en México, donde existe una tradición de lo que llamo “sociología literaria”, que desde Samuel Ramos hasta Octavio Paz se esforzaba por descubrir los rasgos psicológicos generadores que supuestamente definían la identidad del mexicano: el “complejo de inferioridad”, la “soledad” o incluso, según algunos antropólogos contemporáneos, la “melancolía”. Más aún, en los informes de una reciente encuesta nacional realizada en México se llega a psicologizar subrepticamente a la “juventud mexicana”, que es una categoría estadística (en el sentido de Merton), pero no un actor social.

IDENTIDADES INDIVIDUALES

En todos los casos el concepto de identidad implica siempre por lo menos los siguientes elementos: 1) la permanencia en el tiempo de un sujeto de acción; 2) concebido como una *unidad* con límites; 3) que lo distinguen de todos los demás sujetos, y 4) aunque también se requiere el reconocimiento de estos últimos.

Ahora bien, si asumimos el punto de vista de los sujetos individuales, la identidad puede definirse como “un proceso subjetivo (y frecuentemente autoreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo”.

Pero debe añadirse de inmediato una precisión capital: la autoidentificación del sujeto del modo susodicho requiere ser *reconocida* por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente. En términos interaccionistas, se diría que nuestra identidad es una “identidad de espejo” (*looking glass self*) (Cooley, 1922), es decir, que ella resulta de cómo nos vemos y cómo nos ven los demás. Este proceso no es estático sino dinámico y cambiante. El fenómeno del reconocimiento (la *Anerkennung* de Hegel) es la operación fundamental en la constitución de las identidades. En buena parte —dice el politólogo italiano Pizzorno— nuestra identidad es definida por otros, en particular por aquellos que se arrojan el poder de otorgar reconocimientos “legítimos” desde una posición dominante. “En los años treinta lo importante era cómo las instituciones alemanas definían a los judíos, y no cómo éstos se definían a sí mismos” (Pizzorno, 2000:205ss).

Desarrollaré brevemente las implicaciones de esta definición. Si se acepta que la identidad de un sujeto se caracteriza ante todo por la voluntad de distinción, demarcación y autonomía respecto de otros sujetos, se plantea naturalmente la cuestión de cuáles son los atributos diacríticos a los que dicho sujeto apela para fundamentar esa voluntad. Diré que se trata de una doble serie de atributos distintivos:

- 1) atributos de *pertenencia social* que implican la identificación del individuo con diferentes categorías, grupos y colectivos sociales;
- 2) atributos *particularizantes* que determinan la unicidad idiosincrásica del sujeto en cuestión.

Por tanto, la identidad contiene elementos de lo “socialmente compartido”, resultante de la pertenencia a grupos y otros colectivos, y de lo “individualmente único”. Los primeros destacan las similitudes, en tanto que los últimos enfatizan la diferencia, pero ambos se relacionan estrechamente para constituir la identidad única, aunque multidimensional, del sujeto individual.

Por lo que respecta a la primera serie de atributos, la identidad de un individuo se define principalmente por el *conjunto de sus pertenencias sociales*. G. Simmel ilustra este aserto del siguiente modo:

El hombre moderno pertenece en primera instancia a la familia de sus progenitores; luego, a la fundada por él mismo, y por tanto, también a la de su mujer; por último, a su profesión, que ya de por sí lo inserta frecuentemente en numerosos círculos de intereses [...] Además, tiene conciencia de ser ciudadano de un Estado y de pertenecer a

un determinado estrato social. Por otra parte, puede ser oficial de reserva, pertenecer a un par de asociaciones y poseer relaciones sociales conectadas, a su vez, con los más variados círculos sociales... (citado por Pollini, 1987:32).

¿Pero cuáles son, concretamente, esas categorías o grupos de pertenencia? Según los sociólogos, los más importantes –aunque no los únicos– serían la clase social, la etnicidad, las colectividades territorializadas (localidad, región, nación), los grupos de edad y el género. Tales serían las principales fuentes que alimentan la identidad personal. Los sociólogos añaden que, según los diferentes contextos, algunas de estas pertenencias pueden tener mayor relieve y visibilidad que otras. Así, por ejemplo, para un indígena mexicano su pertenencia étnica –frecuentemente delatada por el color de su piel– es más importante que su estatuto de clase, aunque objetivamente también forme parte de las clases subalternas.

Para Harried Bradley (1997) algunas pertenencias sociales pueden estar “dormidas” (“identidades potenciales”); otras estar activas (“identidades activas”), y otras, finalmente, pueden estar politizadas en el sentido de que se las destaca de manera exagerada, como si fuera la única identidad importante, para que pueda servir de base a la organización de una acción colectiva (“identidades politizadas”). Así, por ejemplo, a partir de 1994 el movimiento neozapatista de Chiapas logra politizar la identidad étnica en México, del mismo modo que el movimiento lésbico-gay lo hace respecto a las preferencias sexuales desde las décadas de 1970 y 1980.

Cabe añadir todavía que, según los clásicos, la pertenencia social implica compartir, aunque sea parcialmente, los *modelos culturales* (de tipo simbólico expresivo) de los grupos o colectivos en cuestión. No se pertenece a la iglesia Católica, ni se es reconocido como miembro de la misma, si no se comparte en mayor o menor grado sus dogmas, su credo y sus prácticas rituales.

Revisaré ahora rápidamente la segunda serie de atributos: los que he llamado “atributos particularizantes”, que también son culturales. Éstos son múltiples, variados y también cambiantes, según los diferentes contextos, por lo que la enumeración que sigue debe considerarse abierta, y no definitiva ni estable.

Las personas también se identifican y se distinguen de los demás, entre otras cosas: 1) por atributos que podrían llamarse “caracteriológicos”; 2) por su “estilo de vida” reflejado principalmente en sus hábitos de consumo; 3) por su red personal de “relaciones íntimas” (*alter ego*); 4) por el conjunto de “objetos entrañables” que poseen, y 5) por su biografía personal incanjeable.

Los atributos “caracteriológicos” son un conjunto de características, como “disposiciones, *habitus*, tendencias, actitudes y capacidades, a los que se añade lo relativo a la imagen del propio cuerpo” (Lipiansky, 1992:122). Algunos de estos atributos tienen un significado preferentemente individual (p. ej. inteligente, perseverante, imaginativo), mientras que otros tienen un significado relacional (p. ej. tolerante, amable, comunicativo, sentimental).

Los *estilos de vida* se relacionan con las preferencias personales en materia de consumo. El presupuesto subyacente es el de que la enorme variedad y multiplicidad de productos promovidos por la publicidad y el *marketing* permiten a los individuos elegir dentro de una amplia oferta de estilos de vida. Se puede elegir un “estilo ecológico” de vida, que se reflejará en el consumo de alimentos (p. ej. no consumir productos con componentes transgénicos) y en el comportamiento frente a la naturaleza (por ejemplo, valorización del ruralismo, defensa de la biodiversidad, lucha contra la contaminación ambiental). La tesis que sostengo es la de que los estilos de vida constituyen sistemas de signos que dicen algo acerca de la identidad de las personas. Son “indicios de identidad”.

Una contribución del sociólogo francés Edgar Morin (2001:69) destaca la importancia de la *red personal de relaciones íntimas* (parientes cercanos, amigos, camaradas de generación, novias y novios, etcétera) como operador de diferenciación. En efecto, cada quien tiende a formar en derredor un círculo reducido de personas entrañables, cada una de las cuales funciona como *alter ego* (otro yo), es decir, como extensión y “doble” de uno mismo, y cuya desaparición (por alejamiento o muerte) se sentiría como una herida, como una mutilación, como una incompletud dolorosa. La ausencia de este círculo íntimo generaría en las personas el sentimiento de una soledad insoportable.

No deja de tener cierta analogía con el punto anterior otro rasgo diferenciador propuesto por el sociólogo chileno Jorge Larraín (2000:25): *el apego afectivo a cierto conjunto de objetos materiales* que forma parte de nuestras posesiones: nuestro propio cuerpo, nuestra casa, un automóvil, un perro, un repertorio musical, un álbum de fotos, unos poemas, un retrato, un paisaje. Larraín cita a este respecto un pasaje sugerente de William James:

Está claro que entre lo que un hombre llama *mí* y lo que simplemente llama *mío* la línea divisoria es difícil de trazar [...] En el sentido más amplio posible [...] el sí mismo de un hombre es la suma total de todo lo que él puede llamar suyo, no sólo su cuerpo y sus poderes psíquicos, sino sus ropas y su casa, su mujer y sus niños, sus ancestros y amigos, su reputación y sus trabajos, su tierra y sus caballos, su yate y su cuenta bancaria (citado por Larraín, 2001:26).

En una dimensión más profunda, lo que más nos particulariza y distingue es nuestra propia *biografía incanjeable*, relatada en forma de “historia de vida”. Es lo que Pizzorno (1989:318) denomina *identidad biográfica* y Lipiansky (1992:121) *identidad íntima*. Esta dimensión de la identidad también requiere como marco el intercambio interpersonal. En efecto, en ciertos casos éste progresa poco a poco a partir de ámbitos superficiales hacia capas más profundas de la personalidad de los actores individuales, hasta alcanzar las llamadas “relaciones íntimas”, de las que las “relaciones amorosas” constituyen un caso particular (Brehm, 1984:169). Es precisamente en este nivel de intimidad donde suele producirse la llamada “auto-revelación” recíproca (entre conocidos, camaradas, amigos o amantes), por la que al requerimiento de un conocimiento más profundo (“dime quién eres: no conozco tu pasado”) se responde con una narrativa autobiográfica de tono confidencial (*self-narration*).

¿Y LAS IDENTIDADES COLECTIVAS?

He afirmado que se puede hablar de “identidades colectivas” sólo por analogía con las identidades individuales. Esto significa que ambas formas de identidad son a la vez diferentes y semejantes entre sí. Y en verdad son muy diferentes, en primer lugar porque los grupos y otras categorías colectivas carecen de autoconciencia, de “carácter”, de voluntad o de psicología propia, por lo que debe evitarse su “personalización” abusiva, es decir, la tendencia a atribuirles rasgos (principalmente psicológicos) que sólo corresponden al sujeto individual. En segundo lugar porque, contrariamente a la concreción corporal de las identidades individuales, las colectivas no constituyen entidades discretas, homogéneas y nítidamente delimitadas, razón por la cual se debe evitar reificarlas, naturalizarlas o sustancializarlas indebidamente. Finalmente, porque las identidades colectivas no constituyen un *dato*, un componente “natural” del mundo social, sino un “acontecimiento” contingente y a veces precario producido mediante un complicado proceso social (p. ej. macropolíticas o micropolíticas de grupalización) que el analista debe dilucidar (Brubaker, 2002:168). En efecto, los grupos se hacen y se deshacen, están más o menos institucionalizados u organizados, pasan por fases de extraordinaria cohesión y solidaridad colectiva, pero también por fases de declinación y decadencia que preanuncian su disolución.

Pero la analogía significa que existen también semejanzas entre ambas formas de identidad. Al igual que las identidades individuales, las colectivas tienen

“la capacidad de diferenciarse de su entorno, de definir sus propios límites, de situarse en el interior de un campo y de mantener en el tiempo el sentido de tal diferencia y delimitación, es decir, de tener una ‘duración’ temporal” (Sciolla, 1983:14), todo ello no por sí mismas –ya que no son organismos ni “individuos colectivos”–, sino a través de los sujetos que la representan o administran invocando una real o supuesta delegación o representación (Bourdieu, 1984:49). “La reflexión contemporánea sobre la identidad –dice el sociólogo italiano Alberto Melucci– nos incita cada vez más a considerarla no como una “cosa”, como la unidad monolítica de un sujeto, sino como un sistema de relaciones y de representaciones” (1982:68). En lo que sigue me apoyaré precisamente en una obra reciente de este autor, *Challenging codes* (2001), que además de representar su testamento intelectual, constituye en mi opinión la contribución más significativa a la teoría de las identidades colectivas.

Para Melucci la identidad colectiva implica, en primer término, una definición común y compartida de las orientaciones de la acción del grupo en cuestión, es decir, los fines, los medios y el campo de la acción.⁵ Por eso, lo primero que hace cualquier partido político al presentarse en la escena pública es definir un proyecto propio –expresado en una ideología, en una doctrina o en un programa.

En segundo lugar, implica vivir esa definición compartida no simplemente como una cuestión cognitiva, sino como valor o, mejor, como “modelo cultural” susceptible de adhesión colectiva, para lo cual se le incorpora a un conjunto determinado de rituales, prácticas y artefactos culturales.

Implica, por último, construirse una historia y una memoria que confieran cierta estabilidad a la autodefinición identitaria; en efecto, la memoria colectiva es para las identidades colectivas lo que la memoria biográfica para las identidades individuales.

Pensemos, por ejemplo, en los movimientos ecologistas que condensan su objetivo último en la consigna “salvar la vida en el planeta”, y lo viven como un nuevo humanismo que alarga el espacio temporal de la responsabilidad humana poniendo en claro que la suerte de los seres humanos está ligada a la de las formas vivas no humanas, como las animales y las vegetales. Al mismo tiempo, estabilizan su organización asignándose una historia de luchas y una tradición, que a veces remiten a un fundador idealizado (como el caso del oceanógrafo francés Jacques Cousteau para Greenpeace).

⁵Este nivel cognitivo no implica necesariamente, según Melucci, un marco unificado y coherente. Las definiciones pueden ser diferentes y hasta contradictorias.

En conclusión, según Melucci, la identidad colectiva define la capacidad de un grupo o de un colectivo para la acción autónoma, así como su diferenciación de otros grupos y colectivos. Pero también aquí la autoidentificación debe lograr el reconocimiento social si quiere servir de base a la identidad. La capacidad del actor para distinguirse de los otros debe ser reconocida por esos “otros”. Resulta imposible hablar de identidad colectiva sin referirse a su dimensión relacional. Vista de este modo, la identidad colectiva comporta una tensión irresuelta e irresoluble entre la definición que un movimiento ofrece de sí mismo y el reconocimiento otorgado al mismo por el resto de la sociedad. El conflicto sería el ejemplo extremo de esta discrepancia y de las tensiones que genera. En los conflictos sociales la reciprocidad resulta imposible y comienza la lucha por la apropiación de recursos escasos.

Antes de pasar al siguiente párrafo, se necesita añadir una precisión capital en lo referente a la teoría de la identidad. Acabo de ilustrar ampliamente la relación simbiótica entre cultura e identidad. Pero ahora plantearé una tesis que parece contradecirla: a pesar de todo lo dicho, la identidad de los actores sociales no se define por el conjunto de rasgos culturales que en un momento determinado la delimita y distingue de otros actores.

Se trata de una tesis clásica de Fredrik Barth en su obra *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976), que él refiere sólo a las identidades étnicas, pero en opinión de muchos también puede generalizarse a todas las formas de identidad.

El fundamento empírico de esta tesis radica en la siguiente observación: cuando se asume una perspectiva histórica o diacrónica, se comprueba que los grupos étnicos pueden –y suelen– modificar los rasgos fundamentales de su cultura manteniendo al mismo tiempo sus fronteras, es decir, sin perder su identidad. Por ejemplo, un grupo étnico puede adoptar rasgos culturales de otros grupos, como la lengua y la religión, y continuar percibiéndose (y siendo percibido) como distinto de los mismos. Por tanto, la conservación de las fronteras entre los grupos étnicos no depende de la permanencia de sus culturas.

Los ejemplos abundan. Según algunos historiadores (Smith, 1988), la identidad de los persas no desapareció con la caída del imperio sasánida. Por el contrario, la conversión al islamismo chiíta más bien ha revitalizado la identidad persa confiriéndole una nueva dimensión moral y la ha renovado a través de la islamiación de la cultura y de los mitos y leyendas sasánidas. Y los antropólogos (Linnekin, 1983) muestran cómo la conversión masiva de los indios narragansett en la época del *Great Awakening* del siglo XVIII no ha debilitado, sino, por el contrario, ha reforzado la frontera que los separaba de otros grupos americanos, contribuyendo

a redefinir sobre nuevas bases la identidad del grupo. Por último, se ha observado que en el caso de la conversión de los negros al islamismo en Estados Unidos, el cambio de religión ha sido precisamente un medio para reforzar la solidaridad interna del grupo y la diferenciación externa respecto a otros grupos. Pero no hace falta ir muy lejos para encontrar este mismo fenómeno: en el área mesoamericana la conversión masiva al catolicismo no sólo no ha borrado las fronteras de los grupos étnicos, sino, por el contrario, muchos rasgos del catolicismo popular de la Contrarreforma (como el sistema de cargos), introducidos por la colonización española, se convirtieron en marcadores culturales privilegiados de las fronteras étnicas.

Estos ejemplos demuestran que la fuerza de una frontera étnica puede permanecer constante a través del tiempo a pesar y, a veces, por medio de los cambios culturales internos o de los cambios concernientes a la naturaleza exacta de la frontera misma. De aquí Barth infiere que son las fronteras mismas y la capacidad de mantenerlas en la interacción con otros grupos lo que define la identidad, y no los rasgos culturales seleccionados para marcar, en un momento dado, dichas fronteras. Esto no significa que las identidades estén vacías de contenido cultural. En cualquier tiempo y lugar las fronteras identitarias se definen siempre a través de marcadores culturales. Pero estos marcadores pueden variar en el tiempo y nunca son la expresión simple de una cultura preexistente supuestamente heredada en forma intacta de los ancestros.

Este enfoque teórico de Barth ha provocado la renovación de la problemática étnica y de los métodos de investigación pertinentes en este campo. Por ejemplo, si asume una amplia perspectiva histórica —y no solamente sincrónica—, el investigador no debe preguntarse cuáles son los rasgos culturales constitutivos de una identidad étnica, sino cómo los grupos étnicos han logrado mantener sus fronteras (las que los distinguen de los otros) a través de los cambios sociales, políticos y culturales que jalaron su historia.

Como señalé antes, esta contribución de Barth no sólo es válida para pensar las identidades étnicas, sino cualquier tipo de identidad. Las culturas están cambiando continuamente por innovación, por extravención, por transferencia de significados, por fabricación de autenticidad o por “modernización”, pero esto no significa automáticamente que sus portadores también cambien de identidad. En efecto, como dicen De Vos y Romanuci (1982:xiii), pueden variar los “emblemas de contraste” de un grupo sin que se altere su identidad.

Lo interesante es que esta manera de plantear las cosas entraña consecuencias importantes para la promoción y la política cultural. Por ejemplo, no hay razón

para empeñarse solamente en mantener incólume, muchas veces con mentalidad de anticuarios, el “patrimonio cultural” de un grupo o las tradiciones populares contra la voluntad del propio grupo, so pretexto de proteger identidades amenazadas. Como se acaba de ver, éstas no dependen del repertorio cultural vigente en un momento determinado de la historia o del desarrollo social de un grupo o de una sociedad, sino de la lucha permanente por mantener sus fronteras cualesquiera que sean los marcadores culturales movilizados para tal efecto. Por tanto, también cabe imaginar una pedagogía cultural que encamine a los estratos populares “hacia una forma superior de cultura y concepción”, como decía Gramsci (1975:17), sin temor a lesionar las identidades subalternas. Hay que recordar que la pedagogía político-cultural de Gramsci no contempla la mera conservación de las subculturas folclóricas, sino su transformación en una gran cultura nacional-popular de contenido crítico y universalizable (Gramsci, 1975:58). Para realizar esta tarea propugnaba algo no muy alejado de lo que hoy se llama promoción o gestión cultural: la fusión orgánica entre intelectuales y pueblo. Pero, ¡atención!: “no para mantener las cosas al bajo nivel de las masas, sino para conducirlos a una concepción superior del mundo y de la vida” (Gramsci, 1975:19). Gramsci no cita como modelo las novelas por entregas “de tipo Sue” —que para él representan una especie de degeneración político-comercial de la literatura—, sino nada menos que los trágicos griegos y Shakespeare (Gramsci, 1976:89).

LA MEMORIA COLECTIVA

Con frecuencia, las identidades colectivas remiten a una problemática de las “raíces” o de los orígenes, que viene asociada invariablemente a la idea de una *memoria* o de una tradición. En efecto, la memoria es el gran nutriente de la identidad (Candau, 1998:5ss), hasta el punto de que la pérdida de memoria, es decir, el olvido, significa lisa y llanamente pérdida de identidad. Por eso, las representaciones de la identidad son indisociables del sentimiento de continuidad temporal. “Los pocos recuerdos que conservamos de cada época de nuestra vida son reproducidos incessantemente y permiten que se perpetúe como por efecto de una filiación continua el sentimiento de nuestra identidad” (Halbwachs, 1994:89).

No abordaré aquí los tópicos principales de este inmenso tema, por lo que me limitaré a enumerar brevemente sólo algunos de ellos. Es indispensable comenzar con una definición, y creo que la presentada por Durkheim sigue conservando plena validez. Durkheim define la memoria como la *ideación del pasado*, en contra-

posición con la conciencia —*ideación del presente*— y a la *imaginación* prospectiva o utópica —*ideación del futuro*, del porvenir (Desroche, 1973:211). El término “ideación” es una categoría sociológica introducida por Durkheim,⁶ y pretende subrayar el papel activo de la memoria en el sentido de que no se limita a registrar, a rememorar o a reproducir mecánicamente el pasado, sino que realiza un verdadero *trabajo* sobre el pasado, un trabajo de selección, de reconstrucción y, a veces, de transfiguración o de idealización (“cualquier tiempo pasado fue mejor”). La memoria no es sólo “representación”, sino construcción; no es sólo “memoria constituida”, sino también “memoria constituyente”.

Al igual que la identidad, la memoria puede ser *individual* o *colectiva*, según que sus portadores o soportes subjetivos sean el individuo o una colectividad social. Pero se debe tener en cuenta que, del mismo modo que la identidad colectiva, el estatuto ontológico de la memoria colectiva es profundamente diferente del de la memoria individual. Esta última tiene por soporte psicológico una facultad. La memoria colectiva, en cambio, no puede designar una facultad, sino una representación: es el conjunto de las representaciones producidas por los miembros de un grupo a propósito de una memoria supuestamente compartida por todos los miembros de este grupo.⁷ La memoria colectiva es ciertamente la memoria de un grupo, pero bajo la condición de añadir que es una memoria articulada entre los miembros del grupo.

Es posible distinguir diferentes tipos de memoria colectiva; por ejemplo, la memoria genealógica o familiar, la memoria de los orígenes —que se cuenta entre los vínculos primordiales que constituyen la etnicidad—, la memoria generacional, la memoria regional, la memoria épica nacional, etcétera.

Como lo señalara Maurice Halbwachs en su obra clásica *Les cadres sociaux de la mémoire*, la memoria colectiva requiere de marcos sociales, uno de cuyos elementos es la territorialidad. En efecto, analógicamente hablando, la inscripción territorial es para la memoria colectiva lo que es el cerebro para la memoria individual. La

⁶El concepto de “ideación colectiva”, que se encuentra en estado latente en la obra de Durkheim, ha sido explicitado por éste en su *Sociologie et Philosophie* (1953:45). Henri Desroche desarrolla el contenido de este concepto en su libro *Sociologie de l'espérance* (1973:27-31).

⁷Así como se hizo respecto a la noción de “identidad colectiva”, es preciso insistir sobre la necesidad de evitar la psicologización de la “memoria colectiva”. Esto no significa establecer una dicotomía radical entre memoria individual y memoria colectiva. En efecto, el individuo, además de contar con sus recuerdos personales que tienen por soporte su memoria psicológica individual, participa de una memoria colectiva que le ha sido transmitida por el grupo en forma de representaciones sociales de un pasado compartido. Para un mayor desarrollo teórico de esta distinción, véase Candau (1998:15ss).

topografía o “cuerpo territorial” de un grupo humano está lejos de ser una superficie virgen o una *tabula rasa* en la que no hubiese nada escrito. Por el contrario, se trata siempre de una superficie marcada y literalmente tatuada por una infinidad de huellas del pasado del grupo, que constituyen otros tantos “centros mnemónicos” o puntos de referencia para el recuerdo. Es tan imperiosa esta necesidad de organización espacial de la memoria colectiva, que en situaciones de migración, de expatriación o de exilio, los grupos humanos inventan espacios imaginarios totalmente simbólicos para anclar allí sus recuerdos. En el caso de la migración, por ejemplo, se puede observar la tendencia a construir en el lugar de destino redes de paisanos organizadas en forma de vecindades étnicas que de algún modo evocan las localidades de origen y frecuentemente constituyen simulacros de la misma.⁸ Ésta es la lógica que explica la formación de los barrios hispanos, de los *China Town* y de los *Little Italy* en el corazón de las metrópolis estadounidenses; y por lo que toca a la frontera norte en particular, las “colonias de hispanos” inmigrados que habitan la franja americana de la misma (Silva y Campbell, 1998).

Hay, por supuesto, una relación entre ambos tipos de memoria. La individual es irreducible a la colectiva, pero se recorta siempre sobre el fondo de una cultura colectiva de naturaleza mítica o ideológica, uno de cuyos componentes es precisamente la memoria colectiva. O expresado en términos más generales: todo individuo percibe, piensa, se expresa y ve el mundo en los términos que le proporciona su cultura.

Los antropólogos suelen hacer la distinción entre *memorias fuertes* y *memorias débiles*. Según Candau (1998:40), una memoria fuerte es una “memoria masiva, coherente, compacta y profunda que se impone a la gran mayoría de los miembros de un grupo, cualquiera sea su dimensión o su talla”. Este tipo de memoria es generadora de identidades igualmente fuertes. Tal suele ser, por ejemplo, la memoria religiosa de las iglesias y de las denominaciones, la memoria étnica, la memoria genealógica y otras más. La memoria débil, en cambio, es “una memoria sin contornos bien definidos, difusa y superficial que difícilmente es compartida por un conjunto de individuos cuya identidad, por este hecho, resulta relativamente inasible” (Candau, 1998). Se puede afirmar que éste es el tipo de memoria que encontramos en las ciudades, sobre todo si se trata de grandes metrópolis.

⁸“Toda colonia extranjera comienza intentando recrear en la tierra de exilio la patria abandonada, ya sea bautizando los accidentes geográficos con nombres metropolitanos, ya sea compendiando su patria en el pequeño espacio de una casa, que entonces se convierte en el nuevo centro mnemónico que reemplaza al que ha sido afectado por el traumatismo del viaje [...]. La memoria colectiva no puede existir más que recreando materialmente centros de continuidad y conservación social” (Bastide, 1970:86-87).

Por último, la memoria colectiva se aprende y necesita ser reactivada de manera incesante. Se le aprende mediante procesos generacionales de socialización, que es lo que se llama “tradición”, es decir, el proceso de comunicación de una memoria de generación en generación. Necesita, además, ser reactivada periódicamente para conjurar la amenaza permanente del olvido, y éste es el papel de las conmemoraciones y de otras celebraciones semejantes (marchas y manifestaciones mnemónicas, aniversarios, jubileos, etcétera), que constituyen, por así decirlo, la memoria colectiva en acto. En su proyecto de *Culto a la humanidad*, Auguste Comte concede un amplio lugar a la “glorificación del pasado” y, con tal motivo, destaca los méritos de la conmemoración “destinada sobre todo a desarrollar profundamente en la generación actual el espíritu histórico y el sentimiento de continuidad” (citado por Candau, 1998:142).

CULTURA, IDENTIDAD Y MEMORIA EN LAS FRONTERAS

¿Cuál es la pertinencia de los desarrollos teóricos precedentes para la problemática antropológica de la frontera? O, de modo más preciso, ¿cuál es la situación de la trilogía cultura-identidad-memoria en la frontera norte de México?

No hay espacio aquí para abordar este inmenso problema, por lo que me limitaré a apuntar sólo algunas hipótesis que dejan entrever la fecundidad heurística del marco teórico hasta aquí desarrollado.

Pero antes de responder a la pregunta antes formulada, necesito explicitar los componentes fundamentales de lo que se podría llamar realidades fronterizas. Según Wilson y Donnan (2000:9), éstas se componen de tres elementos:

- 1) la frontera propiamente dicha, es decir, la línea fronteriza (*border line*) que en términos legales y administrativos separa y une simultáneamente a los Estados;
- 2) las áreas o franjas fronterizas (*frontier, border areas*), zonas territoriales de amplitud variable que se extienden a uno y otro lados de la línea fronteriza, dentro de los cuales la gente negocia una variedad de comportamientos y sentidos asociados a la pertenencia de sus respectivas naciones o estados;
- 3) las estructuras físicas del Estado que demarcan y protegen la línea fronteriza legal, compuestas por agentes e instituciones diversas como los dispositivos de vigilancia, las aduanas, el control de inmigración, las oficinas para la ex-

pedición de visas y pasaportes, etcétera, sin excluir los aparatos educativos (educación preescolar y primaria, sobre todo) especialmente diseñados para garantizar la reproducción de la cultura hegemónica y de la identidad nacional supuestamente amenazada.

Este último elemento, relacionado con la presencia del Estado en las fronteras a través de sus aparatos no sólo burocrático-policiales, sino también culturales, se suele pasar por alto en muchas monografías etnográficas que enfatizan la impotencia del Estado para controlar la dinámica transnacional de sus fronteras.

La primera respuesta a la pregunta antes formulada, proveniente de algunos antropólogos, nos dice más o menos lo siguiente: las áreas fronterizas situadas a uno y otro lados de la frontera lineal son “espacios transnacionales” donde los Estados concernidos han perdido el control de la dinámica cultural e identitaria de sus poblaciones. Son también, por eso mismo, el lugar de las culturas híbridas y desterritorializadas; de las identidades efímeras, inestables y ambiguas en proceso permanente de negociación, y, por consecuencia lógica, el lugar de las memorias débiles, de la ausencia de memoria y del olvido.⁹ Esta es la respuesta que encontramos en autores como Michael Kearney, en lo que se refiere a la idea de transnacionalismo, y en Anzaldúa (1987), García Canclini (1989) y otros más, en lo que respecta a la idea de “hibridación” y “desterritorialización” de la cultura.

Nuestra respuesta, que también tiene una base etnográfica, pero de carácter más comparativo e internacional (Wilson y Donnan, 2000), se contrapone casi punto por punto a la precedente. Según nosotros, las áreas fronterizas son ciertamente espacios transnacionales, pero sólo en sentido descriptivo y cultural, sin que ello implique pérdida de hegemonía por parte de la cultura nativa supuestamente amenazada, ni mucho menos impotencia o repliegue del Estado-nación. Son también el espacio de interacción entre *culturas desiguales* en conflicto permanente, con efectos de transculturación adaptativa que por lo general no afectan los núcleos duros de las mismas. En consecuencia, son el lugar de las identidades exasperadas en confrontación recíproca, donde las identidades dominantes luchan por mantener su hegemonía, en tanto que las dominadas lo hacen para

⁹ Así, por ejemplo, en la revista *Latin American Issues*, núm. 14, 1998:iii, los editores afirman lo siguiente: “La frontera flotante es un espacio social de hibridación cultural, un espacio en el que la propia identidad se transforma vertiginosamente de acuerdo con las perspectivas heredadas y con las fuerzas cambiantes que afectan a la realidad social. Durante casi dos siglos, mexicanos y norteamericanos se han entremezclado a lo largo de la frontera y han producido una cultura híbrida y flotante que, parafraseando a Homi Baba [...] no es ni mexicana ni americana, sino más bien mexicana y americana al mismo tiempo”.

lograr su reconocimiento social. En armonía con todo lo anterior, lejos de ser el lugar de la desterritorialización, las áreas fronterizas son el lugar de la multiteritorialidad.

Comienzo, entonces, por cuestionar la versión fuerte del transnacionalismo defendido, entre otros, por Michael Kearney (2000:121), quien lo caracteriza como una etapa posnacional y posimperial del ordenamiento económico, político y cultural en el capitalismo tardío.¹⁰ A mi modo de ver, esta posición subestima la pesada presencia del Estado-nación en las áreas fronterizas como actor cultural y como generador eficaz de políticas de identidad. El Estado-nación aún es un poderoso actor cultural y la unidad central de la organización de la cultura, sobre todo en las fronteras. La transnacionalización de las áreas fronterizas sólo puede significar la tendencia de las culturas étnicas y nacionales a desbordar las fronteras lineales entre Estados, de modo que los espacios culturales ya no coincidan con los espacios políticos.

La tesis de la hibridación cultural, que en la década de 1990 era el santo y seña del análisis posmoderno de la cultura, ha entrado hoy en receso debido, entre otras cosas, a la cerrada crítica de que ha sido objeto. No es que sea una tesis totalmente errada, sino más bien inapropiada e inservible para caracterizar la especificidad distintiva de las llamadas sociedades posmodernas, en general, y de las sociedades fronterizas, en particular. La razón estriba en que la “hibridación” o “criollización” es la condición de existencia de toda cultura (y de toda lengua, dirían los lingüistas). En efecto, la circulación de elementos culturales de origen diverso fuera de sus fronteras originarias es un fenómeno tan viejo como la historia de la movilidad humana y de los contactos interculturales. Los antropólogos siempre supieron que “cualquier pueblo asume del modo de vida de otras sociedades una parte mucho mayor de la propia cultura que la originada en el seno del mismo grupo” (Rossi, 1970:329). Además, toda una corriente de la antropología, el difusionismo inaugurado por Boas, se ha ocupado de este fenómeno desde los años veinte del siglo pasado. Y la mejor descripción de los fenómenos de hibridación cultural la encontramos, no en las publicaciones de García

¹⁰Esta posición corresponde, en realidad, a la “primera oleada” de estudios transnacionales que concebía la globalización como una mutación radical generadora de una nueva época en la que se altera profundamente la naturaleza de las migraciones y se produce el eclipse del Estado-nación como centro de poder y fuente de políticas de identidad. La “segunda oleada” ha sido mucho más cautelosa, al reconocer que tanto la globalización como la transnacionalización de las migraciones no constituyen fenómenos totalmente nuevos, y al aceptar el papel continuado del Estado en los procesos transnacionales. Véase a este respecto las interesantes observaciones de Wimmer y Glick Schiller (2002:230ss).

Canclini, sino en un trabajo de Ralph Linton de la década de 1960.¹¹ Como ya lo había señalado Franz Boas (1927:7) hace 80 años, el problema de la cultura no es el de la procedencia diversa de sus componentes, sino cómo los actores sociales se apropian de ellos remodelando, reconfigurando y rediagramando ese mosaico en una especie de totalidad orgánica (citado por Friedman, 1994:75). En términos de Guillermo Bonfil (1995:18), diría que el problema radica en cómo la “cultura apropiada” se incorpora a la “cultura propia”. En consecuencia, la cultura debe referirse siempre a los sujetos que la producen, se la apropian o la consumen. Lo que se observa en primera instancia en las franjas fronterizas no es el caleidoscopio de las “culturas híbridas”, como parecería a primera vista, sino la copresencia de culturas de origen diverso o, mejor, la densificación de los contactos interculturales entre culturas desiguales, que no implican por sí mismos y necesariamente contagio cultural recíproco (aculturación o asimilación), y mucho menos alteración sustancial o mixtión de identidades.¹² No hay que ceder a la fácil idea de que dos lados de una frontera equivale siempre a un “híbrido”, dice Dan Rabinowitz (2000) en un apasionante estudio sobre la dinámica cultural

¹¹Ralph Linton recordaba al estadounidense la deuda contraída con las culturas de todo el mundo en los siguientes términos: “Nuestro sujeto se despierta en una cama hecha según un patrón originado en el cercano Oriente, pero modificado en la Europa del norte antes de pasar a América. Se despoja de las ropas de cama hechas de algodón, que fue domesticado en la India, o de lino, domesticado en el cercano Oriente, o de lana de oveja, domesticada igualmente en el cercano Oriente, o de seda, cuyo uso fue descubierto en China: todos estos materiales se han transformado en tejidos por medio de procesos inventados en el cercano Oriente. Al levantarse, se calza unas sandalias de tipo especial, llamadas mocasines, inventadas por los indios de los bosques orientales, y se dirige al baño, cuyos muebles son una mezcla de inventos europeos y americanos, todos ellos de una época muy reciente. Se despoja de su pijama, prenda de vestir inventada en la India, y se asea con jabón, inventado por los galos: posteriormente se rasura, rito masoquista que parece haber tenido origen en Sumeria o en el Antiguo Egipto. Al volver a su alcoba, toma la ropa que está colocada en una silla, mueble procedente del sur de Europa, y procede a vestirse. Se viste con prendas cuya forma originalmente se derivó de los vestidos de piel de los nómadas de las estepas asiáticas, y calza zapatos hechos de cueros curtidos por un proceso inventado en el antiguo Egipto, y cortados según un patrón derivado de las civilizaciones clásicas del Mediterráneo. Alrededor del cuello se anuda una tira de tela de colores brillantes, supervivencia de los chales o bufandas que usaban los croatas del siglo XVI. Antes de bajar a desayunar se asoma a la ventana, hecha de vidrio inventado en Egipto y, si está lloviendo, se calza unos zapatos de caucho, descubierto por los indios de Centroamérica, y coge un paraguas, inventado en Asia suroriental. Se cubre la cabeza con un sombrero hecho de fieltro, material inventado en las estepas asiáticas...” (citado por Foster, 1966:26-27).

¹²La ecología urbana de Park, reinterpretada por Parsons —que distingue analíticamente el orden biótico y el orden sociocultural—, considera que puede haber relaciones meramente simbióticas entre agentes sociales que no implican por sí mismas lealtad, solidaridad recíproca o comunión cultural. Para alcanzar el nivel del involucramiento sociocultural se requiere la adhesión compartida a un complejo simbólico-cultural (*cf.* Pollini, 1992:40ss).

en una de las áreas fronterizas entre Israel y Palestina, que contradice frontalmente la tesis de la “hibridación”.

En coherencia con lo anterior, las identidades que interactúan en las franjas fronterizas, particularmente del lado hegemónico, lejos de diluirse, de licuefacerse o de reinventarse permanentemente, tienden más bien a exasperarse y endurecerse en la lucha desigual por la hegemonía o el reconocimiento, según los casos. El propio Michael Kearney (2000) dice que, en reacción a lo que considera una invasión de los *aliens* en sus zonas fronterizas, el nacionalismo estadounidense se ha exasperado convirtiéndose, de nacionalismo de expansión y dominación, en nacionalismo defensivo teñido de racismo. En efecto, los empleadores estadounidenses y el Estado –sigue diciendo el mismo autor– aprecian a los *aliens*, sobre todo si son indocumentados, sólo como “cuerpo”, es decir, como fuerza de trabajo, pero niegan su identidad; es decir, no los reconocen como sujetos que pueden tener derechos y prerrogativas como personas, como trabajadores y como ciudadanos virtuales de la nación receptora; y del lado mexicano no han faltado investigaciones que demuestran que los habitantes fronterizos mexicanos, lejos de ser “desnacionalizados”, manifiestan mayor adhesión a las tradiciones, símbolos y valores nacionales que los mexicanos del interior (Bustamante, 1992:103). En cuanto a las identidades étnicas transfronterizas, basta con mencionar el caso de los mixtecos, quienes, discriminados tanto en su lugar de origen como en su lugar de destino, han reforzado y protegido su identidad rodeándose de una vasta red de organizaciones propias tanto en México como en Estados Unidos. Estos ejemplos confirman la tesis del antropólogo francés Denys Cuche, según la cual,

contrariamente a una convicción muy expandida, las relaciones continuas y de larga duración entre grupos étnicos no desembocan necesariamente en el eclipse progresivo de las diferencias culturales. Por el contrario, frecuentemente tales relaciones son organizadas de tal modo que se mantenga la diferencia cultural. En ocasiones, incluso implica una acentuación de esta diferencia en el juego (simbólico) de la defensa de las fronteras identitarias (1996:96).

En conclusión, las áreas fronterizas son el lugar de las identidades exasperadas en conflicto, donde las identidades dominantes luchan por mantener incuestionada su hegemonía, mientras que las identidades subalternas luchan por el reconocimiento social porque, como dice Bourdieu, “existir socialmente es también ser reconocido, y por cierto ser reconocido como distinto” (1980:66).

Si se acepta que las identidades son inseparables de la memoria –porque las representaciones de la identidad son inseparables del sentimiento de continuidad

a través del tiempo—, es posible afirmar que las áreas fronterizas, lejos de ser el lugar de la desmemoria y del olvido, es, por el contrario, el lugar de la reactivación permanente de las memorias fuertes y de la lucha contra el olvido. En efecto, las investigaciones etnográficas revelan que los emigrados no rompen el hilo de la memoria, sino que mantienen viva en la diáspora su memoria genealógica y familiar, así como la memoria de los orígenes, que es el fundamento de la etnicidad y del sentimiento de pertenencia a una nación. Se puede observar la persistencia de la memoria social entre los emigrados y los expatriados a través de la conservación de ciertos hábitos culturales de su lugar de origen —cocina, vestido, medicina tradicional, expresión y perfil del cuerpo, ritos religiosos—, pero sobre todo mediante las conmemoraciones, que son ritos de reactivación de la memoria, como la celebración del 5 de Mayo o la ceremonia tradicional del “Grito” entre los mexicanos emigrados.¹³

Por último, y considerando que el territorio es la base obligada de lo que Halbwachs denomina “marcos sociales de la memoria”, es necesario desmitificar la tesis “posmoderna” de la desterritorialización como característica de la cultura (y de la identidad) en las áreas fronterizas. Las áreas y las ciudades de la frontera, lejos de ser “escenarios sin territorio”, como afirma García Canclini (1992), son lugares de convergencia de múltiples territorialidades.

En un libro sorprendente, titulado precisamente *O Mito Da Desterritorialização. Da “Fin dos Territórios” à Multiterritorialidade*, el geógrafo brasileño Rogerio Haesbaert (2004) demuestra que el abandono (temporal o definitivo) del territorio de origen y la movilidad humana por nuevos y diferentes territorios no implica automáticamente la desterritorialización, sino más bien la incorporación de nuevas dimensiones territoriales que vienen a superponerse a la territorialidad de origen, sin cancelarla o suprimirla. En efecto, la territorialidad se mide por la persistencia de los vínculos subjetivos de pertenencia a un territorio determinado, independientemente de la presencia física en la misma. Un mismo sujeto puede vincularse subjetivamente de muchas maneras con muchos territorios a la vez. Se puede

¹³Con esto no estoy negando la complejidad y el carácter cambiante de los fenómenos identitarios en las franjas fronterizas. Por el contrario, trato de comprenderlas e interpretarlas con el auxilio de categorías analíticas más precisas. Las identidades no son complejas ni cambiantes en abstracto, sino por adición o articulación de sus múltiples dimensiones, como las redes de pertenencia y la multiterritorialidad, en un mismo sujeto social. En un momento determinado, nuestra identidad (individual) es única, aunque multidimensional. Como anoté antes, en última instancia, nuestra identidad (individual) es el conjunto de nuestras pertenencias sociales. O, como diría Marx en su sexta tesis contra Feuerbach, el individuo se define por “el conjunto de sus relaciones sociales”.

abandonar físicamente un territorio sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo mediante la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia. Y cuando trasponemos fronteras internacionales frecuentemente llevamos “la patria adentro”, como dice una conocida canción folclórica argentina.

Para concluir, y a modo de colofón, no resisto la tentación de citar estos párrafos de Rogerio Haesbaert:

El mito de la desterritorialización es el mito de los que imaginan que el hombre puede vivir sin territorio, que la sociedad puede existir sin territorialidad, como si el movimiento de destrucción de territorios no fuese siempre, de algún modo, su reconstrucción sobre nuevas bases. [...] Cada uno de nosotros necesita, como un “recurso” básico, territorializarse. No en los moldes de un “espacio vital” darwinista-ratzeliano, que impone el suelo como un determinante de la vida humana, sino en un sentido mucho más variado y relacional, radicado en la diversidad y en la dinámica temporal del mundo [...] Nos parece que el gran dilema de este inicio de milenio no es la desterritorialización, como sugiere Virilio, sino la multiterritorialización, la exacerbación de esta posibilidad que siempre existió, pero nunca en los niveles contemporáneos, de experimentar diferentes territorios al mismo tiempo, reconstruyendo constantemente el nuestro (2004:16-17).

BIBLIOGRAFÍA

- Abric, Jean-Claude, edit., *Pratiques sociales et représentations*, París, Presses Universitaires de France, 1994.
- Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera: the new Mestizo*, San Francisco, Spinters/Aunt Lute, 1987.
- Barth, Fredrik, edit., *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Bassand, Michel, *L'identité régionale*, Saint Saphorin, Suiza, Éditions Georgi, 1981.
- Bastide, Roger, “Mémoire collective et sociologie du bricolage”, *L'année Sociologique*, París, Presses Universitaires de France 1970, pp. 78-108.
- Boas, Franz, *Primitive Art*, Oslo, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, 1927.
- Bonfil Batalla, Guillermo, et al., *Culturas populares y política cultural*, México, Conaculta/Culturas Populares, 1995.

- Bourdieu, Pierre, "L'identité et la représentation", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 35, París, 1980, pp. 63-72.
- _____, "La délégation et le fetiche político", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 36-37, París, 1984.
- _____, "Dialogue à propos de l'histoire culturelle", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 59, París, 1985, pp. 86-93.
- Bradley, Harried, *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality*, Cambridge, Polity Press, 1997.
- Brehm, Sharon, "Les relations íntimes", en Serge Moscovici, edit., *Psychologie Sociale*, París, Presses Universitaires de France, 1984.
- Brubaker, Rogers, "Ethnicity without groups", *Archives Européennes de Sociologie*, tomo XLIII, núm. 2, París, 2002.
- Bustamante, Jorge A., "Identidad y cultura nacional desde la perspectiva de la frontera norte", en José Manuel Valenzuela Arce, *Decadencia y auge de las identidades*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 1992, pp. 91-118.
- Candau, Joël, *Mémoire et identité*, París, Presses Universitaires de France, 1998.
- Cooley, Charles H., *Human Nature and the Social Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1922.
- Cuche, Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, París, La Decouverte, 1996.
- De Vos, George y Lola Romanucci Ross, *Ethnic Identity. Cultural Continuity and Change*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- Desroche, Henri, *Sociologie de l'esperance*, París, Calmann-Lévy, 1973.
- Durkheim, Emile, *Sociologie et Philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1953.
- Foster, G. M., *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Friedman, Jonathan, *Cultural Identity and Global Process*, Londres, Sage Publications, 1994.
- Frosch, Stephen, "Identity", en A. Bullock y S. Trombley, edits., *The New Fontana Dictionary of Modern Thought*, London, Harper Collins, 1999.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas*, México, Grijalbo, 1989.
- _____, "Escenas sin territorio: cultura de los migrantes e identidades en transición", en José Manuel Valenzuela Arce, *Decadencia y auge de las identidades*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 1992.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.
- Gramsci, Antonio, "El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce", en *Obras de Antonio Gramsci*, vol. 3, México, Juan Pablos Editor, 1975.

- _____, “Literatura y vida nacional”, en *Obras de Antonio Gramsci*, vol. 4, México, Juan Pablos Editor, 1976.
- Haesbaert, Rogério, *O Mito Da Desterritorialização. Do “Fin dos Territórios à Multiterritorialidade*, Río de Janeiro, Bertrand, 2004.
- Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Albin Michel, 1994.
- Hall, Stuart, “Introduction”, en S. Hall, edit., *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, London, Sage, 1997, pp. 13-74.
- Kearney, Michael, “Transnationalism in California and Mexico at the end of empire”, en Thomas M. Wilson y Hasting Donnan, *Border Identities. Nation and state at international frontiers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 117-141.
- Larraín, Jorge, *Identity and modernity in Latin America*, Cambridge, Polity Press, 2000.
- _____, *Identidad chilena*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2001.
- Linnekin, Jocelyn S., “Red Yankees: Narragansett conversion in the Great Awakening”, *American Ethnologist*, 10, 2, Oxford, Blackwell Publishing, 1983, pp. 253-271.
- Lipiansky, Edmons Marc, *Identité et communication*, París, Presses Universitaires de France, 1992.
- Melucci, Alberto, *L’invenzione del presente*, Bologna, Società Editrice Il Mulino, 1982.
- _____, *Challenging codes. Collective Action in the information age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Merton, Robert, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, París, Librairie Plon, 1965.
- Morin, Edgar, *L’identité humaine*, París, Seuil, 2001.
- Pizzorno, Alessandro, “Identità e sapere inutile”, *Rassegna Italiana di Sociologia*, anno 30, núm. 3, Milan, Le edizioni del Mulino, 1989.
- _____, “Riposte e proposte”, en D. della Porta, M. Greco y A. Szakolezai, eds., *Identità, riconoscimento, scambio*, Roma, Editori Laterza, 2000.
- Pollini, Gabriele, *Appartenenza e identità*, Milán, Franco Angeli, 1987.
- _____, “L’appartenenza socio-territoriale”, en R. Gubert, G. Pollini, L. Struffi, B. Bertelli, G. Osti y L. Tomasi, eds., *L’appartenenza territoriale tra ecologia e cultura*, Trento, Reverdito Edizione, 1992.
- Rabinowitz, Dan, “National identity on the frontier: Palestinians in the Israeli education system”, en Thomas M. Wilson y Hasting Donnan, eds., *Border Identities. Nation and state at international frontiers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 142-161.

- Rossi, Pietro, *Il concetto di cultura*, Turín, Giulio Einaudi Editore, 1970.
- Sciolla, Loredana, *Identitá*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1983.
- Silva, Alejandro y Howard Campbell, "Colonia-ism and the Culture of the Normals", *Latin American Issues*, núm. 14, Pennsylvania, Allegheny College, 1998, pp. 91-106.
- Smith, A. D., "Social and cultural conditions of ethnic survival", *Journal of Ethnic Studies, Treatises and Documents*, núm. 21, diciembre, California, CSUEB, 1988, pp. 15-26.
- Strauss, Claudia y Naomi Quin, *A cognitive theory of cultural meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Tylor, Edward B., *Primitive Culture*, 2 vols., 7th ed., New York, Brentano's, 1924 (original 1871).
- Thompson, John B., *Ideología y cultura moderna*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 1998.
- Wilson, Thomas M. y Hasting Donnan, "Nation, state and identity at international borders", en Thomas M. Wilson y Hasting Donnan, edits., *Border Identities. Nation and state at international frontiers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 1-30.
- _____, *Border Identities. Nation and state at international frontiers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Wimmer, Andreas y Nina Glick Schiller, "Methodological nationalism and the study of migration", *Archives Européennes de Sociologie*, tomo XLIII, núm. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 217-240.