

IDENTIDAD Y CULTURA TECNOCIENTÍFICAS COMO FACTORES POTENCIALES DE DISCRIMINACIÓN SOCIAL

Jesús A. Valero Matas y Juan R. Coca
Universidad de Valladolid

Introducción

En este artículo se expone brevemente un argumento sobre como tomada la cultura y la identidad, concretada en caso de la actividad tecnocientífica, al uso particular de unos pocos, se trasforman en elementos de diferenciación social entre personas y minorías culturales. Al sumergirnos en el interior de cualquier tipo de sociedad, bien primitiva o bien compleja, observamos la aparición de dos categorías fundamentales en las relaciones intersociales: *inside* y *outside*. Ambas, por su naturaleza, pondrán en escena las relaciones entre grupos, y en muchas de ellas, serán elementos vehiculizadores del rechazo social. Merton, así como otros teóricos sociales, manifestaron que estas categorías adquieren una posición relevante en el cambio social ya que las personas pertenecientes a un determinado grupo (del tipo que fuese), *inside*, defienden su posición en la sociedad y rechazan de manera manifiesta o soslayada a los de afuera, *outside*. Pues bien, en función de la consideración que se le dé a dicha diferenciación *inside/outside*, tomarán cuerpo los fenómenos excluyentes o incluyentes. De tal manera que este código de funcionalidad resultará vital en materia de convivencia social.

Lo que acabamos de exponer es una aproximación general de la importancia que puede adquirir la valoración del intragrupo (*inside*) o extragrupo (*outside*) en materia de relaciones sociales. Sin embargo, el problema adquiere una mayor dimensión en cuanto las actitudes diferenciadoras alcanzan el grado de ‘aborrecimiento’ y ‘repugnancia’, que muchas veces viene adornado con el signo del espíritu de cuerpo o grupo y, lo que realmente acontece, es que, esconde el egoísmo del grupo y el temor a lo diferente (Valero 2000: 34). Por mucho que se empeñe una sociedad en hacer ver que las relaciones entre grupos poseen una consideración de diversidad, la realidad es otra. Puesto que en nuestra sociedad existe una antítesis entre el *nosotros* (ego) y el *otro* (alter) los procesos de diferenciación basados en este otro código *ego/alter* son recurrentes y habitualmente desarrollados a todos los niveles sociales. En base a este código es habitual, pese a los complejos mecanismos sociales que permiten funcional al gran sistema social, que se produzcan lo que podríamos denominar como *lealtad a un grupo* que se articula de acuerdo a unos valores y despliega unos principios de unidad que se tornan en rechazo a los grupos que rompen esa homogeneidad. Como apuntaban MacIver y Page (1972: 405), en raras ocasiones se rigen las relaciones entre grupos, *intragrupos* y *extragrupos*, por la mera conciencia de la diversidad; por lo menos en nuestro mundo contemporáneo.

Lo que venimos apuntando no es algo novedoso que acaba de surgir en las sociedades actuales. Al contrario, a lo largo de la historia percibimos que la sociedad se ha visto bombardeada por un amplio elenco de discursos humanos apoyándose en cultura con un único objetivo, el rechazo al otro y a lo ajeno. Lo que sí supone cierto nivel de innovación es el tema que nos ocupa en este trabajo, cómo la cultura tecnocientífica puede devenir en determinados procesos identitarios que, a su vez, traen consigo un tipo de discriminación no conocida hasta hace relativamente poco: *la discriminación tecnocientífica*. Siguiendo a Olivé (2006), cuando hablamos de cultura tecnocientífica hacemos referencia al conjunto de representaciones (creencias, conocimientos, teorías, modelos), normas, valores y pautas de conducta que tienen los agentes del sistema tecnocientífico, y que son indispensables para que el propio sistema funcione, crezca y se autorregule. Además, dentro del concepto de cultura tecnocientífica nos encontramos con aquellos códigos comunicativos fundamentales para la comprensión del sistema, la evaluación de su actividad, y las posibilidades de aprovechamiento de los artefactos (del tipo que sea) que éste genera por parte de una sociedad, de un pueblo o de ciertos

grupos sociales. Es decir, se trata del conjunto de elementos que conforman las actitudes sobre la ciencia y la tecnología. Dichos elementos permiten el desarrollo del sistema tecnocientífico, pero también pueden generar una serie de problemas sociales, como el de la discriminación, ya que dichos elementos discursivos y representacionales implican una determinada concepción del otro como *alter*.

Pues bien, el espectro cognoscitivo del *ego* como contraposición discriminatoria del *alter*, ha estado sujeto a multitud de factores, aunque uno de ellos brillaba muy por encima de los otros: excluir de la participación social a quienes no se regían por los mismos códigos sociales. La causa de este rechazo amparado por la conducta cultural, pasaba por un principio rector, el miedo a otras percepciones de entender la sociedad (Eibl-Eibesfeldt 1996: 95-109). Este mismo proceso podemos extrapolarlo al ámbito tecnocientífico en el que se produce una discriminación epistémica del sistema tecnocientífico y de sus agentes hacia cualquier otro ámbito del saber. De tal manera que el sistema tecnocientífico genera una serie de mecanismos que infravaloran y arrinconan a otros procesos epistémicos. Ante esto comprobamos que actualmente las diversas instituciones del sistema están fomentando los procesos de mutación de los distintos ámbitos del saber y asimilándolos al paradigma tecnocientífico actual. De ahí que las revistas de, por ejemplo, sociología se asemejen cada día más a las revistas experimentales. Asimismo, las investigaciones teóricas en sociología se ven relegadas al ostracismo en contraposición a los estudios experimentales que tienen mayor relevancia actual.

Todo este entretejido de circunstancias que afectan a la cultura no debe ser considerado como sustancia negativa en el desarrollo de la sociedad, ya que entre las diversas funciones sociales que tiene la cultura entendida en sentido general (por supuesto, también la cultura tecnocientífica) se encuentra la función integradora. Por consiguiente, el problema no reside en si la cultura es generadora de exclusión y discriminación, ya que la cultura no es intrínsecamente excluyente; el problema está en la utilización que se haga de ella.

No podemos olvidar que bajo la explicación metafísica de cultura y su posterior transformación en *praxis*, ésta adquiere un estatus imaginario que invierte el sentido natural de la misma generando espacios de exclusión que dan origen a conflictos

sociales. En este sentido, si nos circunscribimos ahora al ámbito tecnocientífico (y en línea con lo que afirmábamos previamente) es posible considerar que el paradigma totalitario, empleando el término desarrollado por Boaventura de Sousa Santos, genera un imaginario tautológico y autocerrado en el que todo aquello que no remita a sí mismo queda *quasi*-automáticamente excluido. Como hemos subrayado, la propia cultura tecnocientífica no es excluyente *per se*. Dicho de otro modo, el uso y la generación de un sistema tecnocientífico cerrado y tautológico genera que, en buena medida, la cultura tecnocientífica que se está transmitiendo en la actualidad sea discriminante y excluyente. Pero las cosas pueden ser de otro modo, desarrollándose una tecnociencia tan útil y valiosa como la que desarrolla en la actualidad, siempre y cuando ésta no menosprecie, sesgue el conocimiento y segregue a otros ámbitos del saber.

Quizá uno de los puntos que debemos analizar en esta triada sociedad, cultura tecnocientífica e identidad es la casuística que lleva a la construcción de espacios identitarios ficticios que tratan de edificar realidades ficticias con fines concretos. Estos elementos de la triada, tomando como referencia la teorización parsonsiana, tienen como fin una cultura que por su valor en la estructura social no debe caer en la manipulación, deterioro, desintegración o cualquier otra profanación.

Tomando como punto de referencia las relaciones entre grupos, y tras lo sucintamente expuesto, se intenta analizar estos vínculos e interacciones con estos tres elementos que resultan ser las notas básicas en el himno del rechazo a lo diferente. En este contexto, y sin duda alguna, la interacción sesgada de estos elementos es instrumento recurrente por los adalides de la edificación de esos grupos como constructos de una sociedad o grupo social propio con el objeto de alcanzar sus objetivos. En ese afán de imaginar un espacio homogéneo, impoluto y diferente al que de la realidad social, toman la cultura dentro de ese espacio figurativo como responsable de la exclusión de los otros.

La doble cara de la cultura y su ejemplificación en el ámbito tecnocientífico

Una de las primeras cuestiones que es preciso plantearse versa sobre el concepto de “cultura”, así como sobre los diferentes significados que pueden derivarse del mismo. Un significado restrictivo hace mención a la cualidad que distingue a las personas según

sus conocimientos, mientras que una visión más general del mismo incluye representaciones colectivas, valores, normas, creencias, ideologías, instituciones, así como elementos instrumentales, demográficos y geográficos. Con independencia del significado al que cada uno desee acogerse, lo que resulta innegable es que el concepto de “cultura” es polifacético y relativamente complejo de acotar con nitidez.

Desde tiempos ancestrales las personas han adoptados simbologías muy diferentes para dar sentido a su existencia, y han interiorizado objetos materiales como búsqueda de expresión y representación de su ser. Empero, cuando la atribución se realiza sobre cuestiones subjetivas se está ante un abismo explicativo, porque aunque dejemos de existir o no lleguen a interiorizarse, los objetos externos a nosotros están ahí, y por consiguiente siempre habrá alguien que los piense, mientras que en cuestiones no materiales cambia el asunto tornándose bastante más complejo. Además, dentro del contexto cultural aparece otro factor, la comunicación cultural, que hará que determinados valores permanezcan presente en la memoria humana (Harris, 1997: 21).

Este estar presente en la memoria hace que se produzcan unos determinados estilos de vida y no otros, en función de la cultura, que se mantienen a lo largo del tiempo gracias al proceso conocido como endoculturación. Se trata de una experiencia de aprendizaje consciente e inconsciente a un tiempo, es decir será parcialmente consciente y parcialmente inconsciente. Ello es debido a que a través de ella la generación de mayor edad incita, induce y “obliga” a la generación más joven a adoptar los modos de pensar y comportarse tradicionales. Lo dicho puede parecer que lo que se produce es un fenómeno de obligación y coerción de unas generaciones a otras. No es así. A través de la educación se transmiten una serie de valores, normas, estilos de vida, etc. que van a traer consigo la asunción de éstos, de un modo más o menor rígido, por parte de las generaciones más jóvenes.

En el caso que nos ocupa, el sistema tecnocientífico, es posible ejemplificar este fenómeno aludiendo a cualquier tipo de técnica. Por ejemplo, la aculturación sobre el desarrollo de la técnica de la Reacción en Cadena de la Polimerasa (PCR según las siglas inglesas) es necesario que el docente contextualice el descubrimiento de dicha técnica, que explique las bases funcionales de la misma y el desarrollo básico de la técnica. Para ello, suele ser habitual que el docente recurra a la enseñanza de la técnica

convencional para que, a partir de ella, el alumno, investigador o técnico sea capaz de poder comprender y utilizar las variantes actuales de la misma. Por lo tanto, vemos aquí que un determinado proceso de aculturación (por pequeño que sea) implica la inmersión de la persona culturizada en un determinado contexto cultural, tradición, para que luego pueda desarrollar modificaciones, transformaciones, cambios de ésta (innovación).

Pese a que la idea intuitiva de cultura es clara, las diferentes determinaciones conceptuales nacidas de la propia cultura impiden, como dijimos antes, la existencia de un punto de referencia determinado. De ahí que surjan diferentes modelos interpretativos y afloren usos muy dispares e incluso antagónicos de dicho concepto. No obstante esto no ha impedido a los antropólogos y sociólogos cejar en el intento por alcanzar un punto referencial basado en la interpretación cultural que posibiliten dar una explicación de los procederes humanos.

Taylor a finales del siglo XIX intentó perfilar un nexo integrador que descifrara la concomitancia entre cultura y sociedad, proponiendo la siguiente definición:

“Cultura tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos que el hombre adquiere como miembro de una sociedad. La conclusión de la cultura en las diversas sociedades de la humanidad en la medida que puede ser investigada según principios generales, constituye un tema apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción humana”
(Tylor, 1971: 13).

Ahondando en la explicación se descubre que el concepto de Tylor no solamente armoniza la unidad cultural y humana, sino también, acopla el psicologismo que está inmerso en el ser humano como espacio individual dentro de una colectividad. Por tanto, la cultura no solamente se circunscribe a cuestiones objetivas, también existe un componente psicológico muy fuerte, y es en este aspecto donde reforzaran los instrumentos quienes abogan por una cultura excluyente necesarios para el rechazo al otro, no apoyándose tanto en los atributos objetivos. Sin embargo, Tylor dejó fuera de lugar aspectos de conducta e instrumentos como puede ser una aeronave, un barco o

incluso el fútbol, que actualmente ocupan un lugar dominante en los comportamientos de determinadas sociedades. Por esta razón reforzamos esta definición con la aportación de Macionis y Plumier (2006: 102), que entienden la cultura como el conjunto de valores, creencias, actitudes y objetos materiales (o artefactos) que constituyen el modo de vida de una sociedad.

No podemos conformarnos con la mera delimitación del concepto de cultura, porque la descripción de esta es más compleja. Para poder evaluar la cultura es conveniente considerar, tal y como se hace en este trabajo, que la cultura es *protoplasma de la sociedad*. Esta concepción es bastante más compleja como para ser reducida a la interpretación de una simple definición. En este sentido, la cultura como expresión y representación social protoplasmática está dotada de un *locus* constituido por tres atributos: abstracciones mentales, personas e interacciones.

Las abstracciones mentales son una serie de ideas, conceptos representaciones, emociones, actitudes, creencias, símbolos, etc., que están imbricados en la mente humana. Estas abstracciones funcionan como iconos que (siguiendo lo expuesto por Mauricio Beuchot sobre éstos) permiten a las personas reflejar en ellos las relaciones que se dan entre ellas y de ellas con los objetos. En este sentido recordemos, tal y como lo hace el profesor Beuchot, que un icono tiene dos tipos principales de propiedades: cualitativas y relacionales. En el primer caso “un icono que se basa en una cualidad es un signo que significa un objeto por virtud de una cualidad que comparte con ella” (Beuchot, 1999: 22). En el segundo caso, en cambio, un icono muestra la relación que las personas tienen con el objeto o con otras personas que comparten la representación común del icono. Este último será el significado que usaremos en esta ocasión.

Las personas son el conjunto de individuos de una sociedad que tratan de hacer que las abstracciones mentales desciendan del mundo de las ideas para materializarse, convirtiéndolas en realidades y en algo observable. Es decir, las personas ordenan sus abstracciones, las proyectan sobre la sociedad construyendo instrumentos con el fin de alcanzar los objetivos deseados. Así, tanto las abstracciones como sus objetivaciones se convierten en expresiones de las intencionalidades de las mismas personas. De tal modo que estas objetivaciones pueden guiarse bien por las intencionalidades benevolentes o malevolentes.

Por último, *la interacción* es el mecanismo por el cual los individuos toman la cultura (las abstracciones transmitidas), la procesan e interactúan con otros individuos construyendo un marco de acción cultural. En este proceso interactivo, volviendo de nuevo a lo que expuso Mauricio Beuchot (1999), podemos afirmar que la interacción que se genera entre la persona y las abstracciones, o entre los distintos sujetos está mediada, como vimos antes, por procesos psicológicos (representaciones sociales o imaginarios sociales) que pueden dejar de ser parte de los procesos icónicos y convertirse en estructuras de idolatría. Por tanto, las abstracciones que los grupos sociales puedan tener del propio ser humano, compartidas por los miembros del mismo, pueden hacer que las personas se hermanen unas con otras, a través de la concepción icónica de las abstracciones, o que se encierren y se alejen las personas unas de otras al convertir dichas abstracciones en ídolos.

En este *locus cultural* aparece un factor endógeno que se proyecta sobre el quehacer social, y no es otra cuestión que el reajuste ecológico que acomete cualquier sociedad producto de la adaptación de la cultura en función a sus propias necesidades. El tiempo y el avance tecnológico ejercen su presión sobre el individuo provocando nuevas demandas sociales y, estas se tornan en incipientes fenómenos agrupados en redes como proceso de reconstrucción de la estructura social, y por ende, la propia estructura se ve obligada a transformar sus parámetros a través de las herramientas posibles intenta cubrir las demandas emergentes que responden a contenidos instrumentales, organizativos y psicológicos. Los contenidos *instrumentales* pretenden conectar y dirigir distintos procedimientos tecnológicos a las condiciones del hábitat, como ocurre con las cerbatanas de los indios del Amazonas, los trineos de los esquimales, las flechas y arcos de los pieles rojas, las terrazas del Altoaragón, etc.. *Los organizativos*, responden a las formas de gestión más efectivas y distributivas de la población, procurando canalizar todas las formas posibles para alcanzar una estructura social cohesionada y eficaz. Y *los psicológicos*, que avivan el intelecto con el desarrollo de aspectos personales y transmisión de valores de generación en generación, favoreciendo un principio de unión entre los miembros de la colectividad. La activación de valores internos produce una cohesión del grupo desarrollando los elementos identificativos característicos de los miembros de esa sociedad; emblemas, totems, tabúes, creencias, etc. Este entramado de

valores explícitos e implícitos establece unas reglas de actuación en los individuos de la colectividad con la consiguiente adopción de un proceder propio.

Esta manera de entender la cultura se orienta hacia una perspectiva *metafísica* de la acción cultural, sin embargo cuando a la cultura la trasladamos a un marco real fuera de connotaciones teóricas y se la dota de una *praxis* funcional afloran una serie de efectos incidentes sobre el análisis de todos y cada uno de los elementos que intervienen en la construcción de la cultura como parte integradora de la sociedad. Malinowski es uno de esos antropólogos que suscriben esta particular manera de entender la cultura:

“Unidad organizada funcional, activa, eficiente, que debe analizarse atendiendo a las instituciones que la integran en sus relaciones recíprocas, en relación con las necesidades del organismo humano y con el medio ambiente, natural y humano.” (Malinowski, 1965: 161)

La definición de Malinowski se ubica en el contexto instrumental de la cultura, alejándose de una posición teórica. Su aportación toma a las instituciones como herramienta básica en la transmisión de la cultura, considerando que las sociedades son homogéneas o se homogeneizan por imperativo institucional. Por esta razón es una unidad funcional. No obstante, cuando interviene la pluralidad y la diferencia la cultura también es usada como unidad funcional. Sin embargo, no como fundamento de integración, sino todo lo contrario; para marcar la diferencia. De tal manera que la cultura adquiere el grado de eje disociador.

En un plano no muy lejano, encontramos la aportación de Parsons, que clasificó el sistema general de la acción en cuatro sistemas: cultural, social, psicológica (personalidad) y biológico (organismo conductual). Estos sistemas están sujetos a relaciones de interdependencia y por definición cada uno representa una parte indispensable en el sistema global de la acción. Por derivación, únicamente adquirirán relevancia su acción cuando funcionen interconectados los cuatro sistemas. Desde esta perspectiva, y a primera vista, parece que el autor confiere igual importancia a cada subsistema. La realidad explicativa no lo sugiere así ya que Parsons jerarquiza los sistemas de acción situando al sistema cultural en el lugar predominante en el sistema. Dos motivos llevan a esta elección, por un lado, el sistema social no puede existir sin un

contexto cultural que transmita normas, valores, pautas de comportamiento, etc. La segunda, estrechamente ligada a la anterior, considera que a diferencia del resto de sistemas la cultura es simbólica y subjetiva y facilita la transmisión de un sistema a otro sin dilación. En consecuencia Parsons concede a la cultura la capacidad para controlar, o en el peor de los casos manipular, a los otros sistemas de acción. Estas dos capacidades de la cultura se interseccionan con la aportación de Rocher, acerca de que la cultura es una manera de pensar, sentir y obrar aprendida y compartidas por muchas personas. Es decir está configurada como un producto del aprendizaje y la socialización (Rocher, 1997: 110). Entonces, la cultura es el parámetro cardinal para la metamorfosis de la sociedad por medio del imaginario cultural.

Ensamblando estos tres modos se puede concluir que la cultura pasa a ser herramienta fundamental en el desarrollo de la sociedad. Y además se convierte en el eje central que articula el avance e integración de sus miembros. Pero, pese a esto también demuestra que al ser dependiente de la propia sociedad conlleva la posibilidad de ser invertida, prostituida, manipulada o imaginada. En este sentido, Parsons (2005) definió la cultura como un sistema pautado y ordenado de símbolos que son objeto de la orientación de los actores, componentes internalizados del sistema de personalidad y pautas institucionalizadas del sistema social. De acuerdo con esta valoración y su posición privilegiada dentro del sistema de la acción, la cultura es evidentemente nexo de integración, pero cuando alguien desea imaginar, poner en funcionamiento una cultura ficticia, y tienen la capacidad de controlar las instituciones, es fácil poder expandir y escenificar esa ficción con el objeto de que sea internalizada por los individuos, y en consecuencia alcanza el grado de cultura, aunque será un imaginario cultural y aunque pasen los años.

El proceso de inversión de la cultura (de un componente social positivo a negativo) comienza instruyendo a las instituciones en los mecanismos necesarios para lograr una aculturación con nuestras proyecciones abstractas, tomando como punto de acción las demandas sociales y económicas de los sectores dominantes —ya sean políticos, económicos, militares o religiosos— de la sociedad. No se puede olvidar que la sociedad presenta una diversidad social, y en consecuencia habrá diferentes grupos sociales, de acuerdo con las aportaciones de South y Messner (1986: 1409-1430), que

pueden segmentarse, dispersarse o establecer lazos de acción con grupos ajenos al grupo, producto de la existencia de demandas y necesidades bien diferenciadas.

La tesis de la fuerte jerarquización de los grupos postula que sus responsables, apoyándose en su posición y capacidad de maniobra, implantarán una *neocultura* que se ampliará a través del adoctrinamiento de las instituciones por medio de las redes sociales (entendidas éstas en sentido general). En el fondo de la cuestión este proceso, dependiendo de los objetivos perfilados por los individuos, tendrá un determinado fin u otro. Ello es debido a que la acción cultural es producto de los sujetos. En este sentido se afirma que la cultura no trabaja, ni se mueve, ni cambia, sino que es trabajada, movida y cambiada. Son las personas las que hacen las cosas (Lynd 1939, citado en White, 1975: 146)). Continuando en esta línea y realizando una retrospectiva histórica se observa como la manipulación y el poder de la identidad cultural ha dibujado culturas ficticias, aunque en su mayoría no han logrado perpetuarse. En muchos casos su acción fue causa de la imposición de valores inexistentes o apropiación de valores, normas, etc. de otras culturas alejadas en el tiempo o en el espacio. En otros casos, este proceso consistió en la configuración imaginaria de la esencia de un pueblo o grupo social considerándolo semejante y con caracteres culturales idénticos, o muy próximos, a los de otro(s) pueblo(s) y/o grupo(s) social(es) de referencia, cuando en realidad no tenían nada o poco en común.

Esto es fácil de comprobar. Solamente debemos asomarnos a Europa o Africa, donde observamos una multitud de grupos étnicos de valores culturales muy dispares, y a pesar de ellos, durante décadas se les obligó a convivir bajo una misma cultura y subordinados a los valores del grupo dominante. Los nuevos nacionalismos —presentes también en el ámbito español— desarrollan parte de su cultura de manera imaginaria y se apoyan en cuestiones arcanas como fundamento de esa cultura remota y ancestral. En este mismo contexto está el retorno a interpretaciones simbólicas de los textos sagrados de las religiones, en muchos casos atribuyen a los profetas o mensajeros divinos esos componentes que dicen provenir de los libros sagrados y que en realidad, no aparecen o no son más que instrumentos subjetivos que implican un mayor compromiso y una mayor dependencia de los acólitos.

Así, la perspectiva social por razones diversas pone de relieve la existencia de una ambivalencia cultural delimitada por dos factores. Por un lado, la transmisión de los valores culturales generales o individualmente que representan la suma histórica de todas las culturas que se han ido acoplando a la sociedad construyendo una cultura determinada. En segundo término, aparece la modelación de la cultura a las necesidades propias de una minoría o mayoría que intentan construir un *corpus* cultural adaptado a su propia concepción religiosa, cultural o ideológica.

En estos componentes antedichos encontramos el punto que provoca la disociación cultural entre los miembros de una misma colectividad debida a intereses con finalidad manipuladora, y nos encontramos también con la tradición como componente de lineamiento fundamental del proceso de transmisión cultural. Aquí destaca las tesis de Kroeber (1975), que afirma que la construcción de la cultura tiene una configuración en la suma histórica de todas las culturas que han cohabitado bajo una misma colectividad. No obstante, esta idea parece que empieza a segregarse en la actualidad ya que a día de hoy se está dando origen a lo que, años más tarde pondría Anderson (1983) en sus tesis sobre los nacionalismos: *las comunidades imaginarias*. Según este autor, las comunidades mayores que aquellas aldeas en las que se producen contactos directos (aunque también es posible que también suceda en éstas) son “imaginadas”; aunque sería más correcto decir que son imaginarias. Es decir, los miembros de una determinada nación, por pequeña que ésta sea, no conocerán (verán, oirán o hablarán con ellos) jamás a la gran mayoría de sus compatriotas, pero en la mente de todos los sujetos de dicha nación vive la imagen comunitaria e imaginaria de su comunión (común unión). A este respecto, toda cultura, y la tecnocientífica no es una excepción, presenta una ambivalencia en su desarrollo y manifestación.

Si nos centramos ahora en el caso de la cultura tecnocientífica, podemos afirmar que en ella se está produciendo un proceso de transmisión basado en la tradición y, al mismo tiempo, se puede configurar una cultura tecnocientífica basada en la opresión y en los intereses de los grupos de poder. Pensemos, por ejemplo, en el estudio de la genética humana. En este caso los agentes tecnocientíficos (los comúnmente conocidos como científicos) transmitirán determinada información y datos a los futuros científicos, con el fin de que los alumnos (los futuros agentes tecnocientíficos) asuman, conozcan y utilicen las herramientas adecuadas para el desarrollo de una actividad tecnocientífica

adecuada. De tal manera que, en nuestro ejemplo, la tradición genética tiene una gran importancia dentro del ámbito de la cultura tecnocientífica genética, ya que su transmisión permitirá que la cosmovisión propia de los agentes tecnocientíficos sea asumida por los neófitos haciendo que éstos respeten y asuman los valores, normas, comportamientos, etc. de dicha cultura. Por otro lado, y siguiendo con el ejemplo, la genética puede convertirse en un instrumento de opresión de los agentes tecnocientíficos más poderosos a los menos. El caso más ilustrativo de cómo la cultura genética puede convertirse en instrumento de discriminación y dominación (que no ampliaremos ya que ello no entra a formar parte del objetivo de este trabajo) nos lo encontramos con el desarrollo e implementación del racismo (Coca 2007).

Construcción identitaria y su vinculación con la cultura tecnocientífica

Antes de analizar los procesos de construcción identitaria vinculados al ámbito tecnocientífico, lo primero que debemos preguntarnos es: ¿qué se entiende por identidad? Como acontece en cuestiones de este orden, encontramos distintas posibilidades de respuesta. Unas son enfocadas desde una postura que nace de lo materialmente observable o metafísicamente deducible (Castells, 2002: 28). Castells entiende por identidad el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Otras posibilidades de respuesta provienen de un amplio número de teóricos que desoyen estas valoraciones y resuelven la definición desde lo materialmente descriptivo. Es decir, la identidad es definida como el conjunto de individuos que comparten una cultura, lengua, historia, territorio, antepasados y parentesco (Kottak, 1994, Geertz, 1991).

Tomando como punto de partida esta última definición —bastante más extendida que la otra— se rebasan los límites identitarios de la sociedad única, principio sobre el cual se sustenta la identidad cultural de un grupo defensor de cualquier tipo de *ismo*. Esta extralimitación puede resultar ser algo distinto de la sociedad multicultural, si se asume la diferencia de una manera armónica tal y como se hace en las propuestas interculturales. No obstante, la interculturalidad actualmente es más un ideal que una realidad, mientras que la multiculturalidad suele ser lo común en las sociedades modernas, EEUU, Reino Unido, España, Francia, Bélgica, etc.

Tomamos la percepción multicultural como central, porque en cualquiera de los países anteriormente nombrados existen distintos grupos humanos que comparten aquellos elementos incluidos en la definición desde tiempo pretéritos. Esta cuestión es importante, ya que, aunque existan colectivos que se empeñen en defender lo propio como único, en todos estos países los elementos culturales de sus pobladores originarios quedan diferencias puntuales a consecuencia del intercambio de culturas. Ese ápice diferencial entre los diferentes grupos cooperativos geográficos toma como punto de reflexión diferencial ese embrión para proclamar su identidad cultural.

Retomando ahora las ideas explicativas en base a lo materialmente observable o metafísicamente deducible vamos a ir encaramándonos al término *identidad cultural*. Desde la perspectiva ontológica el concepto de *identidad cultural* pierde su talante neutro debido a la atribución subjetiva dada por los individuos o grupos sociales, ganando fuerza identitaria y perdiendo sentido racional. Ello es debido a que, desde esta perspectiva, la identidad intenta dar sentido al *ser* dentro de un *yo transcendental* que justifique las acciones del hombre y, para ello necesita trasladar al sujeto a un espacio atemporal e imaginario que refuerce e internalice esos parámetros culturales sobre los cuales se va a edificar los nuevos valores culturales. Evidentemente será necesario transportar al sujeto a tiempos pretéritos que enajenará al individuo de su propia identidad y lo instalara en una *identidad imaginaria*.

Para poner en funcionamiento esos mecanismos de absorción e identificación de los individuos de forma emotiva es obligado conocer las demandas de éstos, de manera que puedan los “brujos de la identidad” trazar el camino que lleve a los sujetos a adscribirse a esa supuesta identidad. Para dar sentido a este proceder, no existe nada mejor que el diseño de mundos simbólicos, ritualistas o mitológicos. Estos estadios sociales se acaban internalizando como mundos reales a través de la representación onírica, a la vez que le sirven como instrumento en la búsqueda de sí mismo. A este tema recurrían los brujos, dioses, etc. de las tribus ancestrales para mantener vivo el espíritu de la tribu. El sentido a esta cuestión subyace en la necesidad humana de permanecer unido a una unidad suprema, como señala Geertz:

“El hombre encuentra sentido a los hechos en medio de los cuales vive por obra de esquemas culturales, de racimos ordenados de símbolos significativos. El estudio de la cultura es pues el estudio del mecanismo que emplean los individuos y los grupos de individuos para orientar en el mundo que de otra manera sería oscuro” (Geertz, 1991: 301).

De los mundos mencionados, quizá el de mayor repercusión procede de la mitologización, debido al doble efecto que produce. Por un lado, la inmersión de los actores en un mundo imaginario, y el segundo, la percepción que para una mayoría de individuos tienen de ella, al ser representada como una cortina de humo que con un golpe de viento se difumina en el cielo, perdiendo importancia en los grupos opuestos al *ismo* y no percatarse de los efectos colaterales que tiene esta mitologización.

Tengamos en cuenta que cuando hablamos en estos términos, referidos al ámbito de lo imaginario, no podemos desvincular los tres modelos existentes (ritualista, simbólico y mitológico) pues en unas determinadas cosas encontramos que se combinan dos a dos, mientras que en otras ocasiones se vinculan los tres. No obstante, el carácter mitológico que han adquirido los *ismos* han centrado su discurso en un factor clave, la supremacía de lo mitológico frente a lo simbólico, como elemento de refuerzo de elementos pasados o imaginados, dependiendo del *ismo* que se trate.

En palabras de Durand: “La difusión de un conjunto de mitos acaba consolidando una simbología que más tarde se convierte en relatos” (Durand, 1981: 56). En este aspecto reside el principal problema, porque estos relatos acaban siendo el libro de cabecera de los defensores del *ismo* y, por tanto, el pilar sustentador de la identidad social. Con ese comportamiento imaginario de una realidad se produce una profecía autocumplidora, porque el adoptar desde la subjetividad la no aceptación de grupos identitarios imaginarios que a su vez, tienen un comportamiento real, están revitalizando al grupo excluyente (también imaginario) que emite constantes diatribas para el mantenimiento de los signos costumbristas donde las élites dominantes salen reforzados y hacen posible la construcción de un mundo hermético desde donde controlan al colectivo humano adscrito a su causa.

Lo que acabamos de mostrar de manera general puede ejemplificarse en el estudio de las perspectivas racialistas actuales. Los enfoques racialistas tienen distintas perspectivas en función de si la experiencia de uno mismo y/o de los otros. En este sentido Roth (2010) menciona la existencia de siete dimensiones de la identificación racial:

1. Interna: basada en la autoidentificación subjetiva.
2. Expresada: aquella raza que uno afirma a los demás.
3. Reflejada: la raza que los otros crees que los demás asumen sobre uno.
4. Observada: raza que los otros asumen sobre lo uno es.
5. Basado en la apariencia: fundamentada en la observación de las características realmente observables.
6. Basado en la interacción: regida por las características reveladas a través de la interacción.
7. Fenotípica: Apariencia física.

Estas dimensiones nos muestran que los comportamientos imaginarios racialistas están basados, en gran parte, en cuestiones fundamentalmente subjetivas individuales o grupales (con excepción de la fenotípica). No obstante, y por eso hemos usado este ejemplo, el racialismo actualmente tiene un gran componente tecnocientífico, ya que tiene en él una justificación y/o explicación de su existencia. En este sentido la evolución se convierte en un concepto central que aporta un aura de objetividad a las argumentaciones discriminatorias.

Por otro lado, la mitologización que mencionamos previamente está inscrita en el nacimiento de una identidad cultural y de sus respectivos *imanes* que no aparecerán por generación espontánea, sino que su nacimiento está relacionado con los sucesivos cambios sociales y, por ende, culturales (y, por supuesto, tecnocientíficos dada la gran influencia que ésta tiene en la cultura actual). Ahora bien, en esta formación identitaria los fenómenos que avivan su desarrollo recaen en la confluencia de la identificación primaria (individual) y la influencia secundaria (colectiva). Las primeras porque son producto de la pérdida de confianza de los individuos en el entorno social y necesitan recuperar su propia identidad y hacer valer su *ego autos* que se siente solapado por los *alter ego*. Esta superposición y soterramiento de su identidad dicen ser consecuencia de

la diversidad de culturas diferenciales que habitan en su espacio identitario, renaciendo un fuerte sentimiento de posesión que les permita colocar su pequeño trono en ese territorio. Sin la existencia del otro, no sería posible recuperar su propia identidad, pues no tendrían un objeto donde revitalizar su propio ego. La identidad secundaria es la resultante de la suma vectorial de las identidades primarias que en ese afán de recuperar su trono en los arcones ancestrales con el objeto de elaborar una constitución social.

La concomitancia entre la identidad primaria, hereda y transmitida, y la secundaria, construida y basada en aspectos psicológicos, se convierte en uno de los reductos de los eternos fenómenos sociales de desigualdad social y jerarquización del poder. En este sentido, una aproximación hermenéutica al sistema tecnocientífico (Coca, 2010) nos permite comprender que éste desarrolla un contexto tal que los nuevos agentes tecnocientíficos asumen la identidad tecnocientífica (secundaria) como parte de su propia identidad primaria (occidental). Es por eso por lo que se asume que la tecnociencia es una actividad propia de sociedades occidentales, siendo las nuevas sociedades tecnocientificadas fruto de procesos de evolución por imitación. Este velo de “incapacidad” generativa de conocimiento tecnocientífico, proveniente de las regiones centrales del sistema, hace que en las regiones periféricas o semiperiféricas del sistema se construya un modelo ficticio y falto de realidad. No obstante, el discurso consistente en una evolución tecnocientífica unidireccional y dependiente genera una elevación de la autoestima de las regiones dominadas siempre que éstas imiten los comportamientos de las regiones centrales sin alterar sus principios de dominación (Coca, Valero y Randazzo, 2010). Este proceso de inmersión identitaria en el sistema tecnocientífico se va reforzando paulatinamente y se van generando espacios *outsider* dentro de la misma estructura y configurando dos organigramas paralelos. Uno el de la élite dominante que será una estructura *insider*, y la segunda la ejecutora, quien será la responsable de buscar entre las masas desfavorecidas partidarios a la causa, pero siempre serán *outsider* para la elite del *ismo*.

La élite, el núcleo del sistema, tiende a generar procesos de diferenciación que permitan al componente *outsider* sentirse parte del sistema pero, a su vez, alejados de la estructura *insider*. Pero en este proceso no siempre se recurre a los mismos mecanismos. De hecho, en ocasiones las partes interesadas son conscientes de la inexistencia de un hecho diferenciador, por tanto se ven obligados a sustituir sus bases culturales por

hechos morfológicos. El ejemplo claro lo encontramos en los objetos tecnocientíficos convertidos en iconos de representación de la actividad: el fonendoscopio, el microscopio, la lupa, una aguja hipodérmica, una calculadora, etc. Con toda claridad estamos ante un caso ya no solamente imaginario, sino de nutrido talante de diferencia en lo físico.

Finalizamos este apartado con una reflexión teórica al respecto. Aquellos que portan el estandarte de la identidad tecnocientífica excluyente presentan, bajo la emisión de misivas de grupo social diferente, soterrados una serie de intereses particulares. A su vez, el comportamiento social que muestran acaba siendo una falacia de su propia identidad, ya que ésta, guste o no, está permeada por la diversidad socio-funcional existente en las sociedades diversas y plurales actuales. Por tanto, todo parece indicar que en el fondo, su discurso es un subterfugio de la lucha por la competitividad de recursos y el poder.

Esta exposición sólo pretende poner de manifiesto que la identidad cultural tecnocientífica (al igual que muchas otras) conlleva asociados muchos intereses sociales y, bajo este principio, algunos individuos tratan de alzarse con el poder creando en los individuos mitos, ficciones y sociedades cuasi-reales. La cultura, así, se puede convertir en un arma arrojadiza en temas de identidad, pues su talante ambivalente hace que su uso pueda ser peligroso e invertir el verdadero signo de la misma. De ahí que una actividad cultural tan habitual, y propia de cualquier sociedad, como es la adquisición de conocimiento se pueda convertir en un factor de generación de un imaginario social excluyente y discriminatorio.

Pues bien, mientras la búsqueda constante de identidad emane de la interpretación sesgada, excluyente y, en ocasiones, fratricida de la cultura, no podemos dar lugar a una desvalorización de la civilización por un renacer de la cultura imaginaria pura. Si hasta los años '90 del pasado siglo XX resultaba difícil la integración, cohesión, participación, etc., de grupos culturales tomados como diferentes, ahora la cuestión es más compleja. Aceptando los postulados que están floreciendo en numerosas instituciones que pretenden hacer frente a la diferencia construyendo muros o regiones de separación, estableceremos guetos culturales fomentando la diferenciación no tan clara desde la

perspectiva cultural, entre los individuos que conforman tanto la propia sociedad como el planeta en su conjunto.

Con comportamientos excluyentes desde la visión cultural hemos pasado a la aceptación de una cultura existencia-pertenencia de una cultura puntual, grupal, localista, regionalista, etc., es decir, excluyente. Así, estamos impulsando lo propio frente a lo ajeno, dando lugar a una defensa mesiánica de lo monocultural frente a lo multicultural e intercultural. Massey nos dice que esta diferencia de la civilización como globalización frente a cultura como particularización lleva a la “imposición de fronteras y a la contraposición de una identidad contra otra” (Massey, 1994: 7).

No debemos olvidar que la cultura es una creación humana y, por tanto, debe utilizarse para transmitir valores, costumbres y normas, pero siempre desde la convivencia y de la aceptación de lo *otro*, de lo diferente. La cultura, en definitiva, es dinámica, creadora, socializadora, y sobre todo abierta, es decir, reflexiona y hace suyos otros componentes culturales que enriquecen su dimensión.

Referencias bibliográficas

- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso Edition.
- Beuchot, M. (1999). *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Madrid, Caparrós.
- Castells, M. (2002). *La era de la información*. vol. II. Madrid, Alianza.
- Coca, J. R. (2007). 'Sobre las «razas», el racismo y la persona', *Analogía filosófica*, 21(1): 151-164.
- (2010). *La comprensión de la tecnociencia*. Hergué: Huelva.
- Coca, J. R. Valero Matas, J. A. y Ranzazzo, F. (2010). 'Gap in Techno-scientific activity: The iberoamerican context', *Studies in sociology of Science*, 1 (2): 30-39.
- Durand, G. (1981). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid, Taurus.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1996). *La sociedad de la desconfianza*. Madrid, Herder.
- Geertz, C. (1991). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Gellner, E. (1965). *Thought and change*. London, Weidenfeld & Nicolson.
- Harris, M. (1997). *Antropología cultural*. Madrid, Alianza.
- Kottak, C. P. (1994). *Antropología*. Madrid, Mc Graw-Hill.
- Kroeber, A. L. (1975). *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona, Anagrama.
- Macionis, J y Plummer, K. (2006). *Sociología*. Madrid, Prentice Hall.

MacIver, R. M. y Page, Ch. (1972). *Sociología*. Madrid, Tecnos.

Malinowski, B. (1965). *A Scientific Theory Culture and Other Essays*. Chapel Hill, Univ. of North Carolina.

Massey, D. (1994). *Space, Place and Gender*. Cambridge, Cambridge Polity Press.

Olivé, L. (2006). 'Los desafíos de la sociedad del conocimiento: cultura científico-tecnológica, diversidad cultural y exclusión', *IC - Revista científica de información y comunicación*, 3: 29-52.

Parsons, T. (2005). *The Social System*. London, Routledge.

Rocher, G. (1977). *Introducción a la sociología general*, Barcelona, Herder.

Roth, W. D. (2010). 'Racial Mismatch: The Divergence Between Form and Function in Data for Monitoring Racial Discrimination of Hispanics', *Social Science Quarterly*, 91(5): 1288-1311.

South, S. y Messner, S. (1986). 'Structural Determinants of Intergroup Association', *Journal of Sociology*, 91: 1406-1445.

Tylor, E. B. (1971). *Primitive culture*. London, Sage.

Valero Matas, J. A. (2000). 'El nacionalismo una realidad de nuestra sociedad'. En: C. Navajas Zubeldia, coord., *Actas del II congreso de Historia Actual*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 371-384.

White, L. A. (1974). 'El concepto de cultura', pp. 129-155. En: J. S. Kahn, *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Anagrama, Barcelona.

Resumen

El presente trabajo es una reflexión teórica sobre la cultura tecnocientífica. Teniendo en cuenta la base cultural de la actividad tecnocientífica se afirma que ésta puede llegar a ser, y de hecho lo es, discriminadora y sesgada epistémicamente. Ello es debido a la convivencia de intereses y poder en el núcleo del sistema.

Palabras clave

Tecnociencia, discriminación, cultura, identidad.

Abstract

This paper is a theoretical reflection about the technoscientific culture. Taking into account the cultural basis of technoscientific activity, it is asserted that this one can be discriminatory and biased epistemically, and indeed it is. All this is due to the coexistence of interests and power in the core system.

Keywords

Technoscience, discrimination, culture, identity.