

EL ESPEJO Y LA IDENTIDAD

LA CULTURA

COMO UNA EXPERIENCIA TRANSUBJETIVA

ARMANDO MILLÁN

Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC)

armando@proyecto-mandala.com

Resumen

El presente texto pone en cuestión las definiciones convencionales de “cultura” que la consideran una acumulación de objetos materiales o un conjunto definido de individuos. A partir de mediados del siglo XX, nuevas interpretaciones de lo cultural han emergido como resultado de la investigación en el campo de la antropología cultural, resaltando la importancia de la construcción simbólica e interpretativa de los hechos experimentados por los individuos. De este modo, la experiencia de la cultura se aleja del terreno de lo objetivo y lo material y cobra forma como una experiencia subjetiva y mental. Esta experiencia subjetiva, sin embargo, no quiere decir que cada cual crea contenidos de conciencia de manera aislada, se trata de patrones compartidos y colectivos, lo que implica que la experiencia de lo cultural es de naturaleza transubjetiva.

Palabras clave

Comunicación, cultura, antropología, identidad, transubjetividad



La experiencia de la cultura, en cierto modo, parece asemejarse a aquella experiencia tan trivial que consiste en mirarse al espejo cada mañana. Un espejo es un objeto pasivo pero que contiene las verdades de la realidad: no nos engaña ni nos gasta bromas. El espejo habla con la cruda constatación de lo que es, de lo que existe, y de cómo nos vemos para el resto del mundo. Pero esta experiencia puede no resultar agradable. Solemos tener una imagen idealizada de nosotros y, a veces, el espejo nos devuelve una imagen que hubiésemos preferido no tener que observar. Puede ser simplemente el exceso de grasa acumulado en la cintura, un corte de cabello inusual o tal vez una cicatriz que no se puede borrar de nuestro rostro. No resulta fácil mirarse al espejo.

Del mismo modo, no es sencillo enfrentarse con el "otro", con el desconocido. La cultura entendida como un fenómeno específicamente humano nos confronta ante la permanente necesidad de establecer contacto entre un "nosotros" conocido y un "otros" sumido en la oscuridad de la ignorancia o el desinte-

rés. Así, el encuentro con el "otro" puede generar celos y aprensiones similares a los que surgen al colocarse frente a un espejo. La imagen que aparece ante nosotros nos devuelve una figura similar a la que creemos conocer sobre nuestro "yo", pero con pequeñas o, a veces, grandes variaciones. Casi resulta la imagen distorsionada de uno mismo. La cultura opera de manera similar. Confronta nuestra identidad, ya no del "yo" sino del "nosotros" respecto de un conjunto de individuos aparentemente ajenos a nuestra experiencia. Y este encuentro puede estar marcado por la indiferencia, el temor, el rechazo o la acogida generosa. Depende de cuanta suspicacia nos despierten los "otros" a raíz de su manera de ser y de vivir, o de cuán seguros estamos de la identidad que poseemos.

Se puede decir que la cultura, en su dimensión más profunda y fundamental, nos coloca permanentemente ante la experiencia de lidiar con el extranjero, con aquel "otro" que no conozco y cuya sola existencia suele contraponer

o cuestionar los principios que rigen nuestra conducta y que soportan los elementos constitutivos de la identidad. De ello da cuenta, precisamente, la experiencia de Ryszard Kapuscinski(1): "Cualquier persona arrancada –voluntariamente o no– de su cultura, paga por eso un alto precio. Por tal motivo es importante poseer una identidad propia y definida, así como la firme convicción de la fuerza, del valor y la madurez de esta identidad. Solo así una persona puede afrontar con serenidad otra cultura. En caso contrario, tenderá a encerrarse en su escondrijo, a aislarse, temerosa del mundo que la rodea. Con más razón porque el Otro no es más que el reflejo de su propia imagen, como él mismo lo es para el Otro, un reflejo que lo desenmascara, lo desnuda, cosas que en general uno prefiere evitar" (Kapuscinski 2007: 21).

De este modo, "cultura" y "encuentro entre individuos distintos" cobran una nueva dimensión, clave para la coexistencia humana. Es en esta permanente relación e interacción que se generan los hechos y acontecimientos históricos que configuran las

sociedades humanas. Pero no resulta sencillo resolver este dilema del encuentro entre desconocidos. Durante siglos, este conflicto se ha resuelto de distintos modos, sin que exista unanimidad de criterio acerca de las características y la naturaleza de la cultura. Por esa razón, en el presente artículo exploraremos en estas distintas concepciones de la cultura, tratando finalmente esbozar las características de un enfoque novedoso llamado cultura *transubjetiva*.

LA CULTURA DESDE EL RELATIVISMO CULTURAL: UNA INTERPRETACIÓN ENTRE LA FÍSICA Y LA BIOLOGÍA

El campo de la cultura corresponde con el reino de lo aprendido, de lo adquirido y de lo producido. La cultura no resulta ser un rasgo recibido por naturaleza, genético ni biológico, sino una facultad propia de cualquier ser humano: un potencial para crear objetos, nociones o símbolos. Así, todos los individuos poseemos cultura, sea cuál sea



nuestra condición y nuestra situación en cualquier parte del mundo. La cultura variará, en consecuencia, no por las cualidades intrínsecas individuales de los miembros del grupo social, sino por razones históricas, sociales y económicas.

La cultura puede ser considerada, de este modo, como un "tejido" simbólico, una red de significaciones que se plasma en un cosmos, un orden que establece el sentido y proporciona el significado al grupo social. Desde esta mirada, no existen culturas superiores ni inferiores, cada una de ellas es la expresión de una lógica particular de sus integrantes que les otorga racionalidad a sus acciones. Por ello, aso-

marse a un universo cultural significará comprender su racionalidad, algo solo posible a través de la tolerancia y el respeto, especialmente si es que las costumbres ajenas cuestionan profundamente las propias. Significará la toma de conciencia de lo contingente y lo arbitrario de nuestro propio punto de vista (Portocarrero 2004: 294).

Fue precisamente desde la Antropología que se puso sobre el tapete la valoración igualitaria y respetuosa por lo extranjero y el "otro" desconocido. Y es que anteriormente, las diferencias entre grupos humanos se jerarquizan en escalas que sancionaban a las culturas como superiores o inferiores. Es producto de este contexto que el origen de la disciplina antropológica adquiere un carácter controversial, pues sus inicios como ciencia social se desarrollaron a la par de la dominación imperial británica en sus colonias de África y Asia entre los siglos XIX y XX. El antropólogo y el funcionario colonial eran colegas, compartían el mismo entorno político y administrativo. Incluso los funcionarios británicos se servían de los informes de

**LA CULTURA PUEDE SER
CONSIDERADA, DE ESTE MODO,
COMO UN "TEJIDO" SIMBÓLICO,
UNA RED DE SIGNIFICACIONES
QUE SE PLASMA EN UN COSMOS,
UN ORDEN QUE ESTABLECE EL
SENTIDO Y PROPORCIONA EL
SIGNIFICADO AL GRUPO SOCIAL.**

los antropólogos –entonces bisoños especialistas de la historia y la cultura– para entender las características de las extrañas instituciones políticas y sociales encontradas en ultramar. A pesar de ello, existían notables diferencias en la intencionalidad de uno y otro:

“El funcionario quiere convertir en súbditos obedientes a los conquistados-colonizados. El antropólogo, en cambio, quiere conocer su mundo social, la racionalidad de sus comportamientos, la (posible) sabiduría de su universo mental. El desprecio por lo nativo, la convicción sobre la propia superioridad son los fundamentos de la actitud del colonizador. Sea como fuere, el antropólogo tiene que hacer trabajo de campo, permanecer largo tiempo con la población que estudia, mirar el mundo con los ojos de los ‘nativos’, colocarse en su pellejo. De esta situación existencial, de interés y acaso respeto por el otro, nace un nuevo concepto de cultura” (Portocarrero 2004: 294).

Esta actitud académica de respeto por las costumbres ajenas ha tomado varios decenios en cuajar por completo. Hacia fines del siglo XIX, los fundadores de la antropología como Henry Maine, Edward B. Tylor o James Frazer, eran más bien pensadores de gabinete que difícilmente estaban dispuestos a contrastar sus reflexiones, muchas veces prejuiciosas, con hechos recogidos en el propio campo. Recién con el surgimiento de antropólogos jóvenes en las primeras décadas del siglo XX –Bronislaw Malinowski y Franz Boas a la cabeza– dispuestos a obtener de primera mano las fuentes de sus reflexiones y análisis, se colocan firmemente las bases de lo que luego constituirán los fundamentos de la disciplina antropológica actual, al menos en lo que a su faceta metodológica se refiere. Es recién a partir de la influencia de la antropología cultural norteamericana que comienzan a acumularse los registros y las etnografías precisas acerca de medios y estilos de vida hasta entonces desconocidos, pero recogidos de manera sistemática y profesional. El material obtenido



será copioso, pero rico en información.

En un célebre estudio publicado en 1952, los antropólogos norteamericanos Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn dieron cuenta que habían recogido 164 definiciones distintas de "cultura", lo que demostraba la dificultad de manejo de un concepto amplio y abstracto cuyo contenido es difícil de precisar y delimitar. Kroeber y Kluckhohn incluso ponían en evidencia la juventud del concepto al considerar que la noción de la cultura como un conjunto

de atributos y productos de las sociedades humanas extra somáticos y transmisibles por mecanismos distintos de la herencia biológica parecía no haber sido concebida antes de 1750. Incluso iban más lejos al considerar que si bien los términos "cultura" (en alemán, *Kultur*) y "civilización" (en francés y en inglés) tienen su partida de nacimiento en el siglo XVIII, el concepto moderno de cultura parece establecerse mucho después, avanzado ya el siglo XIX (Harris 1987: 8).

Esta búsqueda de aclarar la naturaleza de la cultura a través del reconocimiento de la validez de las experiencias humanas y geográficas de distinta índole estuvo marcada, sin embargo, por la extendida y poco cuestionada idea de que la cultura consiste en un conjunto de *rasgos* que pertenecen o coinciden con los de un *grupo humano* en particular y que se concretan en una determinada *área geográfica*. En realidad, parece tratarse de una definición de sentido común que se va asentando con el tiempo. Estos tres componentes: i) rasgos o costumbres; ii) grupo social o conjunto particular de indi-

**EN UN CÉLEBRE ESTUDIO
PUBLICADO EN 1952,
LOS ANTROPÓLOGOS
NORTEAMERICANOS ALFRED
KROEBER Y CLYDE KLUCKHOHN
DIERON CUENTA QUE HABÍAN
RECOGIDO 164 DEFINICIONES
DISTINTAS DE "CULTURA", LO QUE
DEMOSTRABA LA DIFICULTAD DE
MANEJO DE UN CONCEPTO AMPLIO
Y ABSTRACTO CUYO CONTENIDO ES
DIFÍCIL DE PRECISAR Y DELIMITAR.**

viduos; y, iii) área geográfica específica; suelen ser el eje sobre el que se construye la definición típica de la cultura y que persiste hasta hoy.

Así, se reconoce la existencia de un grupo humano, histórico, claramente identificable, que se ubica en una localidad o región geográfica específica. A este conjunto de individuos tangibles y concretos se les adjudica –o ellos mismos se autoadjudican– una forma de vida, unos rasgos o unas costumbres que les resultan incuestionablemente “propias”. Es esta la concepción de cultura a la que se alude cuando se asume que la población afro-peruana tiene especiales cualidades para el baile, que los brasileños son todos muy alegres o que en la India la espiritualidad se encuentra a cada vuelta de esquina. Esta idea de cultura es una consecuencia directa de la perspectiva relativista cultural y es considerada por algunos autores como una manifestación de los viejos significados de cultura(2).

Sin embargo, hay inconvenientes visibles relacionados con esta concepción de la cultura. Si las culturas son

tan claramente definibles y delimitables, si es que tienen ese carácter homogéneo en su interior, si es que verdaderamente las podemos ubicar en el tiempo y en el espacio, entonces las culturas casi pueden ser consideradas como objetos que se encuentran en el reino de la naturaleza. Este carácter casi “tangible” de la cultura ha generado dificultades conceptuales, especialmente cuando una cultura, homogénea y particular, se encuentra con una cultura distinta, a su vez homogénea y particular. ¿Qué ocurre cuando dos culturas entendidas de esta manera se colocan frente a frente? Una posible respuesta corresponde a un fenómeno que los especialistas suelen llamar “aculturación”.

Tómese en cuenta que al mencionar “dos culturas que se colocan frente a frente” estamos implícitamente haciendo alusión a que las culturas pueden moverse y detenerse, voltearse y enderezarse, ordenarse una al costado de la otra o ponerse en contraposición física. Es curioso cómo las metáforas del lenguaje revelan con cla-



ridad nuestras concepciones del mundo. La cultura como un ente físico y corpóreo forma parte de nuestro sentido común y, muchas veces, actuamos e interpretamos las acciones de otros individuos de acuerdo con estos prejuicios o esquemas mentales. Por ello, el término mismo de *aculturación* resulta significativamente cuestionable. Este concepto resuelve el "encuentro entre culturas" afirmando que los rasgos específicos culturales pueden transferirse de una sociedad a otra. Es como si un conjunto de datos fueran grabados en un disco duro y "chancaran" lo que se tenía previamente grabado. Lo nuevo borra lo antiguo, lo

de afuera elimina lo que había adentro.

Esta visión de lo cultural es útil para explicar los "chocques de culturas", o de civilizaciones, si se quiere, como se puso en boga en Estados Unidos después del atentado contra el World Trade Centre en 2001. La aculturación corresponde a una de las explicaciones más simples acerca de cómo funciona la cultura. En sus fundamentos subyace la visión de las culturas como estructuras corpóreas, casi materiales, que coexisten en espacios separados, razón por la cual es posible denominarla *interpretación mecánica y corporal de la cultura*. Desde esta mirada, una cultura asume la función de un ente operado de manera autónoma, pero de naturaleza robótica, mecanicista. Así, las culturas tienen las mismas características que las criaturas salvajes de la naturaleza: cuando una especie se expande en demasía tiene la necesidad de ocupar nuevos territorios, los cuáles serán dominados y sus antiguos habitantes –las culturas "originales"– exterminados.

Desde esta óptica, las culturas se enfrentan y sobrepo-

**LA ACULTURACIÓN CORRESPONDE
A UNA DE LAS EXPLICACIONES
MÁS SIMPLES ACERCA DE CÓMO
FUNCIONA LA CULTURA. EN SUS
FUNDAMENTOS SUBYACE LA
VISIÓN DE LAS CULTURAS COMO
ESTRUCTURAS CORPÓREAS, CASI
MATERIALES, QUE COEXISTEN EN
ESPACIOS SEPARADOS**

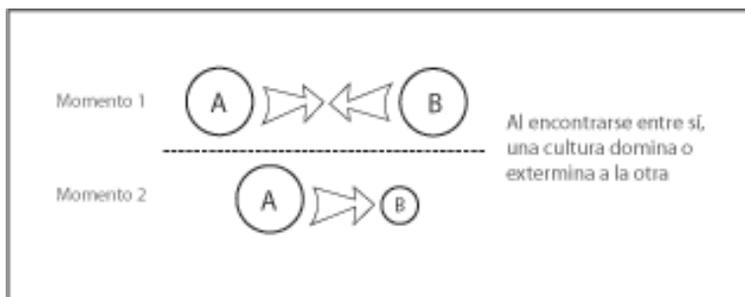


Gráfico No. 1: Interpretación mecánica y corporal de la cultura
(Elaboración: Mavi Vásquez)

nen entre sí. Se considera a las culturas como si fueran objetos que ocupan un lugar en el espacio por lo que –de acuerdo con las leyes de la física– no pueden ubicarse ni coexistir en el mismo lugar. Ante el surgimiento de este dilema, una cultura –a la manera de un cuerpo material– deberá “empujar” o “arrimar” a la otra (ver Gráfico No. 1). Es precisamente esta mirada, por ejemplo, la que sustenta la dicotomía entre lo andino y lo hispano. En su esencia, el discurso no acepta la idea de coexistencia. Es uno u otro, nunca los dos, lo cual obliga a definir posiciones. Así, será necesario tomar partido por una cultura hispánica, foránea, o por una cultura andina, aborigen. Las versiones más recientes de esta interpretación de la cultura en el

Perú han contrapuesto a una población andina o indígena selvática que sobrevive a manera de rezagos de tiempos pasados que hay que proteger, frente a la necesidad de implementar modernización y desarrollo con el fin de dejar atrás las taras del pasado. Es dentro de este debate que se inscriben tesis similares a las del “perro del hortelano”. Pero ni los defensores de una o de la otra posición escapan a esta concepción dual y excluyente de la cultura, en la que es percibida como un bloque compacto que puede preservarse o desaparecer.

En la mirada dicotómica de la aculturación no es posible explicar los cruces de rasgos culturales distintos ni la coexistencia de los mismos en un mismo contexto.



Las evidencias, sin embargo, demostraban que dentro de nuestro escenario autóctono andino operaban elementos culturales hispánicos sin contradicción evidente. ¿Acaso la fiesta de la Virgen del Carmen(3) no muestra a la vez las manifestaciones religiosas católicas heredadas de Occidente con la supervivencia de la divinidades autóctonas? ¿No es verdad que los campesinos de Cajamarca utilizan la lengua castellana para sus actividades domésticas y extra-domésticas? ¿Cómo nos podríamos imaginar un mundo andino que no utilizara la rueda, el buey o el trigo para sus actividades de naturaleza agrícola?

RESULTADO DE LA INFLUENCIA DE LAS DISCUSIONES SOBRE EL RACISMO Y LA IMPORTANCIA DE LA BIOLÓGIA EN LA CONFORMACIÓN DE LAS SOCIEDADES EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX, EL MESTIZAJE SUPONÍA UNA NUEVA MANERA DE CARACTERIZAR LA CULTURA

Para explicar este conjunto de fenómenos de intercambio e intersección cultural fue necesario acuñar un nuevo concepto: el "mestizaje". Resultado de la influencia de las discusiones sobre el racismo y la importancia de la biología en la conformación de las sociedades en la primera mitad del siglo XX, el mestizaje suponía una nueva manera de caracterizar la cultura(4). En este caso, la lógica mecánico organicista se llevaba más lejos aun. Las culturas constituían metáforas de organismos vivos, pero no necesariamente se exterminaban al encontrarse o al "crecer" de manera excesiva. A esta mirada tan particular, podemos llamarla *interpretación biológica y corporal de la cultura*. Dentro de esta perspectiva, las culturas pueden relacionarse entre sí, se completa el ciclo vital y ahora no solo nacen y mueren, sino que tienen la opción de "reproducirse". Los teóricos del mestizaje, así como los que defienden el sincretismo, apostaban porque el intercambio de rasgos culturales entre las culturas originarias dieran a luz una tercera, nueva, con características propias producto de

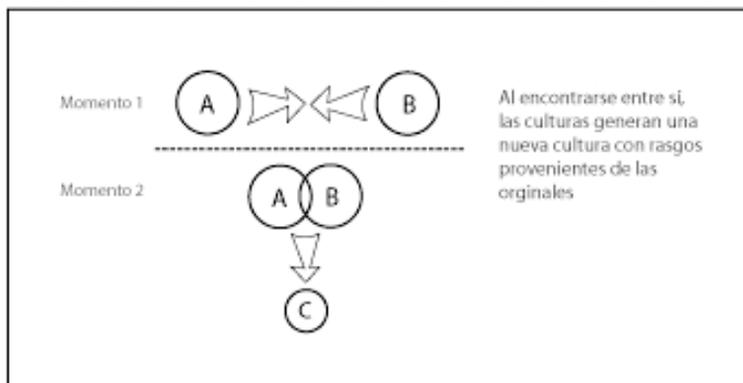


Gráfico No. 2: Interpretación biológica y corporal de la cultura
(Elaboración: Mavi Vásquez)

los encuentros e intercambios (ver Gráfico No.2).

Puede resultar un tanto obvia la debilidad de estos argumentos. Si las culturas se reproducen, entonces... ¿tienen sexo? ¿Es posible hablar de culturas femeninas y culturas masculinas? ¿Cuáles son los componentes del padre o de la madre que heredarán las culturas "hijas"? ¿Cuáles serán las leyes genéticas que rigen estos intercambios? Preguntas complicadas para entender todo el género de culturas híbridas, chichas y "combis" que pretenden racionalizar el proceso migratorio de las últimas cinco décadas en nuestro país. La famosa cultura chicha es, en efecto, hija natural de

la perspectiva "mestiza" de lo cultural, del mismo modo que el debate sobre las culturas híbridas se enmarcan dentro de este enfoque.

Ahora bien, ya sea en la interpretación mecánica de la cultura o en esta otra biológica, se asume en ambos casos que la cultura proporciona un conjunto de conocimientos, habilidades y prácticas que constituyen un universo inteligible para la vida social. Un conjunto de individuos, distintos entre sí, que comparten un estilo y una forma de vida: "El énfasis es el de la especificidad, considerando que se trata de algo delimitable y diferenciador. Así, cuando se describe una comunidad



humana puede constatarse que posee unas características propias relacionadas con las formas de obtener la subsistencia, las instituciones, la organización del parentesco, los estilos de vida y los sistemas de representaciones" (Comas D'Argemir 1996: 106).

Esta particular mirada sobre la cultura tiene implicancias significativas. Una cultura resultaría ser muy específica y claramente identificable en el tiempo y en el espacio, siendo aquello que identifica a un grupo humano y lo diferencia de otros. Es el punto de partida del concepto de "área cultural", acuñado y defendido por Alfred Kroeber y heredado por la Antropología Cultural en Norteamérica. La labor del antropólogo, desde esta perspectiva, estaría centrada en la realización de trabajos etnográficos en los que se de cuenta, de la manera más exhaustiva posible, de los rasgos particulares de lo que se llamarán comunidades o grupos étnicos. Sin embargo, esta perspectiva de la cultura puede ser desvirtuada, incluso, a través de hechos históricos. Las culturas autocontenidas y homogéneas resultaban claramente

una ficción ya que, como se comprobaría a lo largo de distintos estudios durante el siglo XX, la mayoría de estas sociedades tenían contacto no solo con antropólogos, sino también con comerciantes, misioneros y funcionarios de la colonia: "Las sociedades no eran ni inmutables ni delimitadas, sino parte de un orden mundial dominado primero por el colonialismo y más tarde por las naciones estado, el capitalismo internacional y las agencias internacionales" (Wright 2004: 130). Vistas las limitaciones de este marco interpretativo de la cultura, se hacía necesario un enfoque alternativo que llegaría con las reflexiones del norteamericano Clifford Geertz.

CULTURA Y CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL

A comienzos de los años setenta del siglo XX, el libro del antropólogo Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, revoluciona el concepto mismo de la cultura y abre la puerta para una perspectiva basada no en aspectos

materiales de la misma sino en criterios subjetivos, mentales e internos. Para Geertz, la cultura resulta ser una construcción simbólica, es decir, un sistema de creencias que permite otorgarle sentido y significación a los hechos y eventos que se experimentan individual y colectivamente. Este proceso se da a través de un proceso hermenéutico o de "interpretación" del contexto de los individuos, que es el marco en el que las acciones humanas cobran significado. Los rasgos culturales, por tanto, no ocurren en abstracto, sino que se recontextualizan a nivel local, adquiriendo una especificidad concreta. Así, el reto para el antropólogo está planteado: debe reconstruir los contenidos simbólicos y los significados dentro del contexto cultural en los que surgen. No tienen sentido fuera de él.

Pero, ¿cómo lo cultural pertenecería al campo humano de lo subjetivo e interno cuando es posible verificar la existencia de materiales y productos culturales tangibles? ¿No es acaso que los grupos humanos que se consideran parte de una misma cultura comparten, *ciertamente*, unas

mismas características o rasgos identificables? Es decir, ¿los miembros de una misma cultura tienen algo objetivamente común? La tesis principal acerca de la naturaleza del nacionalismo planteada por el politólogo británico Benedict Anderson a través del concepto de "comunidades imaginadas" puede ayudar a aclarar estas cuestiones y a echar luces sobre la particularidades del fenómeno de la cultura.

Al analizar las características del sistema político basado en los estados-nacionales heredados de la Modernidad, Anderson propone una definición de nación que ya se ha convertido en clásica: la nación se trataría de "una comunidad política *imaginada* como inherentemente limitada y soberana" (Anderson 1993: 23). La considera imaginada en el sentido de que los miembros de la colectividad no se conocen ni se pretenden conocer totalmente entre sí, pero comparten una imagen mental de su comunión o entrelazamiento social. Por ejemplo, sabemos que resulta imposible que



un habitante de la capital peruana, Lima, sea capaz de conocer personalmente a los casi nueve millones de personas que habitan en la ciudad. Ningún habitante de la capital pretendería aquello y, por el contrario, tendrá que "suponer", de manera inconsciente, que varios millones de limeños que nunca ha visto en su vida cuentan con gustos, costumbres y tradiciones similares a las suyas, lo que los hacen sentirse parte de un mismo colectivo, en este caso, la ciudad.

Imaginemos ahora la misma situación pero amplificadas para el ámbito de los estados-nacionales, con veinte, doscientos o mil millones de ciudadanos. La dificultad para abordar esta paradoja social será, sin duda, mucho más exigente. En consecuencia, el

**EL MIEMBRO DEL COLECTIVO
TENDRÁ QUE "IMAGINAR",
CON MAYOR INTENSIDAD, LA
EXISTENCIA DE ESTAS PERSONAS
CON LAS QUE COMPARTE UN
VÍNCULO APARENTEMENTE REAL**

miembro del colectivo tendrá que "imaginar", con mayor intensidad, la existencia de estas personas con las que comparte un vínculo aparentemente real(5). Ahora bien, Anderson hace referencia a Hugh Seton-Watson, quien afirmaba que la existencia de una nación se constataba cuando un número de miembros significativo de la comunidad se consideraba parte de una nación o, en todo caso, se comportaba como si así ocurriera. Es decir, basta que un grupo significativo de individuos crea seriamente que forma parte de "algo", entonces ese "algo" adquiere realidad en la mente y en el comportamiento de los involucrados.

Para los miembros de esa colectividad, puede resultar evidente la existencia de vínculos raciales, sociales, históricos e incluso ideológicos. Sin embargo, dichos vínculos pueden no ser comprobables ni empírica ni objetivamente. La pertenencia a un estado nacional y el involucramiento emocional que consigue despertar puede llevar a construir lazos aparentemente absurdos que, aún así, resultan absolutamente reales y verificables

para los miembros de una nación. Justamente, dice Anderson, "la magia del nacionalismo es la conversión del azar en destino" (Anderson 1993: 29). Así, la construcción de la identidad política, social y cultural de los individuos se ve permanentemente afectada por este tipo de procesos. La identidad no se hereda "genéticamente" de generación en generación sino que, por el contrario, se trata de un constructo elaborado a partir de las características físicas y objetivas reconocibles, pero también como resultado de las necesidades de los propios individuos en la búsqueda del reconocimiento de su autonomía ya sea personal (en el plano de lo privado) como colectiva (en el ámbito de lo público). El filósofo español Fernando Savater daba cuenta de los más absurdos reclamos por la autonomía e identidad nacional en España:

"Y también aquel nacionalista andaluz que, en un simposio sobre la identidad nacional de España, (...) pretendió convencer a los oyentes de que la situación de Andalucía era más grave que la de Euskadi o Catalunya, pues 'los vascos

tienen el euskera, los catalanes tienen el catalán, pero los andaluces *no tenemos lengua*'. El pobre hombre no quería decir que les hubiese comido la lengua el gato, sino que no tenían una lengua prohibida, una lengua desde la que oponerse y a partir de cuya persecución fraguarse su identidad" (Savater 1985: 38-39).

Así, el primero de los inconvenientes de la concepción de la cultura como un todo homogéneo y claramente delimitado es que toma por realidad evidente e incuestionable (la "Nación" o "nuestra cultura") una convención establecida generalmente de manera inconsciente (la "comunidad imaginada"): "equiparar cultura a comunidades una manera de referirse a la cultura, convirtiéndola en una entidad estable en lugar de un proceso de lucha por la creación del significado. Es entonces, por ejemplo, que podemos hablar de 'nuestra cultura' en oposición a 'su cultura', implicando falsamente un límite preciso y una homogeneidad cultural interna que



raramente existe" (Jansson 2000: 61).

Ahora bien, la identidad cultural no se compone solamente de la expresión de la homogeneidad interna, sino más bien se nutre de las diferencias para constituirse. Esta experiencia dicotómica, esta paradójica "distinción que une", puede constatarse fácilmente en la interacción cotidiana de los individuos. El hermano menor, de personalidad díscola y desestructurada, puede construir su identidad –la definición de quién es él– como oposición de su hermano mayor, más bien obediente y ordenado. El sujeto de personalidad rebelde no necesariamente construye su forma de ser excluyéndose de la influencia de su entorno inmediato, es decir, como resultado de condiciones congénitas ni de esencias particulares. Más bien, el rebelde necesita de la existencia del dócil para construir su identidad por oposición, tanto como el hermano inteligente necesita del tonto o el inquieto del tranquilo. Parecería, en consecuencia, que tienen mucho sentido las tesis del

filósofo canadiense Charles Taylor, quien afirma que la identidad del ser humano no se construye monológicamente, sino dialógicamente(6).

En efecto, Taylor hace énfasis en el carácter esencialmente dialógico del ser humano. Él afirma que los individuos nos autodefinimos y constituimos en seres plenos a través de la adquisición de lenguajes o modos de expresión que provienen de las personas que rodean nuestro crecimiento. Estos lenguajes no los adquirimos de manera independiente, sino a través de la interacción con otros que resultan importantes para nosotros, es decir, a través de otros "significantes". Desde muy pequeños, nos vemos influenciados por esos "otros inmediatos" que representa, especialmente, nuestra familia. Sus valores, sus percepciones de la vida, así como sus expectativas, ayudan directamente a la constitución de nuestra identidad, "dialogando" con nuestras propias elaboraciones producto de la experiencia o, incluso, contraponiéndose a ellas. Es un fenómeno tan curioso que aun cuando la relación con los padres se haya debilitado o haya fallecido

alguno de ellos, la influencia de sus expectativas respecto de nosotros puede seguir operando significativamente en nuestro interior.

La identidad personal, en consecuencia, se construye en medio de estas influencias mixtas y contrapuestas de los significantes. Necesita de la variedad de alternativas, propuestas por los otros de afuera, de aquellas oposiciones que, finalmente, ayudarán a identificar quiénes somos realmente: "De este modo, el que yo descubra mi propia identidad no significa

que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. (...) Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás" (Taylor 1992: 55). Esta relación dialógica, sin embargo, no tiene por qué ser únicamente armónica, sino que también se produce en un escenario de enfrentamiento y contraposición.

El antropólogo británico Edward E. Evans-Pritchard, a principios del siglo XX, aportó varias clarificaciones sobre este problema a través de sus estudios de los sistemas políticos de sociedades tribales africanas. Sumergido en las sociedades segmentarias(7) del grupo étnico Nuer, estudió la identidad política respecto de la tribu así como la existencia de conflictos bélicos entre los diferentes segmentos de la misma. Evans-Pritchard afirmaba que los valores políticos de los Nuer eran relativos y que su sistema se basaba en el equilibrio entre tendencias opuestas hacia la escisión (fisión) y la unión (fusión), es decir, entre las tendencias de los grupos a segmentar-

**LA IDENTIDAD PERSONAL, EN
CONSECUENCIA, SE CONSTRUYE
EN MEDIO DE ESTAS INFLUENCIAS
MIXTAS Y CONTRAPUESTAS DE
LOS SIGNIFICANTES. NECESITA DE
LA VARIEDAD DE ALTERNATIVAS,
PROPUESTAS POR LOS OTROS
DE AFUERA, DE AQUELLAS
OPOSICIONES QUE, FINALMENTE,
AYUDARÁN A IDENTIFICAR
QUIÉNES SOMOS REALMENTE.**

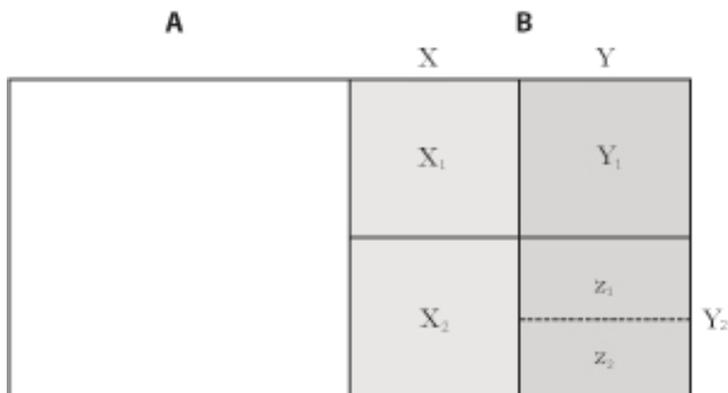


Gráfico No. 3: Esquema del principio de fisión-fusión en la construcción de las identidades políticas de los nuer
(Elaboración: Mavi Vásquez)

se y su tendencia contraria dirigida a combinarse con segmentos del mismo orden (Evans-Pritchard 1977: 166). A este principio de construcción de las identidades podemos llamarle “fisión-fusión” y entre los Nuer se manifestaba como luchas permanentes o *vendettas* que los mantienen continuamente enfrentados entre sectores o segmentos.

Aunque estos enfrentamientos se basaban en un criterio territorial, se presentaban muchas veces en función de los linajes y la existencia de obligaciones sociales derivadas del parentesco (ver Gráfico No. 3). En este escenario, un grupo social Z1

puede enfrentarse al grupo social Z2 y el resto de la tribu no intervendrá en el conflicto. Pero cuando ese mismo grupo Z1 se enfrenta al grupo Y1, Z1 y Z2 se unen haciendo frente común. Pero todo no queda ahí. Cuando Y1 se enfrenta a X1, Y1 e Y2 se unen del mismo modo que lo hacen X1 y X2. Finalmente, Cuando el grupo X1 lucha contra A, todos los sectores (X1, X2, Y1 e Y2) se unen para formar B. En el caso de los Nuer, el equivalente a “A” sería el grupo étnico de los Dinka, tribu emparentada en sus orígenes con los nuer, pero que entonces se trataba de sus referentes inmediatos de separación y enfrentamiento. Es así como se van construyendo

las identidades, a manera de pisos de un edificio que se fueran uniendo y separando según las circunstancias. De acuerdo con Evans-Pritchard, la tribu solo exige la lealtad de uno de sus miembros en contextos de luchas intertribales y de guerra contra los dinka. En circunstancias normales, un hombre nuer piensa y se comporta como miembro de grupos locales mucho más pequeños con cuyos miembros tienen contactos múltiples.

Este movimiento

pendular entre la fisión y la fusión no resulta ajena a la formación de identidades personales y culturales del mundo urbano contemporáneo. En Perú, un comportamiento casi calcado de este mecanismo inconsciente nuer es el que corresponde a las afiliaciones emotivas vinculadas con equipos profesionales de fútbol. Como en muchos países latinoamericanos, las pasiones que despiertan los clubes deportivos más populares del país ha llevado a enfrentamientos violentos que ha causado la muerte de no pocos hinchas o seguidores. Por lo general, se trata de

jóvenes adolescentes provenientes de barrios o distritos populares que comparten una identidad común utilizando para ello los elementos simbólicos asociados a los dos clubes de fútbol más importantes del país: Alianza Lima y Universitario de Deportes, ambos originarios de la capital. El barrista consecuente con su afiliación futbolística no solamente asiste habitualmente al estadio a alentar a su equipo sino que se integra a grupos definidos por zonas o distritos de la ciudad, demarcando espacialmente su territorio. Dicha locación se convierte en los dominios de una determinada agrupación o barra. Así, sus adolescentes integrantes comparten experiencias comunes vinculadas con la desocupación, extensos períodos de ocio o las luchas entre barras a manera de pandillas. Esto supone el manejo de un código común y particular a cada grupo, que se compone a partir de la definición de su identidad como colectivo. Los nombres típicos de estas agrupaciones —como *HolocaUsto*, *Sicarios*, *Los Alterados* o *La Jvnгла Gverreo*— dejan entrever las características bélicas y violentas de estos colectivos,



lo que, entre otras cosas, ha hecho que muchos autores se suelen referir a ellos como nuevas "tribus urbanas".

Al igual que en los grupos estudiados por Evans-Pritchard, es posible constatar en el ámbito urbano que, si bien estos hinchas pueden ser enemigos acérrimos al enfrentarse en el campeonato local, pueden luego alentar de manera sostenida al seleccionado nacional de fútbol. En efecto, el mecanismo de fisión-fusión se pone en marcha cuando tenemos en cuenta los distintos niveles de identificación existentes. Así, del mismo modo que en el caso de los nuer, en el ámbito local las identidades originales son las que predominan, viviéndose un estado de alerta y enfrentamiento constante. Pero cuando se presenta la ocasión de participar en un evento internacional como la Copa América o las Eliminatorias mundialistas, el enfrentamiento local se suspende, se lo coloca en estado de pausa, con el fin de asumir un nivel de identificación más abarcador: tanto el "grone" como el "crema" son peruanos. Y esto ocurre de manera

natural, sin entrenamiento ni capacitación de por medio.

Completamos, así, el círculo de nuestra argumentación inicial: un grupo lo es solo en relación con otros grupos. Establecer la identidad, ya sea personal o colectiva, necesita de alguien o algunos a quien oponerse. La homogeneidad absoluta es insuficiente como criterio identificador. Para establecer el "nosotros" se requiere necesariamente delimitar quiénes son los "otros", esto es, determinar hasta donde abarca el propio grupo. Esto, por supuesto, suele ser un factor de jerarquización al interior del grupo. Si somos diferentes entre nosotros, ¿no serán "nuestras" costumbres mejores o superiores a los de los otros? Las prácticas ajenas, poco familiares, ¿no resultan acaso absurdas e inapropiadas? No todos los individuos ni todos los subgrupos sociales tienen la misma valoración ni prestigio. Algunos de ellos se arrojarán la representación de ser la facción "verdadera" o "pura" en detrimento a otros segmentos de la población, por lo cual se incorpora la dimensión de la estratificación social en las bases constitu-

yentes de la cultura (Comas D'Argemir 1996: 110).

La cultura, entonces, no es el punto de partida de las diferencias, sino que expresa la diversidad de fuerzas sociales que pugnan en busca de poder y que han resuelto a través de la cultura, los retos y desafíos que les propone las condiciones tecnológicas, económicas y medio ambientales existentes. Así, ninguna cultura estaría exenta de vínculos con procesos históricos globales y de larga duración que les suministran las condiciones de funcionamiento y reproducción. Incluso los símbolos y significados resultan indisolubles de los componentes materiales y de las relaciones sociales. Desde esta perspectiva, la cultura es una "consecuencia", un resultado, antes que el factor o la causa primera de los fenómenos que venimos discutiendo. Pero si las culturas no son objetos mecánicos ni entidades biológicas homogéneas, que interactúan entre sí y, por otro lado, las discrepancias y diferencias se manifiestan a través de la diversidad de identidades particulares, entonces, ¿qué marco interpretativo puede

ser adecuado para entender el fenómeno cultural?

LA CULTURA TRANSUBJETIVA: APROXIMACIONES A UNA CONCEPCIÓN SUBJETIVA E INTERNA DE "CULTURA"

Hemos dicho previamente que se le suele asignar a la cultura una suerte de existencia material dotada de espacialidad, y como tal, regida por las leyes de la evolución, la biología o la genética. Sin embargo, la cultura parece tener una condición de otro tipo. Su realidad no se encuentra en el ámbito de la física, la química, ni de los hechos naturales observables. Su carácter fenomenológico tiene un parentesco mayor con aquellas cosas que existen, pero no son materialmente observables. ¿Es posible observar las notas que configurarían una sinfonía? La sinfonía misma, ¿es algo material o algo abstracto? ¿Qué es un saludo? ¿O un beso? ¿De qué manera podemos acceder a su "materialidad"? El antro-



Gráfico 4: Perspectiva subjetiva e interna de cultura
(Elaboración: Mavi Vásquez)

pólogo peruano Fernando Fuenzalida tenía respuesta a alguna de estas preguntas: "es bastante evidente que lo que llamamos cultura y sus ingredientes pertenecen a [una] categoría intermedia de realidades. Ni cuerpos físicos que ocupen un lugar en el espacio ni, por otra parte, ideas eternas y universales, por completo independientes del tiempo y del espacio" (Fuenzalida 2009: 297).

Así, tal como se ha visto en las líneas anteriores, podríamos afirmar que la cultura resulta inseparable de la conciencia individual. Se com-

pone de los significados, los valores y los propósitos que le asignamos a nuestras actividades particulares. Y eso no tiene existencia objetiva. Los productos culturales solo son la expresión de dichos significados, valores y propósitos, es decir, la materialización de tales contenidos mentales: "Existen, por supuesto, objetos de cultura, pero estos no son otra cosa que las mismas estructuras institucionales de la sociedad, sus sistemas de relaciones y conductas y los objetos naturales y manufacturados en cuanto vividos por el sujeto cultural. La cultura en sí misma se halla en

el plano de la interioridad: está en la significación, la jerarquización y el propósito que los sujetos de la sociedad atribuyen a todo ese universo de objetividades" (Fuenzalida 2009: 289).

Y esto se hace más complejo aún cuando consideramos que estos contenidos de conciencia son colectivamente compartidos. "Se trata de contenidos de conciencia colectivamente compartidos, ciertamente no a la manera de una participación en un continuo de conciencia en el que todos los sujetos se encuentren sumergidos e impregnados (...), sino por analogía y conformidad con una compleja pauta estándar (...) de la cual cada sujeto individual representa una variación particular. (...) A los campos de conciencia compartidos por esta clase tan particular de participación analógica y a los fenómenos de 'resonancia' que generan en el proceso de la interacción se les ha dado en los últimos tiempos el nombre de transubjetivos" (Fuenzalida 2009: 297-298).

¿Y cómo funciona este mecanismo extraño? ¿Cómo es posible que algo interno

sea a la vez compartido colectiva o socialmente? ¿No es acaso esto una contradicción? Veamos cómo se resuelve esta aparente inconsistencia. Para ello, imaginemos un foco de luz que brilla intensamente colgado del techo. Alrededor de dicho foco colocamos una esfera de acero que impide la salida de la luz al exterior. Es decir, la luz brillante se encuentra en el espacio interior de la esfera. Para hacer posible que la luz "salga", conectaremos a la esfera unas mangueras de caucho grueso con unas tapas que eviten el escape de luz.

Ahora bien, podemos tener cuatro o cinco distintas mangueras colocadas en diferentes sectores de la superficie de la esfera. ¿Qué ocurriría si en el extremo de cada una de las mangueras, en lugar de las tapas, colocáramos un filtro de luz de un color diferente? Podríamos tener un filtro verde, otro naranja, otro azul, uno amarillo y, finalmente, uno rojo. Cada manguera iluminaría de modo distinto, siendo esa su particularidad, y lo que las hace creer que cada una emite con una fuente de luz

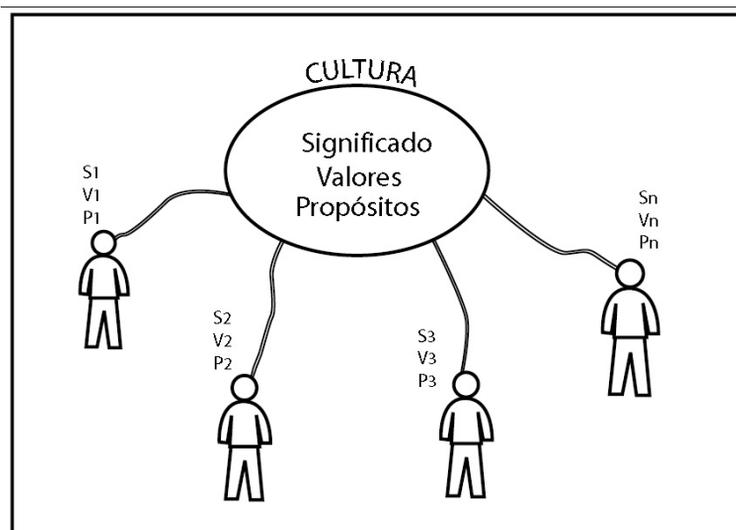


Gráfico No. 5: Modelo de funcionamiento de la cultura transubjetiva
(Elaboración: Mavi Vásquez)

independiente. Sin embargo, tal como hemos descrito el escenario, sabemos que se encuentran alimentadas por una fuente interna *colectiva*. Al igual que en este experimento ficticio, la cultura se compone de un conjunto de significados, propósitos y valores que se manifiestan de manera particular a través de cada uno de los individuos. Esto permite la flexibilidad individual, la experiencia de que cada uno de nosotros vive su propia vida con libre albedrío y decisión, pero compartiendo un sustrato colectivo (ver Gráfico No. 5).

Los significados, los valores y los propósitos son categorías potenciales que hemos heredado de nuestro entorno inmediato familiar y social. Reproducimos las actitudes y los juicios de los que nos rodean en primera instancia. Los ponemos en juego a nuestra manera y esa puesta en práctica generalizada con nuestros congéneres manifiestan las expresiones culturales, no la cultura, como ya se ha dicho. No llevamos dentro de nosotros un software cerrado e inflexible sino un programa inteligente

capaz de variar y adaptarse a las condiciones a las que se enfrenta. Y es que estos componentes de conciencia no permanecen inmutables a medida que nos relacionamos con otras personas o situaciones que nos amplían el escenario. Si dos personas que solo hablan un idioma natal distinto entre sí toman contacto, es absolutamente necesario que al menos uno de los dos aprenda la lengua "extraña" para comunicarse. Y esto no significa eliminar su idioma original. No significa pérdida ni desestructuración cultural. Simplemente es un mecanismo de adaptación que permite amplificar las capacidades individuales para desenvolverse en situaciones nuevas o contextos desconocidos. Mientras más flexible –o inteligente– es el programa uno lleva consigo, más posibilidades existen para crecer y optimizar las ventajas que ofrece el espacio social.

Un ejemplo específico de este carácter de la cultura podría ser el célebre caso de los Kayapó de la selva amazónica brasilera. A mediados de los años setenta en el siglo

XX, el antropólogo norteamericano Terence Turner tomó contacto con una población amazónica nativa que se encontraba casi al límite de la supervivencia. Setecientos de los ochocientos miembros de un grupo habían fallecido a causa de enfermedades y hacían frente a las mismas a través de las medicinas que los misioneros cristianos les proporcionaban a cambio de "occidentalizar" sus vestimentas y sus costumbres. Por otro lado, un organismo del Estado se encargaba de regular el comercio y sus comunicaciones con el resto de la sociedad, de tal forma que convertía al grupo de los Kayapó en una etnia incapaz de controlar plenamente el estilo de vida de sus integrantes (Wright 2004: 138).

La introducción de los medios de comunicación masivos a esta comunidad segmentaria tradicional produjo un profundo quiebre en sus relaciones con la sociedad mayor. De acuerdo con la antropóloga Susan Wright, los nativos Kayapó descubrieron que, a través de los documentales que mostraban su estilo ancestral de vida en un circuito de países occidenta-



les y europeos, la valoración externa de ellos como grupo se podía modificar. Fueron progresivamente conscientes que, a diferencia de la experiencia represora habitual de los religiosos, existía un escenario más amplio donde sus rituales, fiestas, cantos y costumbres en general eran apreciadas, valoradas y buscadas. La cultura que hasta entonces había aparecido como un obstáculo, resultaba ser un recurso para “negociar” su coexistencia con los grupos sociales dominantes. Con los torsos desnudos, el maquillaje corporal y largos rituales danzados, los Kayapó cobraron confianza y sacaron provecho del contexto favorable de fines del siglo XX, lo que les permite ahora contar con videos, estaciones de radio, farmacias, camiones, mecánicos o un aeroplano para patrullar su territorio:

“Los políticos Kayapó parecen haber sido plenamente conscientes de la construcción de ‘cultura’. [...] Exploraron la forma en que la vieja idea de cultura enmascara los diferenciales de poder al interior de los grupos, y tomaron prestados los ropajes de realismo y autenticidad

de los filmes occidentales que desvían la atención de cuestiones tales como cómo se construye la autoridad, quién controla la tecnología, quién maneja la cámara, quién es retratado como activo y quién como pasivo y marginal [...]. Se presentaron a sí mismos como un grupo homogéneo y definido –‘los Kayapó’– tan exitosamente que incluso el antropólogo [Turner], que debiera haber notado el proceso por el cual ellos disputaron y construyeron su ‘auténtica voz’ comunal, no lo menciona.” (Wright 2004: 138)

A fin de cuentas, todo parece ser cuestión de escalas. Si se agregan niveles al entorno social, entonces, el individuo debe estar preparado para desenvolverse en aquellos nuevos niveles. De esta forma, para hacer frente al entorno doméstico, familiar, es posible usar el quechua; para comerciar los productos en la ciudad el mismo sujeto utilizará el castellano; y, cuando sea necesario relatar sus costumbres y narrar sus tradiciones en un escenario internacional deberá usar

el inglés. Desde este punto de vista, no es cuestión de jerarquías, sino de escalas. Se puede reconocer que la razón de que el idioma inglés se haya convertido en el idioma más común en el mundo para desarrollar relaciones sociales, transacciones comerciales y diplomáticas sea consecuencia de un desequilibrio de poder ejercido entre naciones del hemisferio norte sobre las del sur. Sin embargo, eso no tendría porqué ser un obstáculo para el aprendizaje de dicha lengua. No es cuestión de dominación ni imperialismo. Es cuestión de acceso a esferas más amplias de interacción. Desconocer el inglés significará contar con una limitación en el proceso de comunicación con "otros" diferentes, extranjeros y foráneos que no manejan el propio idioma. Supone, en otras palabras, estar en desventaja para desenvolverse en los distintos niveles de interacción social.

**ES PERTINENTE PREGUNTARNOS,
ENTONCES, SI EXISTE LO
AUTÉNTICAMENTE PERUANO.**

Es pertinente preguntarnos, entonces, si existe lo auténticamente peruano. Un campesino de los andes no tiene problemas de cambiar el tradicional sombrero artesanal por gorras sintéticas con visera. Un buzo es más cómodo y tal vez más práctico que tejerse ellos mismos sus pantalones de bayeta. ¿Se pierden los rasgos de nuestra identidad? ¿Dejamos de ser peruanos por alienarnos? ¿Es posible a un peruano la gastronomía nacional le resulte indigesta? La cultura peruana no se encuentra en los objetos que la gente produce o lleva consigo. La cultura no tiene una realidad objetiva que debe ser atesorada. Más allá de etiquetas identitarias, lo que existe son las personas. El ser humano que busca su propio bienestar y el bienestar de los demás. Él es el portador y constructor de la cultura –en sus significados, valores y propósitos– y la cultura se manifiesta en él y a través de él. Las etiquetas solo sirven para establecer diferencias y recrear las percepciones y creencias que tenemos de nosotros mismos. Son etiquetas que evitan mirarse al espejo y reconocer allí nuestra naturaleza compartida.



 NOTAS

1. Reconocido periodista bielorruso que se desarrolló como corresponsal en los años 60's y 70's en países africanos, estableciendo contacto con otras culturas y así experimentar de manera directa la sensación de vivir en constante alejamiento de sus raíces.
2. Una interesante reflexión sobre los viejos y los nuevos significados de cultura puede encontrarse en el artículo de Susan Wright, La politización de la cultura (2004: 128-141).
3. La festividad de la Virgen del Carmen es una fiesta patronal tradicional realizada todos los años del 15 al 17 de julio en Paucartambo, a 100 km. de la ciudad de Cuzco, en honor a su Virgen patrona, llamada con cariño por los pobladores Mamacha Carmen. A ella se le oficia misas, se le reza el rosario, se danza y representa historias de la llegada de su imagen al pueblo. Los pobladores y eventuales visitantes también celebran la fiesta en la calle, tomando licor y comiendo en abundancia.
4. Véase, por ejemplo, el artículo "Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto", del mexicano Guillermo Zerdeño-Padilla en: http://memoriaysociedad.javeriana.edu.co/anexo/articulo/doc/419_24.6.pdf.
5. Para Benedict Anderson, tanto la novela como género literario, como la difusión de los periódicos, se han convertido en los mecanismos a través de los cuáles los individuos desagregados y dispersos entre sí en un territorio determinado han conseguido establecer y reconocer los vínculos respecto a una colectividad mayor o Estado-nacional.
6. Tesis desarrolladas especialmente en su ensayo ya clásico: "El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'" (Taylor 1992).
7. Toda tribu está dividida en segmentos. Cada uno de los segmentos de la tribu, formada por miembros de un linaje del clan de la misma, tiene su propio nombre, un sentimiento común y un espacio geográfico asignado. Los segmentos se separan por límites naturales, como una extensión amplia de maleza o por algún río. Cuanto más pequeño es el segmento tribal, más compacto es su territorio y los vínculos entre sus miembros se estrechan. En estos casos, el sentimiento de unidad crece significativamente. Cada segmento está, a su vez, segmentado, y existe oposición

entre sus partes (Evans-Pritchard 1977: 163-164).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, B. (1993) Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

COMAS D' ARGEMIR, D. (1996) "Economía, cultura y cambio social", pp. 104-113. En: Prat, J. y Martínez, A. (eds.). Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat. Barcelona: Editorial Ariel.

EVANS-PRITCHARD, E. (1977) *Los Nuer*. Barcelona: Editorial Anagrama.

FUENZALIDA, F. (2009) "La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días", pp. 287-307. En: Fuenzalida, Fernando. *La agonía del Estado-Nación. Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

HARRIS, M. (1987) *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

JANSSON, A. (2000) *Significados en controversia. Estudios de audiencia*

e identidad cultural, pp.55-88. En: *Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Colima: Época II, Vol. VI, No. 11, junio 2000.

KAPUSCINSKI, R. (2007) *Encontrarse con el extranjero*, pp.15-24. En: *Reportero del siglo*. Santiago de Chile: Editorial Aún creemos en los sueños.

PORTOCARRERO, G. (2004) "Hacia la (re)construcción de un concepto de cultura y de la crítica cultural", pp. 289-304. En: Portocarrero y otros, *Rostros criollos del mal. Cultura y transgresión en la sociedad peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

SAVATER, F. (1985) *Contra las patrias*. Barcelona: Tusquets Editores.

TAYLOR, C. (1992) *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

WRIGHT, S. (2004) "La politización de la cultura", pp. 128-141. En: Boivin, Mauricio F.; Rosato, Ana; y Arribas, Victoria (eds.). *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.