

Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas

Miguel A. Bartolomé ¹

"Nadie puede probar que es más que sólo diferente"
Fernando Pessoa (2004:156)

Resumen

Este ensayo trata de las identidades étnicas, entendiéndolas como construcciones ideológicas derivadas del contraste entre grupos cultural y socialmente diferenciados, a las que no se puede entender de manera independiente de los contextos estatales e interétnicos en los que se desarrollan. Propongo una breve presentación de algunas de las perspectivas teóricas consideradas más relevantes y destaco que en realidad no son tan excluyentes como se suele pretender, ya que en conjunto contribuyen al desarrollo de una teoría general de la identidad. En aras de una cierta precisión conceptual propongo diferenciar a las identidades étnicas de otras identificaciones y condiciones sociales que suelen ser englobadas bajo un común denominador identitario. Concluyo exponiendo los discursos indígenas de la identidad: tanto los que emergen de los propios códigos simbólicos para dar cuenta de la singularidad de cada grupo, como de aquellos orientados a hacer explícita la argumentación de la diferencia étnica hacia el exterior.

Palabras clave:

Identidad étnica - Etnicidad - Identificaciones - Indígenas América Latina.

Abstract

This essay concerns the topic of ethnic identities understanding them as ideological constructions derived from the contrast between cultural and socially differentiated groups. These identities can not be understood separate from the state and interethnic contexts in which they were developed. I propose a brief presentation of some of the most important theory perspectives emphasising that in reality, they are not as exclusive as they pretend to be, instead, I think that combined, they contribute to the development of a general identity theory. Focusing in the conceptual precision that our social sciences need, I propose to differentiate the ethnic identities from another identifications and social conditions that commonly are categorized together.

I conclude exposing the distinct indigenous identity conceptions; the ones that emerge from their own symbolic codes to demonstrate each group's singularity and the ones oriented to show the ethnic differentiation with the outside world.

Key words:

Ethnic identity - Ethnicity - Identifications - Latin American indigenous.

¹ Antropólogo. Profesor-Investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, adscrito al Centro INAH de Oaxaca. Este ensayo forma parte de una obra mayor aún inédita sobre los procesos interculturales contemporáneos en América Latina de próxima publicación en la Editorial Siglo XXI. E-mail: bar-bar2@prodigy.net.mx

Las identidades étnicas

Hace algunos años publiqué un libro sobre las identidades étnicas en México (1997), cuya argumentación teórica sigo considerando que puede ser generalizable a los distintos contextos indígenas de América Latina. En él planteaba, retomando a Roberto Cardoso de Oliveira (1976), que la identidad étnica se construye como resultante de una estructuración ideológica de las representaciones colectivas derivadas de la relación diádica y contrastiva entre un "nosotros" y un "los otros". Nos encontramos entonces en el ámbito de la ideología y no de la psicología social, aunque ésta contribuya a informar a las ideologías. De todas maneras, y desde la óptica etnográfica, lo que nos interesa conocer son las conductas, los eventos mentales comunicados a través de la acción social, y no tanto sus condicionantes psicológicos a los que difícilmente podamos acceder con cierto grado de certidumbre empírica. Es por ello que una teoría de la identidad étnica no requiere sólo de prolijas aproximaciones hermenéuticas, sino también de constataciones provenientes tanto de la observación como de la interrogación. La identidad étnica es una construcción que realizan tanto las sociedades para expresar su alteridad frente a otras y ordenar sus conductas, como el mismo antropólogo que pretende vislumbrar las identificaciones sociales que se hacen inteligibles en los contextos interétnicos. El discurso explícito de la identidad, del que no está ausente la retórica, cobra mayor sentido al visualizar los comportamientos que genera; esto no implica que los aspectos discursivos no sean legítimos en sí mismos, sino que la narrativa

identitaria no puede ser entendida al margen de la historia y el contexto social dentro de los cuales se construye. Es por ello que los movimientos etnopolíticos se constituyen en campos privilegiados para analizar a las identidades en acción: es decir cuando la identidad étnica se manifiesta como etnicidad, como una adscripción totalizadora que orienta las conductas sociales y políticas y que puede llevar a confrontaciones radicales. Cabe entonces distinguir desde un primer momento a la *identidad étnica* como representación social colectiva, de la *eticidad* entendida como identidad en acción, como asunción política de la identidad.

Quizás una distinción inicial relevante dentro de las perspectivas contemporáneas referidas a las identidades étnicas y la etnicidad, radica en dos grandes propuestas. Por un lado están aquellos que las consideran como un fenómeno histórico ligado a la modernidad o a la globalización, es decir consecuencia de un planeta sometido a una acelerada dinámica de cambios que provoca la emergencia contestataria de culturas alternas. Por otro lado, estarían aquellos que la perciben como un fenómeno "natural", como un dato empírico de la realidad, cuyos orígenes no son tan significativos como sus manifestaciones actuales. Como suele suceder, en realidad ambas perspectivas no son excluyentes. La expansiva globalización occidental genera confrontaciones étnicas y permite una rápida visualización de sus manifestaciones, pero dudo mucho que en los conflictos entre incas y mapuches del siglo XV estuvieran ausentes la dimensión étnica de ambas sociedades; que fuera casual que los nahuas imperiales

llamaran popolocas (bárbaros) a quienes no hablaban su lengua, o que los expansivos guaraníes chiriguano que sometían a los chanë (grupo arawak) para la misma época, no afirmaran su superioridad étnica y cultural, tal como lo comprueban los registros históricos y etnográficos. Así como los grupos étnicos son las unidades básicas del desarrollo histórico de las colectividades humanas, un aspecto de sus representaciones sociales en cuanto grupos diferenciados se plasma precisamente en las ideologías étnicas. Las identidades y las etnicidades que las expresan son preexistentes a la modernidad y a la globalización capitalista contemporáneas, pero la actual dinámica comunicativa favorece su visualización de tal manera que pareciera constituir un novedoso fenómeno contemporáneo.

Un enfoque que intenta conjugar lo histórico con lo situacional y al que se le adjudica la ambigua calificación de neo-marxista, es el propuesto por J. y J. Comaroff (1992:50), quienes comparan a la etnicidad con el totemismo, en la medida en que constituiría básicamente un sistema clasificatorio (op.cit.:53) y la ven como resultante de fuerzas históricas, por lo cual sería tanto estructural como cultural; si bien se originaría "por la incorporación asimétrica de grupos estructuralmente diferenciado en el marco de un mismo sistema económico" (op.cit.:54). De similar manera, T. Eriksen (1996) concluye su análisis del concepto, proponiendo que la etnicidad puede ser vista -o entendida- tanto como un fenómeno universal como un constructo cultural de la modernidad.

Veamos ahora algunas precisiones sobre el tema. De manera quizás un tanto esquemática se puede proponer

que las recientes aproximaciones teóricas a las identidades étnicas, se han dividido entre las propuestas *primordialistas*, las *constructivistas*, las *instrumentalistas*, y las *interaccionistas*. Cabe aclarar que, como suele suceder, muchos de los autores que siguen estas perspectivas no aceptarían ser calificados linealmente de tales, por lo que se hace difícil citar nombres, pese a lo cual intentaré señalar algunos exponentes claves. Las *primordialistas* enfatizan la intensidad de los lazos sociales grupales vividos como aspectos fundamentales en la constitución de la persona. El primordialismo no debe ser confundido con el *substancialismo*, propio de los discursos nacionalistas, que asumen la existencia de "esencias nacionales", o en este caso étnicas, ya que no se trata de un retorno al idealismo hegeliano, sino de una constatación empírica del poder afectivo de la socialización primaria mediada por la cultura. De esta perspectiva no están ausentes aquellos que han entendido a la identidad étnica como una extensión de las relaciones de parentesco, en la medida en que un grupo étnico tiende a asumir una ascendencia común y propone o cree compartir lazos de sangre, tal como de manera temprana lo destacara M. Weber (1979 [1922]), seguido por muchos autores más recientes (v. g. Ch. Keyes, 1982:6). Se suele reconocer que E. Shils (1957) fue el primero en sugerir la noción de primordialismo, para fundamentar su propuesta de la importancia de los grupos primarios en la configuración de las sociedades complejas: grupos que hacen a los seres humanos orientar su conducta a partir de los fuertes vínculo de solidaridad que generan. Sin embargo, es frecuente atribuir a C.

Geertz la sistematización de esta perspectiva en su análisis de la constitución de los nuevos Estados, proceso en el que se confrontaban los grupos étnicos con la construcción estatal; es decir, un nuevo orden civil que era percibido como una amenaza para las identidades étnicas histórica y culturalmente determinadas. En un ensayo, en el que recupera a Shils, Geertz destacó que los "...pueblos sienten que su modo de ser está íntimamente ligado a la sangre, la raza, la lengua, la religión o a la tradición..." (1987:221) calificándolos como "sentimientos primordiales". Se trata entonces de un énfasis puesto en los aspectos culturales de la construcción de los individuos, que se sienten vinculadas entre sí por lazos vividos como "naturales" e irremplazables. Este autor fue criticado por no dar cuenta del papel del contexto económico y político en el cual las identidades se manifiestan, ni de advertir que los lazos primordiales no son suficientes para evitar los conflictos intraétnicos (J. Poutignat y J. Streiff-Fernart, 1997:91), aunque estos autores no reparan en el hecho de que la conflictividad no es contradictoria con la pertenencia común. Por ello, en otro ensayo Geertz (1993) afirmó que él había pretendido señalar cómo las ideas de comunidad de sangre, de habla, de costumbres, de historia, de fenotipo, etc., se percibían desde el *punto de vista de los actores* sociales involucrados; y que sus críticos formaban parte de aquellos que no aceptaban que la conducta humana pudiera tener otra motivación que la preferencia individual, el cálculo racional y el utilitarismo. Sin embargo, Geertz no hizo sino exponer en otras palabras lo que M. Weber había destacado en 1922, cuando hablaba de

los componentes ideológicos de las membresías étnicas que podían dar fundamento a la acción comunitaria (1979:315-327). Quizás la mayor crítica al primordialismo es no enfatizar lo suficiente el contexto relacional en el que las identidades se manifiestan, la competencia entre grupos, las presiones del Estado que endurecen o hacen permeables las fronteras étnicas y, en síntesis, el papel fundamental de la interacción material y simbólica con los "otros" en la construcción de un "nosotros".

Por otro lado tendríamos a los *constructivistas* es decir aquellos que hacen hincapié en el carácter construido de las identidades de los grupos étnicos, en cuya constitución se evidencian tanto componentes históricos, lingüístico o culturales como imaginarios. A. Epstein (1978) sería uno de los iniciadores de esta propuesta, orientada más hacia las dimensiones identitarias de la etnicidad que a sus consecuencias políticas, a la vez que la considera como un fenómeno ligado a la modernidad en un mundo de rápidos cambios. Se trata, en realidad, de una variación del énfasis, ya que más que preocuparse de la organización o movilización de la identidad, se orienta a entender su construcción social en la línea de análisis que propusieran inicialmente P. Berger y T. Luckmann (1973). Constituye un enfoque particularmente útil para el estudio de los procesos de etnogénesis, tanto históricos como contemporáneos, seguido por muchos influyentes autores tales como E. Roosens (1989). Esta perspectiva se suele alimentar de las formulaciones teóricas referidas a las naciones, tales como la "invención de la tradición" de E. Hobsbawm y T.

Ranger (1983) o las "comunidades imaginadas" de B. Anderson (1993). Pero los constructivistas a ultranza tienden a ignorar el hecho de que etnias y naciones no son unidades equivalentes, aunque constituyan comunidades etnoculturales que puedan ser similares por poseer identidades exclusivas. La mayor diferencia radica en que la nación es una colectividad de identificación construida por un Estado y sus aparatos hegemónicos, en tanto que las etnias carecen, por lo general, de las posibilidades de una intercomunicación generalizada que favorezca compartir tradiciones inventadas, o imaginar una existencia comunitaria que en realidad que se da cara a cara, aunque puedan afirmar una imaginaria ancestralidad compartida.

Los seguidores del constructivismo intentan destacar el carácter procesual del desarrollo de las ideologías étnicas, que tienden a asumir referentes emblemáticos, tanto materiales como simbólicos, para legitimarse ante los grupos con los cuales se confrontan, por lo que se trataría de identidades que pueden llegar a ser independientes de la realidad, y que en ocasiones responden más al mito o a la fantasía (H. Vermeulen y C. Govers, 1997). Sin embargo este análisis no repara en que lo imaginario es parte constitutiva de toda sociedad y que lo "no existente" desde una óptica positivista, puede llegar a determinar las orientaciones sociales con más fuerza que muchos datos fácticos. No creo que ningún antropólogo contemporáneo que haya estudiado la religión de una cultura alterna, se permita hablar de "dioses inexistentes" o de "falsas creencias", viendo como influyen en las conductas, aunque él pueda declararse agnós-

tico o ateo. De hecho, al minusvalorar el papel no voluntario y comunitario de las representaciones colectivas en la configuración a las identidades étnicas, los autores que abusan del "constructivismo" pueden llegar a desenvolverse dentro de una gran ambigüedad conceptual que no refleja la realidad; ya que de acuerdo a sus perspectivas la etnicidad se podría construir para cualquier propósito y, al parecer, de manera independiente al sustento que le otorguen sus específico referentes culturales. Al enfatizar los enfoques contextuales y sincrónicos, olvidan la historicidad de los protagonismos étnicos y sus cambiantes patrimonios culturales, limitándose a caracterizarlos como procesos de corto alcance, guiados por intereses incidentales cuya legitimidad o "racionalidad" puede incluso llegar a ser cuestionada.

Otra perspectiva teórica ligada al constructivismo sería la *instrumentalista*, tendencia en cierto modo predominante a partir de las propuestas de N. Glazer y D. Moynihan (1975) y de A. Cohen (1974, 1982). Para los instrumentalistas, la identidad étnica es básicamente un recurso para la movilización política, dentro de la cual es manipulada para obtener determinados fines. Así Glazer y Moynihan, fueron unos de los primeros en señalar que un grupo étnico funciona precisamente como un grupo de interés (1975:4). Un autor clave del instrumentalismo es A. Cohen, quien define taxativamente al grupo étnico como una colectividad con intereses en común y que manipulan sus formas culturales (parentescos, mitos, ritos, etc.) para competir o defender dichos intereses (1982:308). Se trataría básicamente de grupos en interacción con

otros que no poseen un sistema político compartido, pero que se distinguen por el hecho de ser culturalmente diferenciados y manejar sus propios sistemas simbólicos (op.cit.:318). Los estudios monográficos de Cohen demostraron que las identidades étnicas pueden manipularse, pero no dicen mucho sobre el hecho de que son previas y posteriores a su manipulación. En realidad, tal como lo apunta T. Eriksen (1996), Cohen recurre a una perspectiva estructural-funcionalista dentro de la cual la etnicidad aparece como un fenómeno histórico contingente y no como un dato en sí misma. Sin embargo, algunos encontraron en el instrumentalismo una explicación posible para los comportamientos étnicos en ámbitos migratorios urbanos y lo consideraron generalizable a todos los contextos. Así, por ejemplo, para A. Pizzorno (1983) la identidad colectiva (eticidad) es una condición a la que se recurre para evaluar los costos y beneficios de la acción social, y que, en tanto orientación hacia un "mercado" político, supone la competencia entre grupos con distintas posiciones de poder². Esta perspectiva, que se basa en la teoría parsoniana de la acción social, es más aplicable al desarrollo de grupos de interés que a las colectividades étnicas, aunque éstas también puedan competir por recursos.

Los anteriores no son los únicos autores que confunden a los grupos

étnicos con grupos de interés. Tal es el caso de M. Hechter (1996), quien vincula la etnicidad a la teoría de la *elección racional* (cálculo de costos y beneficios) de manera un tanto mecánica, destacando que la acción social colectiva sólo se produce cuando los individuos esperan obtener un beneficio de sus conductas dentro del sistema corporado, atribuyendo a la elección racional la capacidad de ser la única capaz de explicar cambios en los comportamientos colectivos. La perspectiva instrumentalista es llevada a nivel exponencial por el utilitarismo individualista de M. Banton (1983), el que sostiene que los grupos étnicos no serían sino asociaciones de individuos construidas para competir por bienes en disputa, en una situación de mercado en la cual las personas pretenden obtener ventajas de acuerdo a una evaluación de los costos y los beneficios. Así como la lógica constitutiva de los estados nacionales ha sido utilizada como argumento de definición por oposición para conceptualizar a los grupos étnicos, la proyección etnocéntrica del utilitarismo pretende que la lógica individualista del capitalismo occidental acceda al rango de una lógica universal. Estas propuestas, originadas en los estudios de la competencia entre grupos étnicos en ámbitos urbanos, tienden a minusvalorar las distintas axiologías contrapuestas y sus sistemas de valores involucrados, así como la presencia de diferentes lógicas

² Muchos son los ejemplos etnográficos de la poca credibilidad de esta perspectiva reduccionista, pero quisiera citar uno proveniente de la tradición europea y que refiere a los inmigrantes vascos en distintos países y que arriba a la siguiente conclusión "...Los resultados de los datos demuestran que los vascos no escogen mantener su 'eticidad' por beneficios económicos, ni están haciendo demandas políticas para un reconocimiento o trato especial en ninguna de las comunidades en donde están congregados en distintos países. El mantenimiento de la identidad étnica en las comunidades vascas de la diáspora sigue argumentos sociológicos y psicológicos de pertenencia a un grupo..." (G. Tototicagëna, 2003:39).

culturales que no pueden ser exclusivamente reducidas a la lógica de la ganancia. Las minorías étnicas portadoras de religiones perseguidas, la reproducción de tradiciones étnicas sancionadas por los estados, la disposición de individuos o grupos a morir por sus valores culturales, contradicen la lógica de la ganancia. Incluso, en su expresión extrema, el instrumentalismo se utiliza con frecuencia para descalificar la presencia de actores étnicos en los escenarios políticos, traduciendo sus demandas, y su misma existencia, a la disputa por intereses coyunturales.

Finalmente, dentro de un listado necesariamente breve e incompleto, ya que no es posible dar cuenta de la gran cantidad de matices diferenciales existentes en autores que son aquí esquemáticamente tratados, tendríamos el enfoque *generativo*³ o *interaccionista* acuñado por Fredrik Barth (1976 [1969]) y ampliamente difundido por su carácter dinámico e interactivo. Barth disocia al grupo étnico de la tradicional relación con una cultura específica, y lo propone como una forma de organización orientada a regular la interacción social a través de la presencia de fronteras a la interacción, a la vez que genera categorías de autoadscripción y de adscripción por otros. Se trata entonces de un tipo organizacional, cuyos referentes culturales son altamente variables, por lo que las identificaciones étnicas resultantes no se vinculan necesariamente con un patrimonio cultural exclusivo. La categoría "frontera" aparece así como un

rasgo fundamental de lo étnico, ya que la misma existencia del grupo depende de la persistencia de sus límites. Las identidades que se construyen en estos grupos son identidades relacionales, ya que necesitan de otras para contrastarse. En la última década, la propuesta de Barth ha sido criticada desde distintas perspectivas, incluyendo el marxismo que destaca la ausencia de referencias a las contradicciones económicas al interior o con el exterior de las etnias organizacionales. También se podría señalar su escasa atención a los sistemas simbólicos involucrados en las relaciones interétnicas, y en especial a aquellos que aluden a las situaciones del poder. Incluso se ha señalado que presta demasiada atención a la perspectiva del actor racional derivado de la teoría de la acción social de Parsons, que supone una cierta libertad en las elecciones posibles, aunque pueda tomar en cuenta voluntades, objetivos y necesidades del conjunto de actores (D. Villar, 2004). Por otra parte, Barth otorga escasa relevancia al Estado dentro del cual habitan los grupos étnicos, aunque estos no pueden ser comprendidos sin relación al ámbito político dentro del cual se inscriben; incluso así lo reconoce el mismo autor en una obra muy posterior (1994:19). En este sentido J. Pujadas (1990:13) ha propuesto que en los sistemas interétnicos el Estado es tanto una *unidad de análisis* como el *contexto* dentro del que se da la interacción. Sin embargo, los mayores cuestionamientos provienen de su minusvaloración de los aspectos culturales, ya que si nos atenemos

³ Si bien la obra de Barth ha sido frecuentemente conceptualizada como interaccionista, el mismo autor en su famoso texto introductorio destaca que "...todos los ensayos aplican un punto de vista generativo al análisis... nos proponemos explorar los diferentes procesos que al parecer participan en la generación y conservación de los grupos étnicos..." (1976:11).

estrictamente a lo organizacional cualquier grupo corporado podría ser considerado en términos étnicos (M. Bartolomé, 1997). Este es el caso de las comunidades aldeanas mesoamericanas y andinas, puesto que cada una de ellas es capaz de proporcionar a sus miembros datos organizacionales similares a los que caracterizarían a un grupo étnico. Incluso E. Roosens (1989) apunta que la noción de frontera, punto focal en el análisis de Barth, supone que este tipo de límites a la interacción puede generar identidades, pero no *necesariamente* identidades étnicas.

El riesgo entonces consiste en no poder distinguir las identidades étnicas de otro tipo de identidades sociales, como en el caso de las identificaciones comunitarias o la de grupos minoritarios. Es por ello que H. Vemeulen y C. Groves (1994:3) sugieren que la etnicidad remite precisamente a la conciencia de la cultura étnica, siendo a la vez una expresión y una parte de esa misma cultura. Creo entonces necesario distinguir entre *identidad* y *conciencia* étnicas. Ya en otras oportunidades (M. Bartolomé y A. Barabas, 1977; M. Bartolomé, 1979; M. Bartolomé, 1997) he propuesto la validez instrumental del concepto de *conciencia étnica*⁴, entendiéndolo como *la manifestación ideológica del conjunto de las representaciones colectivas derivadas del sistema de relaciones interiores de un grupo étnico, las que se encuentran mediadas por la cultura compartida*. Se trata de otorgarle un papel

específico en las configuraciones identitarias tanto a los referentes culturales derivados de la socialización como a las relaciones contrastivas, las que en conjunto influyen en el tipo de definición del "nosotros étnico". Lo organizacional no puede entonces desvincularse de lo cultural que le otorga una significación específica, aunque ese patrimonio sea históricamente cambiante y se encuentre desigualmente repartido entre los miembros del grupo, como nos lo recuerda el ensayo más reciente sobre el tema del mismo F. Barth (1994:14). Mis anteriores observaciones coinciden con la más reciente propuesta de G. Giménez (2000:52) quien observa que la identidad se construye "mediante la apropiación e interiorización, al menos parcial, del complejo simbólico-cultural que funge como emblema de la colectividad en cuestión". G. Giménez propone una definición global de la identidad étnica en términos de

"...el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados..." (2000:28).

Quizás a esta definición, un tanto restrictiva como todas, podríamos

⁴ A los fines de este ensayo recorro a una noción de conciencia distinta de sus usos psicológicos o de los filosóficos propios del idealismo. Prefiero su sentido "vulgar" en tanto refiere al conocimiento que la persona tiene de sus percepciones, estados, sentimientos, ideas, voluntades, capacidades, etc. En todo caso, puedo quizás vincularla con la perspectiva kantiana que distingue entre una conciencia discursiva, representada por el "yo" que reflexiona, y una conciencia intuitiva que sería la experiencia empírica interiorizada; ambas constituirían el conjunto de la conciencia como totalidad.

incorporar el hecho que los repertorios culturales interiorizados como *habitus* (P. Bourdieu, 1990), es decir estructuras estructuradas predispuestas a actuar como estructuras estructurantes, no sólo sirven para distinguir un nosotros de los otros, sino que también sirven para organizar la vida del nosotros, ya que ese es el papel central de todo sistema cultural: la cultura sirve para *hacer* (vivir), aunque también se use para *ser* (distinguirse)

Sin embargo, lo organizacional no pierde su valor heurístico y contrastivo en la delimitación de las fronteras étnicas como espacios de identificación y de conductas compartidas. Por otra parte conviene enfatizar el hecho de que las fronteras étnicas pueden ser eventualmente tan porosas como las fronteras estatales, lo que posibilita una circulación de rasgos culturales materiales y simbólicos entre los subsistemas de un sistema interétnico. En estos casos la diferencias de poder condicionaran la direccionalidad de dicha circulación, y no es ninguna novedad destacar que el mayor poder económico y político está siempre acompañado por un mayor poder simbólico. De todas maneras, las identidades delimitadas por las fronteras interactivas no son necesariamente excluyentes, ya que el continuo diálogo entre ellas, por asimétrico que sea, determina una cierta posibilidad de negociación. Es así que T. Eriksen (1993: 157-158) llega a proponer, haciendo una analogía cibernética, que las identidades étnicas no son de naturaleza *digital*, en el sentido de que todos debemos ser sólo miembros o de X o de A, como resultado de la influencia de la ideología del nacionalismo, de acuerdo a la cual no podemos ser y no ser simultáneamen-

te ciudadanos de un Estado. Por ello es preferible pensar a la identidad étnica en términos *analógicos*, que refieran a los distintos niveles de similitud y diferencia o de inclusión o exclusión que puedan ser identificables en las interacciones, aunque dicha flexibilidad no suponga necesariamente que una identidad pueda fundirse en la otra. Los procesos de absorción o de integración cultural e identitaria requieren siempre de ese tipo de coerción material y simbólica que ha sido designado como etnocidio; es decir un crimen en el que la víctima se identifica con su verdugo y trata de fusionarse con él.

No trato de ser ecuánime ni ecléctico, pero el lector advertirá que, en distintos niveles, estas cuatro perspectivas, sucintamente esbozadas, no se excluyen necesariamente sino que incluso pueden llegar a ser complementarias. Sin rechazarlos, se puede partir de la base de que los *sentimientos primordiales* existen, ya que la socialización comunitaria involucra al conjunto de la personalidad, en tanto que las asociaciones -sean o no voluntarias- atañen a sólo algunos aspectos del individuo o del grupo. Pero dichos sentimientos son dinámicos e históricos, así, por ejemplo, "lo maya" de ahora no es idéntico a "lo maya" del preclásico. Lo "maya", como toda identidad étnica, se construye, en cada momento histórico. A esto podemos añadir que a la definición contextual de lo maya, vivida por los sujetos sociales como un dato natural y afectivo, subyace la historia de la relación entre los mayas y los no-mayas, que influye en la "aprehensión del *self* en situación", pero que también remite a una tradición cultural milenaria cuyas manifestaciones actuales otorgan contenido a

la identificación social, aunque no remitan necesariamente al pasado de la cultura (M. Bartolomé, 1988). Por otra parte, se puede coincidir en que todas las identidades *se construyen* a lo largo de un proceso social de identificación, pero ello no significa que existan identidades originales o esenciales, o verdaderas y falsas, que tienden a ser reemplazadas por otras mas o menos legítimas o espurias, sino que cada una de las manifestaciones identitarias corresponden a un específico momento histórico y su mayor o menor legitimidad no puede ser objeto de un análisis valorativo por parte del investigador, ya que es vivida como una totalidad por sus protagonistas. Finalmente, estoy de acuerdo en que toda identidad (incluyendo el género o la edad) puede ser movilizada a nivel *instrumental* para obtener algún recurso en disputa: la identidad en acción, la etnicidad, supone siempre una orientación a fines, incluso la prosecución de dichos fines pueden modificar las características del grupo en cuestión, a través de faccionalismos o alianzas. Pero no creo que un comportamiento coyuntural baste para definir las características de lo étnico y de las identidades que construye. Remitiéndonos a una metáfora corporal diríamos que lo que define a una persona, por tautológico que parezca, es precisamente ser una persona y no el hecho que tenga hambre, lo que sería sólo la expresión de una de las posibilidades de la acción de la persona que es procurarse alimentos y comer.

Ubicándonos entonces en una propuesta de transacción, podemos concluir en que estas perspectivas, aparentemente excluyentes, son en realidad distintas aproximaciones a una

teoría general de la identidad étnica, en la medida en que expresan algunos de sus aspectos o posibilidades. Definir la identidad étnica en sí es una empresa riesgosa y cuyo nivel de generalización puede ser desaconsejable, sin embargo nada más evidente que sus manifestaciones concretas a través de los conflictos étnicos, las migraciones, los procesos de etnogénesis o las movilizaciones etnopolíticas. Pareciera que pudiéramos aproximarnos más a las manifestaciones de la identidad, que a sus aspectos constitutivos, aunque nuestra voluntad analítica pretenda circunscribirla y generalizarla. Es por ello que todas las perspectivas, como lo reclama un sano eclecticismo, deberían ser tomadas en cuenta. Y debo insistir una vez más, a riesgo de ser reiterativo, que la falta de reconocimiento de los logros intelectuales de las llamadas "antropologías periféricas", hace ignorar que ya hace más de tres décadas el brasileño Roberto Cardoso de Oliveira acuñó y desarrolló una coherente teoría de la identidad (1964, 1976, 1992), basándose en una amplia experiencia etnológica y en un adecuado manejo analítico, que lo llevó a destacar el carácter procesal de la identidad que cambia con el tiempo y las circunstancias, se manipula instrumentalmente y que recurre a distintos signos diacríticos (elementos culturales) para definirse. Pero también enfatizó el hecho de que las identidades son las formas *ideológicas* que asumen las representaciones colectivas de un grupo étnico. Estas conceptualizaciones han sido aceptadas y utilizadas por parte de la producción antropológica en América Latina, sin embargo parece que en el presente no es concebible que las teorías sociales no tengan algún fundador

metropolitano⁵.

Condiciones e identificaciones

A pesar de que las identidades étnicas se han convertido en un tema de actualidad, debido a su indudable, y a veces convulsiva, presencia en el mundo contemporáneo, no son tantos los autores que recogen en sus escritos las diversas propuestas de la tradición teórica al respecto. A pesar de esta tradición de estudios todavía hay quienes confunden la identidad con una especie de "mismidad", tal sería el caso de N. García Canclini (2003) quien sostiene que la hibridación lleva a relativizar la noción de identidad, ya que no se pueden establecer identidades locales autocontenidas ni existen identidades "puras" o "auténticas", cosa que, como hemos visto, ningún teórico contemporáneo de la antropología pretende afirmar. Quizás sea entonces ilustrativo recordar algunos de los usos que considero incorrectos del concepto, para aproximarnos después a una propuesta unitaria que permita construir una definición operacional validada por la experiencia etnográfica. Para comenzar, debo afirmar que no creo que se puede seguir asimilando las identidades étnicas, avaladas por referentes culturales provenientes de otras civilizaciones, a las identidades de grupos contraculturales o minoritarios occidentales, tales como las minorías sexuales, "raciales", la problemática femenina, el ecologismo, los migrantes

o sectores marginales de las distintas sociedades estatales; todos los cuales pertenecen a variantes, más o menos definidas, de una misma tradición cultural. Las identidades étnicas, en el sentido que aquí las trato, refieren a culturas no occidentales cuyas lógicas no son reducibles a una supuesta lógica universal. No es lo mismo una aproximación a la identidad de los *vascos* que a la de los *bororo*, a la de los francófonos *quebequenses* que a la de los *ye'kuo-na*; media entre ellas una distancia no sólo lingüística y política, aunque existan similitudes contextuales (condición minoritaria, opresión, existencia de fronteras, etc.) sino básicamente cultural. La diferencia cultural otorga una específica densidad semántica a la confrontación de las alteridades provenientes de distintas civilizaciones. Esto no quiere decir que vascos y quebequenses carezcan de una dimensión étnica, sino que los referentes culturales de dicha dimensión son variantes occidentales. Tampoco considero adecuado equiparar a las identidades nacionales occidentales con las identidades étnicas, no sólo por la presencia constructora del Estado, sino por la ya señalada pertenencia a una misma tradición cultural. Los códigos culturales involucrados en la relación entre venezolanos y brasileños son genéricamente occidentales, aunque exista una distancia lingüística; pero la relación entre mapuches y chilenos se establece entre lógicas diferenciadas, que requieren un esfuerzo adicional de los

⁵ No es esta una afirmación gratuita, proveniente de la tradicional conflictividad que suele vincular a las ciencias sociales en América Latina con la producción de los países metropolitanos, de la que no está ausente ni el resquemor ni el reconocimiento. Se basa en el hecho objetivo que en muy pocas de las obras contemporáneas sobre identidad étnica producidas por la tradición anglosajona o la francesa y sus seguidores periféricos, se registran las pioneras propuestas de R. Cardoso de Oliveira, que constituyen una presencia que se puede quizás confrontar pero nunca ignorar.

protagonistas para lograr una comunicación entre distintos campos semánticos no sólo lingüísticos sino también culturales.

Tratando de contribuir positivamente al debate sobre el multiculturalismo, el distinguido economista hindú Amartya Sen (2001) ha propuesto la posibilidad de desarrollar una *identidad plural*, ya que podemos identificarnos con distintos grupos a la vez a partir de nuestra capacidad de elección y teniendo en cuenta que las culturas no constituyen conjuntos monolíticos sino ámbitos internamente diversos que ofrecen diferentes alternativas, como lo exhibe, por ejemplo, la posibilidad de asumir propuestas conservadoras, innovadoras o transformadoras de nuestra misma realidad cultural. Sin embargo las fronteras étnicas y las diferencias de poder hacen que las elecciones identitarias no sean tan libres. En América Latina millones de indígenas han renunciado a su cultura intentando superar el estigma asociado y acceder a la identidad nacional que les ofrecen los estados, pero muchos de ellos no han logrado su "redención", puesto que el racismo sigue estableciendo los límites de la movilidad étnica. Por otra parte asumir ambas identidades se considera contradictorio puesto que las identidades étnicas y las nacionales son percibidas como excluyentes, si bien ya he señalado que miles de indígenas pueden manejarlas de manera conjunta. A. Sen enfatiza que todos tenemos múltiples identidades sociales, aunque tiende a confundirlas con los roles, estatus o adhesiones a grupos específicos, tales como padre, hijo, profesional, soldado, vegetariano, músico, etc. En realidad se trataría de lo que ya Epstein había conceptuali-

zado como *identidad terminal*, entendiéndola como la que integra todos los estatus, roles e identificaciones del individuo (1978:100-01). La identidad étnica es un tipo específico de identidad social, que no excluye otras identificaciones, pero que supone la necesidad de comprenderla en todas las dimensiones que le otorgan su singularidad y la distinguen de otras identidades posibles, sin olvidar que no es esencial sino que depende de los contextos interactivos; es decir a través de la confrontación con otras identidades. El género puede no ser una identidad totalizadora en la vida cotidiana, ya que coexiste con otras identidades sociales, pero haciendo el amor se vuelve una identidad contextualmente definitiva. Algo similar ocurre con la identidad étnica, la que en la confrontación con otras expresa la lealtad de sus miembros y su capacidad para modelar las conductas, manifestándose como una etnicidad, es decir como la identidad étnica en acción.

En ocasiones, las llamadas "identidades" son en realidad *condiciones*, que pueden o no ser asumidas por sus destinatarios, utilizadas para designar cierto tipo de situaciones sociales provisionarias; tal como en el caso de los migrantes que dejan de serlo cuando retornan a sus países; o como los afectados por algún proceso social (exilio, desplazamientos poblacionales, situaciones laborales, convictos, etc.) condición que desaparece cuando cambian los contextos. Es decir que se debe diferenciar la identidad de una *condición*, que puede ser más o menos prolongada y que incluso puede llegar a influir en la identidad, pero cuya temporalidad es acotada y el contexto reversible. En cambio la identidad supone la

asunción de una lealtad que puede llegar a ser totalizadora. tanto desde el punto de vista objetivo como subjetivo, en tanto que la "condición" se manifiesta como una adscripción coyuntural, que puede eventualmente orientar las conductas y la filiación, pero que tiende a desaparecer junto con la situación que la ha generado⁶.

También cabe destacar que las *identificaciones* construidas desde el exterior de un grupo, sólo son relevantes si llegan a ser internalizadas por sus destinatarios y pasan a integrar su conciencia social distintiva, tal como en el caso de los predicados prejuiciosos adjudicados a la condición étnica que pueden ser asumidos como verídicos por las comunidades étnicas. Incluso, el constante cambio en las representaciones individuales y colectivas de la identidad, puede llegar a producir su transformación definitiva, es decir generar un cambio identitario. Por otra parte, la *categorización* de sujetos sociales a quienes se les asignan determinados atributos, no debe ser asimilada a la identidad de esos sujetos, quienes pueden llegar a desconocer dichas asignaciones categoriales como, por ejemplo, los supuestos "caracteres esenciales" que definirían a determinadas colectividades sociales. En suma, que ni las identidades sociales ni las étnicas son entendibles si recurrimos a *categorías taxonómicas* externas referidas a los sujetos sociales, aunque éstos pueden llegar a internalizarlas en tanto componentes del proceso social de identificación por el que atraviesan sus

protagonistas.

Discursos de la identidad

Dentro de los grupos étnicos de América Latina se pueden determinar dos complejos sistemas operantes en la elaboración del discurso de la identidad colectiva, que provienen de distintos tipos de códigos reflexivos y que se orientan a diferentes objetivos y contextos. Se tratan de dos discursos: uno refiere a la naturaleza del "nosotros" y el otro al nosotros confrontado con los "otros". En el primer caso tenemos que en muchas de las lenguas nativas, los términos originarios para designar al grupo de pertenencia, se corresponden con la noción de humanidad que se desprenden de los mitos etiológicos. Es decir, que el discurso mítico no propone un origen genérico de toda la humanidad, sino de la específica humanidad de cada grupo. Junto con los mitos cosmogónicos, los mitos antropogónicos suelen narrar las conductas ejemplares desempeñados por la o las entidades antecesoras de la humanidad, que definen el modelo o término de referencia para lo humano. Así, por lo general, la autodefinición de cada grupo étnico, en tanto humanidad exclusiva, se corresponde con una proposición modelante derivada de cada sistema simbólico. De esta manera, por ejemplo, los *guaraníes* del Paraguay son en realidad los *avá*, "los hombres"; los *matacos* de Argentina los *wichí*, "la gente"; los *mayas* de México, los *winik*, "las personas"; los *ayoreode* del Para-

⁶ En la literatura antropológica contemporánea no es infrecuente la alusión a la identidad de los "sin tierra" del Brasil, a la identidad de "afectados" por las grandes obras de infraestructura o a la identidad de los practicantes de surf. Sin embargo todas estas supuestas filiaciones identitarias son en realidad condiciones pasajeras, ya que desaparecen al poseer tierras, recibir compensaciones adecuadas o abandonar la práctica del deporte.

guay, "la gente"; los *zapotecos* de México los *bene* o *binni*, "gente"; los *mazatecos* del mismo país, los *sbota*, "gente"; etc. La lista sería interminable, pero da cuenta con claridad de esta noción de humanidad restringida al propio grupo lingüístico o cultural; nosotros somos la "verdadera gente", destinataria de un universo propio⁷. El discurso sobre el *nosotros* étnico se basa entonces en la propia lógica cultural que explica el nacimiento de los antecesores del *nosotros*, que es el que necesita ser conocido y legitimado.

Dentro de la lógica del discurso propio, la presencia de grupos cultural, social, racial o lingüísticamente diferenciados es comprendida a partir de los mismos parámetros simbólicos vigentes en cada específica reflexión mítica. La presencia de esos "otros" que son parecidos a "nosotros", pero con los cuales no podemos identificarnos, suele ser explicada como sucesos que ocurrieron en el transcurso del *illo tempore* mítico, el tiempo de los orígenes que otorga sentido y razón de ser en el mundo a todos los entes que lo pueblan. En ocasiones esos "otros" son originados en una confusión de las deidades, en la derrota y transformación de sus antepasados, o por otros sucesos que remiten a algún tipo de incongruencia, de ambigüedad, que debió ser resuelta por los seres que actuaban en el tiempo originario. El tema no ha sido muy estudiado, ya que los mitemas que suelen narrar esos orígenes diversos son generalmente secundarios al tema antropogónico

básico, sin embargo está presente en muchos de los registros mitográficos latinoamericanos. La presencia de los blancos suele tratar de ser explicada en términos del mismo código simbólico, dando lugar al desarrollo de nuevos episodios que expresan la plasticidad de los relatos míticos, constituyendo una difundida narrativa a la que en otra oportunidad he denominado como "mitología del contacto", en la medida en que se refiere a la configuración de los conflictivos sistemas interétnicos (M. Bartolomé, 1976). Así, en sus etapas iniciales, las construcciones ideológicas sobre *los otros* suelen desarrollarse a partir de las categorías de entendimiento propias de cada cultura; dichas categorías se encuentran contenidas en las nociones cosmológicas que se proyectan sobre la nueva realidad, para interpretarla como un signo compatible con el tradicional sistema simbólico. Incluso las narraciones míticas sobre el origen de los blancos, suele estar acompañada por mitos de privación, que buscan explicar la pobreza de unos y la riqueza de otros (M. Bartolomé, 2005). Este proceso de apropiación simbólica se advierte especialmente en las narrativas mitológicas que tratan de explicar no sólo el origen y la presencia de los "blancos", sino también la asimetría de posiciones y la posesión diferencial de los bienes a partir de categorías comprensibles en términos tradicionales. Así para los *ayoreode* del Paraguay, los blancos son los hijos una figura mítica perdida durante años, que se apropia-

⁷ Con alguna frecuencia se registran cambios de etnónimos para expresar al grupo ante el exterior. Así, en el marco de las movilizaciones etnopolíticas contemporáneas, algunos grupos étnicos mexicanos han adoptado nuevas denominaciones étnicas, que podían no estar presentes en la experiencia colectiva de la sociedad, para manifestarse ante el exterior como un tipo "especial de gente". "Gente de la palabra completa", "gente que habla la verdadera lengua", "gente de la palabra florida", etc.

ron del codiciado hierro; o para los *nichí* del chaco argentino son moradores del inframundo que aparecen en la tierra como dueños del dinero en los obrajes madereros. En muchas culturas se desarrolla lo que hemos llamado una "mitología de privación", que trata de explicar la actual pobreza de los nativos en términos de una expropiación protagonizada por los blancos y ocurrida en el tiempo de los orígenes (M. Bartolomé, 1976; 2005). Con alguna frecuencia se señala la existencia de un origen compartido entre indígenas y blancos, tal como lo plantean los *o'odam* de Sonora, México, para los cuales indígenas y mestizos formaban parte de una categoría indiferenciada antes de que ocurrieran sucesos del tiempo originario que marcaron la separación. El mito relata que un águila raptaba a la gente y la llevaba a su cueva amontonándola en una gran pila, el miedo hizo que los *o'odam* pidieran a su Hermano Mayor, el héroe *I'toi*, que los ayudara y éste, transformado en mosca, se introdujo en la cueva, recuperó su forma y derrotó al águila. Después fue sacando a la gente del montón y los primeros que salieron fueron los *o'odam* y los apaches y finalmente salieron las persona de abajo, que habían quedado blancas y frías, quienes fueron los antepasados de los *chú-chikas* (blancos), pero para compensarlos *I'toi* les entregó las plumas de águila que dieron origen a las lapiceras, la escritura y el consecuente dominio cultural de los blancos (Aguilar Zeleny, 2005)

Con el tiempo, este discurso sobre los *otros*, que ayuda a comprender la situación presente del *nosotros*, tiende a ser reemplazado o acompañado por un discurso sobre sí mismos, cons-

truido para definirse ante los demás. Es decir que se pasa de un discurso cosmológico sobre la identidad, a un discurso político sobre la etnicidad, tal como fuera documentado en el caso de los *yanomami* del Brasil (B. Albert, 1995:5). En esta nueva construcción autorreferencial, suelen participar argumentos proporcionados por el exterior, ya que se asume que poseen una cierta validez explicativa, al permitir una mejor representación emblemática de la propia sociedad ante los otros. Así, por ejemplo, se produce una apropiación del discurso ecologista, asumiéndose y representándose como pueblos que conviven de manera armoniosa y no destructiva con la naturaleza. Incluso, en otra oportunidad, he destacado cómo el mismo discurso antropológico es utilizado para definirse en términos de "cultura", "etnia" o "civilización" (M. Bartolomé, 1997), legitimadas por su profundidad histórica y avaladas por reales o supuestos "conocimientos milenarios". De esta manera, en el discurso explícito de las organizaciones indígenas se advierten manifestaciones del proceso de afirmación identitaria por el que atraviesan, las que permiten distintas posibilidades de acceso a las ideologías étnicas que expresan. Estos procesos no implican una falsificación, sino una apropiación del discurso de los *otros*, en un intento que se comprenda mejor el *nosotros* en base a las categorías y axiologías externas. Esta construcción ideológica y discursiva que pretende expresar la identidad grupal encuentra también su sustento en los propios referentes culturales. La identidad, en tanto construcción ideológica, cambia junto con los contenidos culturales y los contextos sociales

en los que se manifiesta, ya que no hay identidades inmutables sino *procesos sociales de identificación*. Con frecuencia en esta dinamización se utilizan referentes identitarios tradicionales a veces mitificados, pero básicamente resignificados, como signos emblemáticos para representar sus luchas sociales. La indumentaria, la culinaria, la lengua o los rituales colectivos, pasan a tener un nuevo significado al ser utilizados como emblemas manifiestos de la identidad propia y contrapuesta a la de los otros sectores sociales. Lo que se exhibe en estos casos no son "ideas" o "cosas" sino *indicadores*, datos que pretenden demostrar la presencia de una alteridad, proveniente de una tradición cultural difícilmente visualizable o comprensible en otros términos. No se trata tanto de hacer visible la diferencia como de patentizar la diferenciación, es decir, la presencia de un "nosotros" distinto a ese universo de "otros". Algunos rasgos culturales tradicionales adquieren así el carácter de signos reivindicativos, lo que confunde a aquellos que los perciben como la manifestación manipulada de un folklorismo relictual e incomprensible en "un mundo moderno. Incluso han sido calificados como "símbolos vacíos" (Schneider, en O. Patterson, 1997) por antropólogos que ven en ellos sólo la manipulación del pasado y no advierten la dinámica simbólica propia de sociedades que buscan un mejor acceso al presente.

Esta "humanidad exclusiva" de los grupos étnicos, tan etnocéntrica como la de toda colectividad social, debe asu-

mir una identificación explícita que la defina ante los otros. Dicha necesidad de identificación se origina en el contexto de los procesos interétnicos por los que el grupo étnico haya atravesado a lo largo de su desarrollo histórico. En este sentido, la identificación contextual en cada coyuntura temporal, reflejará la sedimentación de las representaciones colectivas derivadas de las relaciones con otras agrupaciones humanas con las que haya mantenido intercambios de cualquier tipo (comerciales, parentales, bélicos, etc). Indudablemente, las relaciones de dominación y subordinación construidas a partir del colonialismo, constituyen un dato central en la estructuración ideológica de las representaciones colectivas, por lo que están presentes en la gran mayoría de las expresiones identitarias actuales. Una etnia se ve así inducida a manifestarse como una totalidad inclusiva y exclusiva, diferenciada de otras colectividades posibles, aunque esa totalidad tienda a ocultar su posible heterogeneidad interior⁸. Esta identificación colectiva, que forma parte de la construcción social de las identidades individuales, opera como una dimensión subjetiva del *ser para sí* de los actores sociales, que se expresa tanto a nivel de las conductas ante los otros como del discurso autoreferencial. A partir de los datos que le proporcionan sus relaciones con el exterior y con su espacio interior, la etnia construye una narrativa de sí misma elaborada en términos de una lógica discursiva que responda al desarrollo histórico y contemporáneo de

⁸ Dicha heterogeneidad puede estar originada tanto en las diferencias de género, como en las generacionales o incluso en las eventuales posiciones de clase. También influye la desigual distribución de los flujos culturales internos, que condicionan distintos niveles de apropiación de la cultura compartida. Sin embargo, la ideología identitaria tiende a que el grupo se presente hacia el exterior como una totalidad indiferenciada.

su proceso social de identificación. Sin el contraste con otro grupo o grupos, el marco simbólico tradicional sería suficiente para proporcionar una identidad cósmica y social unitaria. En cambio la identidad (o mejor dicho la etnicidad), tal como lo propusiera L. Sciolla (1983) requiere cierto nivel de *reflexividad*, es decir la posibilidad del individuo o de la colectividad de pensarse a sí mismos y construir una elaboración posible a la definición de su carácter de grupo diferente.

En el marco de la vida cotidiana, los distintos aspectos del sistema cultural son vividos como elementos no reflexivos de la realidad, pero en las confrontaciones con otros son resignificados y esgrimidos como factores constituyentes del ser colectivo del grupo. Es la relación con otras identidades posibles la que genera una necesidad de identificación, culturalmente argumentada, lo que da cuenta del carácter relacional de las identidades colectivas y su dependencia de los variables contextos históricos. Por ello es frecuente que se confunda identidad con cultura, ya la que la apelación a la cultura suele desempeñarse como el recurso crucial para afirmar la distintividad, por lo que se confunde el objetivo del discurso (identidad) con los argumentos (cultura) que se utilizan para enunciarlo. Por identidad étnica

entiendo entonces a *una construcción ideológica histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar los límites que la separan de otras identidades posibles*. Debo aclarar que no estoy proponiendo una definición en el sentido estricto del término, sino una aproximación conceptual que pretende dar cuenta de una realidad, a partir de las características constitutivas consideradas más relevantes para comprenderlo dentro de la estructura argumental de la reflexión antropológica.

Por otra parte es importante recordar que un grupo etnolingüístico⁹ no requiere, para ser entendido como tal, poseer una sola identidad compartida. Las actuales configuraciones etnolingüísticas latinoamericanas manifiestan la presencia en su interior de múltiples identidades sociales, producto de los diferentes procesos históricos regionales o sectoriales de identificación, que han dado lugar a distintas estructuraciones identitarias¹⁰. Precisamente un aspecto crucial de las movilizaciones étnicas contemporáneas radica en la actualización, e incluso en la construcción de una identidad común, para constituirse como un *sujeto colectivo* numéricamente importante y que por

⁹ Como ya lo he expuesto en otras ocasiones (1997, 1999, 2005) por grupo etnolingüístico entiendo a una colectividad hablante de lenguas emparentadas y a variantes regionales de las mismas, que constituye más una categoría clasificatoria externa (v.g. los mayas, los guaraníes, los zapotecos, etc.), que la referencia a una colectividad social organizada e ideológicamente estructurada.

¹⁰ Un buen ejemplo lo constituye el grupo etnolingüístico zapotecos del estado de Oaxaca, en México. Una de sus concreciones fue la ciudad-estado de Monte Albán que los unificó políticamente a partir del siglo V a. C. Pero desde el siglo VIII (d.C.) se diferenciaron en distintos ámbitos geográficos, dando lugar a configuraciones culturales específicas, cada una de las cuales maneja ahora una distintividad cultural y lingüística respecto a las otras, como resultado no sólo de su larga separación, sino también por las características locales que adquirió en cada caso el proceso colonial.

lo tanto pueda tener una articulación más favorable con los estados nacionales de los cuales forman parte (M. Bartolomé, 2002). En algunas oportunidades se ha hecho mención al hecho que las movilizaciones étnicas construyen nuevas identidades colectivas (R. Stavenhagen, 1997:13), las que se manifestarían a través de dichos procesos. Pero creo que los movimientos no construyen "nuevas identidades", sino *nuevas representaciones colectivas de la identidad* de cada grupo, dinamizada por el incremento de la confrontación interétnica.

Quizás sus movilizaciones políticas posibiliten en el futuro la construcción de Pueblos entendidos como colectividades sociales e identitarias abarcativas, tal como a ocurrido con los aymara de Bolivia (A. García Linera, 2005). Pero, eventualmente, serán Pueblos organizados con base en la diversidad interna de sus unidades constitutivas y no en la uniformidad que generan los estados. Cabe incluso preguntarse si no ha sido la misma atomización de las comunidades étnicas lo que ha favorecido su reproducción durante siglos, ya que una estructura política abarcativa y

centralizada resulta más fácil de controlar y manipular que miles de aldeas autónomas. Todo los tipos de sistemas organizativos del presente y del futuro inmediato, tales como las asociaciones, federaciones o confederaciones de comunidades, tienden a mantener una cierta independencia de sus unidades constitutivas, tanto para evitar las estrategias de dominio generalizado, como para consolidar y desarrollar la singularidad política y cultural que las caracteriza. He aquí una tarea analítica insoslayable para un antropología que renuncie a los reiterados estudios de comunidad y asuma la existencia de unidades mayores que las incluyen. Pero para ello hay que trascender los prejuicios teóricos y subteóricos referidos a la necesidad de una identidad generalizada y de una cierta homogeneidad cultural que debería caracterizar a cada grupo etnolingüístico. Se trata precisamente de abandonar el modelo de referencia casi inconsciente, proporcionado por la propia adscripción político-cultural a un estado-nación, cuando el antropólogo interroga, y se interroga, sobre la lógica social de los Pueblos Indios. ☺

Bibliografía

Aguilar Zeleny, Alejandro

2005. "Identidades del desierto". En: *Visiones de la Diversidad: procesos identitarios e identidades étnicas en el México actual*, Tomo I, M. Bartolomé (coord.). México: INAH.

Albert, Bruce

1995. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza", *Série Antropologia* n°174. Brasil: Dpto. Antropologia, Universidade de Brasília.

Alsina, Miquel Rodrigo

1999. "Las estrategias identitarias: entre el ser y el hacer". En: *Revista Cidob d'afers internacionals*, N° 43-44, Barcelona, España.

Anderson, Benedict

1993. *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, (2a edición). México: Fondo de Cultura Económica.

Banton, Michael

1983. *Racial and ethnic competition*. UK: Cambridge University Press.

Barabas, Alicia y Bartolome, Miguel

1999. *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*, III Tomos. México: INAH-INI.

Barth, Fredrik

1976. "Introducción". *Los grupos étnicos y sus fronteras*. (1° Ed. en inglés de 1969). México: FCE.

1994. "Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity". En: *The Anthropology of Ethnicity*, H. Vermeulen y C. Govers Eds., Het Spinhuis Eds. Amsterdam, Netherlands.

Bartolomé, Miguel Alberto

1976. "La mitología del contacto entre los Mataco: una respuesta simbólica al conflicto interétnico". En: *América Indígena*, Vol. XXXVI, No. 3, México.

1979. "Conciencia étnica y autogestión indígena". *Indianidad y Descolonización en América Latina*, Barbados II. México: Editorial Nueva Imagen.

1988. *La Dinámica Social de los Mayas de Yucatán: pasado y presente de la situación colonial*, Serie de Antropología Social N° 80. México: Instituto Nacional Indigenista.

1997. *Gente de Costumbre y Gente de Razón: las identidades étnicas en México*, Siglo XXI-INI (2ª Ed. 2004). México: Editores.

2000. "Etnias y naciones: la construcción civilizatoria en América Latina". En: *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, L.Reina coord. México: CIESAS-INI-PORRUA.

2000ª. *El encuentro de la Gente y los Insensatos: la sedentarización de los cazadores ayoreo en el Paraguay*. México: Inst. Indigenista Interamericano-Centro de Est. Antropológicos del Paraguay.

2002. "Movimientos indios en América Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitaria". En: *Revista Desacatos* N° 10. México: CIESAS.

2005. "Los rostros étnicos de México". Introducción a *Visiones de la Diversidad: relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, M. Bartolomé coord. 4 Tomos, (prensa). México: INAH.

Bartolome, Miguel y Barabas, Alicia

1977. *La Resistencia Maya: relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*, Serie Científica N° 53, (2ª Ed. 1982). México: INAH.

Berger, Peter y Thomas Luckman

1973. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Eds.

Bourdieu, Pierre

1990. *Sociología y cultura*. México: Conaculta-Grijalbo.

Cardoso de Oliveira, Roberto.

1964. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Brasil: Editora Universidade de Brasília.

1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. Sao Paulo, Brasil: Librería Pionera Ed.

1992. *Etnicidad y Estructura Social*, Colección M. O. de Mendizábal, (versión en castellano ampliada de la edición brasilera de 1976). México: CIESAS.

Cohen, Abner

1974. "Introduction: The Lesson of Ethnicity". En: *Urban Ethnicity*, ASA 12. London: Tavistock Pub.

1982. "Variables in Ethnicity". En: *Ethnic Change*, Ch. Keyes (Ed.). USA: U. of Washington Press.

Comaroff, John & Jean

1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Colorado, USA: Westview Press.

Epstein, A.L.

1978. *Ethos and Identity. The Studies in Ethnicity*. London, UK: Tavistock Pub.

Eriksen, Thomas Hylland

1993. *Ethnicity & Nationalism: Anthropological Perspectives*. London, UK: Pluto Press.

1996. "The epistemological status of the concept of ethnicity". En: *Anthropological Notebook*, Ljubljana, Eslovenia.

Fabiatti, Ugo

2003. *L'Identità Etnica*. Roma, Italia: Carocci Eds.

Gallissot, René, Mondher Kilani y Annamaria Rivera

200. *L'imbroglío étnico in quattordici parole-chiave*. Bari, Italia: Edizioni Dedalo.

García Canclini, Nestor

2003. "Noticias recientes sobre la hibridación". En: *Revista Transcultural de Música* N°7, Barcelona, España.

García Linera, Alvaro

2005. "Autonomías indígenas". En: *Movimiento Indígena en América Latina Resistencia y Proyecto Alternativo*, F. Escárcega y Raquel Gutierrez (Coord.). México: Juan Pablos Ed.

Geertz, Clifford

1987. "La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados". En: *La interpretación de las culturas*, (1ª Ed. En inglés 1973). México: Gedisa Ed.

1993. "Primordial loyalties and standing entities". In: *Public Lectures* N°7. Budapest, Hungría: Collegium Budapest/ Institute for Advanced Study.

Giménez, Gilberto

2000. "Identidades étnicas: estado de la cuestión". En: *Los retos de la etnicidad*, L. Reina Coord. México: Ciesas-INI-Porrúa.

2000ª. "Identidades en globalización". En: *Revista Espiral* Vol. VII, N°19. México: Universidad de Guadalajara.

Glazer, Nathan y Moynihan, D. (Eds)

1975. *Ethnicity, theory and experience*. USA: Cambridge, Harvard University Press.

Govers, Cora y Hans Verneulen (Eds.)

1994. *The anthropology of Ethnicity: beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*. Amsterdam: Het Spinhuis Publishers.

1997. *The Politics of Ethnic Consciounes*. London, UK: Macmillan Press.

Hetcher, Michael

1996. "Ethnicity and Rational Choice Theory". In: Ethnicity, J. Hutchinson and Anthony Smith (Eds), Oxford University Press.

Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (Eds.)

1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.

Hutchinson, John y Anthony Smith (Editores)

1996. *Ethnicity*, Oxford Readers, Oxford University Press.

Keyes, Charles

1982. "The Dialectics of Ethnic Change". En: *Ethnic Change*, Ch. Keyes (Ed.). USA: University of Washington Press.

Petterson, Orlando

1997. "The Origins and Nature of Ethnicity". En: *Ethnic Chauvinism: The reactionary impulse*. New York, USA: Stein and Day Publishers.

Pessoa, Fernando

2004. *Antología Poética*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Argonautas.

Pizzorno, Alessandro

1983. "Identità e interesse". En: *Identità*, L. Sciolla coord. Turín, Italia: Rosenberg & Sèller.

Poutignat, Philippe y Jocelyne Streiff-Fernat

1995. *Théories de l'ethnicité*. Paris, Francia: Presses Universitaires de France.

Pujadas, Joan Josep

1990. "Los estudios sobre etnicidad y nacionalismo en España, 1981-1987". En: *Identidades Colectivas*, Jesepa Cucó y J. Pujadas Coords. Valencia, España: Generalitat Valenciana.

Remotti, Francesco

1996. *Contro l'identità*. Bari, Italia: Editori Laterza.

Roosens, E.

1989. *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*. California, USA: Ed. Sage.

Sciolla, Loredana (coord.)

1983. *Identità*. Torino, Italia: Rosenberg & Sèller Eds..

Sen, Amartya

2001. "La otra gente: más allá de la identidad". En: *Letras Libres*, Año III, N° 34, México.

Shils, E.

1957. "Primordial, personal, sacred and civil ties". In: *British Journal of Sociology*, N°8, UK.

Stavenhagen, Rodolfo

1997. "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina". En: *Identidades étnicas*, M.Gutiérrez Estévez (Comp.), op.cit.

Toticagüena, Gloria Pilar

2003. "Vascos por el mundo, ¿inmigrantes genéricos o diásporas". En: *Revista Euskal Etxeak Virtual*, Euskadi Net, Gob. Vasco, España.

Vermeulen, Hans and Cora Govers

1997. "From Political Mobilization to the Politics of Consciousness". En: C. Govers and H. Vermeulen Eds. *The Politics of Ethnic Consciousness*. UK: Macmillan Press.

Villar, Diego

2004. "Uma abordagem crítica do conceito de 'etnicidade' na obra de Fredrik Barth". En: *Revista Mana* Vol.10 N°1. Brasil: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Weber, Max

1979. *Economía y Sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica, (1ª Ed. de 1922).