

Identidad, alteridad y relaciones interétnicas en las fronteras de la Modernidad. Una aproximación desde la teoría antropológica

Tiapa, Francisco*

Resumen

En este espacio se presenta un aporte teórico para la comprensión de las construcciones de identidades en espacios de intersecciones entre sociedades culturalmente heterogéneas. En la primera parte se esboza una caracterización de la idea de “fronteras de la Modernidad” para dar cuenta de los espacios de intersección creados de manera constitutiva con la expansión colonial, donde las dinámicas de relaciones interculturales están cargadas de constantes transformaciones definidas por los juegos de autopercepciones. En la segunda parte, se expone una reflexión teórica de la relación entre identidad y cultura para dar cuenta de que ésta no es estática, sino que varía constantemente según las formas en que las prácticas y los elementos culturales son representados por las diferentes sociedades que los crean. En la tercera parte, la identidad se explica por medio de la construcción de otredad, siendo ambas dimensiones constitutivas y relacionales. En la última parte, se muestra cómo tal relación mutua incide en la estructuración de las relaciones interétnicas, los juegos de reciprocidad y cómo éstos llegan a configurar espacios de jerarquización entre sociedades diferentes.

Palabras claves: Identidad, cultura, fronteras étnicas, alteridad.

*Centro de Investigaciones Etnológicas. Departamento de Antropología y Sociología. Universidad de los Andes

Abstract

Identity, Otherness and ethnic relations at the borders of Modernity. An approach from the anthropological theory

This paper presents a theoretical approach for the analysis of the construction of identities in the areas of intersections between culturally heterogeneous societies. In section one, the idea of “Modernity frontiers” is exposed to show certain perspectives of the social intersection spaces that have been constructed with colonial expansion. In these socially constructed spaces, the dynamics of intercultural relations are embedded with constant transformations, that could be defined by social self-perceptions games. Section two shows a theoretical reflection about the relation between identity and culture; the argument here is that reality isn’t static, but presenting us with constant variations according to the ways in which different societies represent their cultural practices and elements. Section three explains identity construction process built on representation of “the otherness”, and how apparently oposed dimensions belong to same consitutive and relational historical creation. Finally, this paper shows how these mutual relations influence the configuration of interethnic bonds, reciprocity games and the hierarchy spheres between different societies.

Key words: *Identity, culture, ethnic frontiers, otherness.*

1. Introducción

El argumento central de este trabajo sostiene que en la expansión de la cultura occidental se han creado espacios de contraposición entre modelos culturales donde las agencias históricas han relativizado sus propios universos de representación para configurar nuevas formas de verse a sí mismos y a los otros. En estos espacios, tal visión relativa de los patrones irreflexivos de comportamiento ha condicionado la tendencia a cambios constantes en los juegos de construcción de identidades y alteridades, de una manera en que se ha hecho evidente que una dimensión no se encuentra separada de la otra. Dado que los sujetos que participan de estas interacciones se encuentran en una condición de constante cambio en sus fronteras culturales, los juegos de construcción de identidades, más que expresarse en la adherencia a las formas de estructurar modos de vida fijos, se ponen en escena por medio de la representación patrimonial de la cultura. En esta capitalización de la imagen sobre las costumbres y las formas de visibilizar las perspectivas sobre la realidad, se crean juegos de relaciones que llegan a configurar

patrones sistémicos de establecimiento de reglas de convivencia. Estos *sistemas interétnicos*, están guiados por las formas en que los actores sociales perciben tales juegos de construcciones de identidades y alteridades, por lo que se exteriorizan por medio de la construcción de relaciones de reciprocidades que marcan el sentido de “lo mismo” y de “lo diferente”.

En este aporte teórico para el estudio de las relaciones entre sociedades con contenidos culturales y auto-percepciones contrastantes, se parte de los ejes centrales de la identidad, la cultura, las fronteras étnicas, la reciprocidad y el poder. En este argumento central, se busca reflexionar sobre cómo en el marco de las relaciones entre grupos humanos étnica y culturalmente heterogéneos, las prácticas colectivas como el comercio, la guerra y la relación con el entorno, tienen como sustrato la percepción que las sociedades integrantes de un sistema multiétnico en particular tengan sobre sí mismas y sobre las otras. Esta percepción de *lo mismo* y de *lo otro* tiene como base la construcción cultural que se haga sobre la realidad y deriva en la construcción de imágenes o categorías de afiliación identitaria. Tales categorías pasan a los ámbitos concretos de las vidas colectivas por medio de marcas adscriptivas que, a su vez, son los recipientes de las prácticas culturales etnográficamente aprehensibles. De esta manera, una plataforma material como el comercio se encuentra cargada por valoraciones definidas por la visión de mundo que cada grupo étnico tenga al momento de interrelacionarse con sociedades diferentes. Según esta visión de mundo se define la identidad étnica como el motor central de la estructuración de los sistemas interétnicos.

Las reflexiones expuestas forman parte de una agenda de trabajo más amplia, en la que se busca la comprensión de las estructuraciones sociales en los espacios de intersección entre colectivos insertos en universos culturales contrastantes. Desde esta reflexión, estos espacios no son vistos como los lugares periféricos en relación con los ámbitos de pureza cultural creados lejos de las fronteras. Por el contrario, al ser los espacios de encuentro, son los lugares donde los contenidos culturales provenientes de los espacios ausentes de relaciones con el exterior se evidencian con mayor claridad. Esta evidencia, visibiliza no solo los contrastes entre prácticas colectivas, sino también las formas

en las cuales los sujetos provenientes de cada universo perciben estas prácticas como patrimonios identitarios, como sustancias que les permiten definirse en relación con unidades sociales cohesionadas a lo interno y diferenciadas con lo externo.

En esta agenda, se han inserto diferentes investigaciones tanto en el campo de la antropología histórica, como de la etnografía contemporánea entre sociedades indígenas y campesinas. En el ámbito de la antropología histórica, esta base conceptual se ha centrado en la comprensión de las transformaciones en las relaciones entre los pueblos indígenas del Oriente de Venezuela, como resultado de la expansión del orden misional entre los siglos XVI y XVIII (Tiapa, 2004; 2007a; 2008a). Asimismo, dentro de este mismo contexto geo-histórico, estas herramientas conceptuales han incidido en la reconstrucción y análisis de las relaciones de poder entre los Chaima durante el siglo XVIII (Tiapa, 2007b); las relaciones entre los Warao y sus vecinos en el marco de la expansión del orden colonial (Tiapa, 2007c). En una temática volcada hacia las relaciones entre sociedades contrastantes al mismo tiempo que entre estas y el medio ambiente, estas bases teóricas han incidido en la comprensión de la dimensión política del uso del agua en las misiones de Píritu (Tiapa, 2007) y del solapamiento entre las prácticas ambientales impuestas por el orden colonial y las reproducidas, de modo subalterno, por los Kariña de los Llanos orientales durante el siglo XVIII (Tiapa, 2010). Como aportes teóricos, de estos trabajos se ha derivado una discusión sobre la aproximación disciplinar entre la Antropología y la Historia (Tiapa, 2008b) y una crítica a la presencia de los sesgos ideológicos del colonialismo en las bases conceptuales de la Antropología Histórica (2008c).

2. Las fronteras de la Modernidad

La categoría de “fronteras de la modernidad” alude a los espacios sociales que, en una primera aproximación, pueden ser representados como limítrofes a las grandes geoculturas globales configuradas a lo largo de la expansión del sistema mundo moderno –categoría que se debe a Wallerstein (1976)- durante los últimos cinco siglos. Estos espacios pueden ser pensados como limítrofes en una primera instancia,

pues esta categoría hace alusión a las grandes extensiones de paisajes humanos donde las sociedades de origen europeo se han confrontado con grandes conjuntos sociales “no europeos”, con sus propias formas de representar la realidad y de establecer relaciones a lo interno de sus propios colectivos, al mismo tiempo que con otros pueblos con los que conviven. En estas regiones, además de haber una suerte “confrontación” entre formas de organización humana, también ha habido cierta configuración de nuevas formas de estructuración social y, por la tanto, nuevas maneras de representar la realidad. De hecho, en el presente, más que existir sociedades completamente “afuera” de la modernidad, se puede hablar de sociedades que han reinterpretado y relativizado los modelos de modernidad configurados a lo interno de los grupos culturalmente herederos de los europeos, llegando al punto en que se han creado “otras modernidades” (cf. Gray, 2003) e incluso formas de modernidad subalterna (Coronil, 2002).

Ahora bien, la condición de límite y la condición periférica no necesariamente hacen referencia al mismo tipo de realidad, ni mucho menos puede confundirse con una forma de subordinación histórica de estos “lugares” (Escobar, 2000) en relación con los espacios representativos de los centros hegemónicos globales. La idea de que el globo tiene un centro o un conjunto de centros de poder, no puede tergiversarse de una manera en la que se reproduzca, en una dimensión espacial, una forma de teleología histórica que piensa los centros de poder globales como lugares donde se dictan los cambios de la totalidad de los pueblos del mundo. Tal idea convierte la geopolítica en *cronopolítica* (Fabian, 1983: 143), en el sentido en que se piensa que sólo un único conjunto de sociedades son capaces de tener construcciones culturales innovadoras capaces de proyectarse hacia el futuro. Esta idea es la plataforma central todo un amplio constructo de teorías y enunciados ideológicos que de manera general podemos llamar “eurocentrismo”. Desde este punto de vista, se piensa que mientras una cultura crea y progresa, las demás solo son capaces de imitarle, siguiendo el curso de su historia. Tal “supuesto básico subyacente” —en el sentido que le dio Gouldner (1979: 34)— ha sido extensivo a un amplio conjunto de corrientes teóricas sociales, sea el positivismo, el materialismo histórico, e incluso el pensamiento posmoderno. A lo interno de esta última corriente de pensamiento, se ha llegado a exponer que,

dado que las sociedades industrializadas han superado la modernidad y entrado en la posmodernidad, el resto de los pueblos del globo no pueden hacer otra cosa sino, seguir las en ese camino.

Por el contrario, los llamados espacios periféricos pueden ser vistos como centrales en términos de la diagramación de nuevos modelos de vida, en contraste con los espacios normalizados (Barnes, 1990) de los centros hegemónicos. Desde esta perspectiva, la configuración del pensamiento "moderno" no puede ser vista como una creación restringida únicamente a Europa, sino como una configuración cultural constitutiva de la condición colonial (cf. Dussel, 1992; 2000). De este modo, los llamados centros y periferias se han configurado en íntima relación, lo que permite pensar a la modernidad de una manera diferente a una suerte de "...sistema autogenerado que se expande desde regiones modernas y activas y engulle sociedades tradicionales y pasivas" (Coronil, 2002: 8). Para entender lo contrario, la forma en que estas sociedades "no modernas" o que viven y crean activamente *desde* la condición de exterioridad, tanto interna como externa -en el sentido que la da Mignolo (2000)- es fundamental explorar las plataformas conceptuales que orientadas a la comprensión de los procesos de creación de las subjetividades colectivas en sí mismas.

Para dar cuenta de la forma en que estas sociedades son agencias activas de transformación histórica, es fundamental partir del principio de que su misma condición de existencia no depende de taxonomías ni de caracterizaciones correspondientes con el ordenamiento de la realidad creado desde los centros de poder. Por el contrario, se trata de entender los juegos de autopercepción y las maneras en que estos inciden sobre las formas de relacionarse con los referentes concretos de significación de la realidad. Estas relaciones, en principio, están guiadas por la idea que se tiene de estos referentes, no solo como significantes que le dan sentido al mundo, sino como espejos sobre los cuales se construye la identidad. De este modo, el centro de este espacio es la teoría de la identidad, entendida esta como una dimensión constitutiva de la construcción de alteridad. Puesto, que estos espacios representan las fronteras de un sistema global hegemónico, los juegos de representaciones están cargados de dinámicas de relaciones poder. En estas relaciones, el manejo no solo es por los medios de producción,

sino por los recursos constitutivos de capitales simbólicos (Bourdieu, 1977) donde los agentes históricos entran en el juego de manejo de las imágenes de jerarquías como sujetos insertos en matrices de relaciones intersubjetivas (Ingold, 1988: 282).

3. Identidad y cultura

Si alguien que no está relacionado con una vivencia cargada de diversidades culturales lee algún texto sobre sociedades que le son ajenas, donde se hable de sus costumbres y sus visiones de mundo, sería sencillo que esta persona se imagine a esas sociedades como entidades internamente homogéneas, como unidades discretas, cerradas, sin relación con el exterior, como representaciones de una pureza esencial. Los textos que usualmente escriben los etnógrafos son el marco de referencia para imaginaciones de este tipo, al mismo tiempo que son un reflejo de la base conceptual, transversal a toda la antropología, según la cual cada sociedad está enmarcada en un juego de representaciones de la realidad que es único en cada caso. Según esto, se define su relación práctica con sus entornos inmediatos, sean estos humanos o no humanos. Así, en cualquier monografía etnográfica, es común encontrar un conjunto de descripciones sobre lo que un grupo humano piensa y hace, de manera repetitiva y estable, como un universo cultural homogéneo e internamente coherente, en términos de su correspondencia entre representación de la realidad, organización social, jerarquías internas y representación del territorio.

Esta imagen puede ser común para alguien que además de leer textos antropológicos, también los tome como referencia para el diálogo con otras esferas de conocimiento. Sin embargo, para alguien que se relaciona directamente con la construcción de estas representaciones textuales, como artificios eruditos (cf. Geertz, 1996), la “realidad” con la que se encuentra directamente es algo distinta. Para un etnógrafo que viaje a la Amazonia, por ejemplo, antes de llegar a su “destino”, al lugar en que los Yekuana, los Yanomamö o los Uwotuja, llevan una vida correspondiente con una cultura “conservada”, el paisaje humano con el que se encuentra más bien presenta un conjunto de contrastes. Primero tendría que pasar por ciudades, puertos y pueblos intermedios donde

salta a la vista que personas con distintas lenguas, y diferentes maneras de llamarse a sí mismos, se encuentran e intercambian cotidianamente. En un lugar como el pueblo criollo de San Fernando de Atabapo, la imagen que en un principio no se diferenciaría del retrato que podría presentar cualquier otro pueblo llanero, cambia radicalmente cuando se indaga un poco más sobre las personas que lo habitan. Pronto sería evidente que no solo se habla español, sino también Kurripako, Puinavi, Baniwa, Warekena, Piaroa, Mako, etc. Al tratar con las personas que hablan estas lenguas, se notaría algo más importante, que es la manera en la cual estos nombres y los códigos comunicativos asociados a ellos, definen las formas en las cuales estas personas se tratan entre sí y las formas en las que tratan a otros con nombres diferentes.

Un panorama como este lleva a reflexiones sobre las diferencias culturales que trascienden la distinción de las poblaciones humanas según características “visibles”, como derivaciones de las diferencias culturales. Sin embargo, hacia fuera de la antropología, se ha creado una imagen diferente, como resultado de categorías de análisis configuradas en momentos históricos contingentes. Así, en los intentos de explicar las diferencias y las semejanzas culturales entre las sociedades usualmente estudiadas por esta disciplina, como los casos de los distintos pueblos indígenas de América o cualquier conjunto de sociedades “no-occidentales”, han sido elaboradas distintas categorías metodológicas que permitan su tentativa clasificación. Entre éstas es clásica la noción de *área cultural*, según la cual en ciertas extensiones geográficas es posible percibir, desde una mirada externa, rasgos culturales comunes para ciertos grupos que, a su vez, los diferencian de otros (cf. Wissler 1926; Kroeber 1939; Acosta Saignes 1949; Steward 1946-1959). Sin embargo, a partir de las discusiones sobre el concepto de cultura y de las distintas dimensiones en las que sus contenidos pueden ser articulados, ha sido matizada la importancia que se le ha dado a la descripción de “rasgos culturales” evidentes, ante una primera descripción etnográfica, como criterio de diferenciación entre grupos (cf. Geertz, 1996).

Comúnmente se toma la descripción de los elementos culturales que éstos presentan de forma evidente ante la mirada externa como una herramienta para distinguir entre sí a las diversas sociedades estudiadas. Así, se equipara el contenido cultural de estas sociedades con las

categorías utilizadas por sus miembros para organizarse y diferenciarse de otros grupos, asumiéndose de antemano que la variación cultural es discontinua y que la diferencia se encuentra directamente relacionada con el aislamiento ecológico y social (Barth, 1976: 9). Desde una imagen como esta, los Añú (Caribes), de la Laguna de Sinamaica, serían homologables a los Warao, del Delta del Orinoco, con quienes hay diferencias organizacionales, pero que en una primera instancia pueden verse como homogéneos, solo por tener una manera bastante parecida de hacer sus viviendas, como resultado de los constreñimientos de ambientes con tendencia a las inundaciones.

Los llamados “rasgos”, en tal caso, son las formas en las que ciertas prácticas, características de ciertas sociedades, se exteriorizan por medio de acciones u objetos materiales visibles. Esto cuestiona la idea de que las sociedades pueden diferenciarse según la manera que en exhiben formas visibles sobre sí mismos o si muestran costumbres contrastantes. Por un lado, la forma visible, desde un punto de vista externo es solo una imagen, un significante, algo que cobra sentido, como signo, solo cuando se le atribuye un significado. Ahora bien, si una imagen inicial es asociada con una práctica particular en un contexto cultural circunscrito, esto no necesariamente ocurriría en otro. De hecho, vale recordar la máxima saussureana de que la asociación entre significados y significantes es arbitraria (Saussure, 1945: 93). Si bien, como una derivación de la teoría de Saussure, esto puede ser visto en el nivel de las palabras, de los lexemas, en el caso de Barthes, se ve como una forma de construir narrativas completas o bien *hablas*, que este autor llamó “mitos” (Barthes, 1997: 199). Para Barthes, los signos pueden ser en un principio una asociación entre significados y significantes, pero sobre esa asociación inicial se construyen nuevas unidades de sentido. El nuevo signo, ya creado, pues ser, por medio de la connotación, la base significante para crear un nuevo signo con un nuevo significado, lo que en sus palabras constituye un “sistema semiológico segundo” (Barthes, 1997: 205). Tales procesos pueden repetirse indefinidamente dentro del juego del habla, que es aquellos a lo cual Barthes hace alusión cuando habla de *mitos*.

Por otra parte, está la representación de la costumbre, que es más compleja que la imagen fija, pues la primera está sujeta a constantes

modificaciones. Las praxis sociales están asociadas a los modelos culturales por medio de constantes relativizaciones de la plataforma perceptiva de referencia, frente a la variación de los estímulos y contingencias externas (Sahlins, 1997). En tal sentido, la variación en el modelo cultural implica una variación de las formas en que los significados se asocian con los significantes en el constante cambio en la puesta en escena de las costumbres de un colectivo. El sentido de un trabajo doméstico, una práctica corporal, el trabajo colectivo, los rituales, las formas en que se establece la relación con el medio ambiente, varían no solo en la práctica en sí, sino en el significado que se les otorgan a los internos. De ese modo, dado que la atribución del significado deriva en la construcción de nuevos sistemas de signos, los nuevos significados atribuidos continuarían creando nuevos sentidos sobre las prácticas concretas. De hecho, dado que un significado puede tener diferentes significantes (Barthes, 1997: 211), si se ve la costumbre en sí como signifiante, la variación de significados podría crear discursos diferentes para aquellos que reproducen la práctica, mientras que para un observador externo sería sencillamente una evidencia de que esta es la misma, sea cual sea su contexto.

Si la apreciación que este observador externo tenga sobre estas prácticas no necesariamente se corresponden con la idea que sus ejecutores tengan sobre ella, vale preguntarse si ¿es posible definir lo que un colectivo es en función de lo que éste *hace*? Esta pregunta sería pertinente en contextos donde el contacto constante entre grupos que se reconocen a sí mismos como diferentes lleva a que progresivamente estos se homogeneicen en sus costumbres, sin que necesariamente se pierda el sentido de la diferencia (cf. Amodio, 1993; 1994). Otro escenario es el de las sociedades que viven la “condición poscolonial”, la cual, de una manera u otra, es transversal a la gran mayoría de los pueblos históricamente estudiados por la antropología. Después de varias generaciones de imposición de una cultura hegemónica, estas sociedades tienden a reproducir el imaginario que la sociedad dominante concibe como el *deber ser* de una sociedad. Así, paulatinamente, prácticas concretas, como los sistemas productivos, el uso de tecnologías, el uso de ropas y hasta las prácticas religiosas terminan por homologarse con la sociedad que define este deber ser (Memmi [1966], 1996). Ahora bien, aquellos que reproducen las prácticas

impuestas, ¿necesariamente se reconocen a sí mismos como parte de esa sociedad dominante? Esta pregunta lleva implícita la incorporación de la relevancia de la autopercepción en la configuración de ciertos tipos de *costumbres* colectivas.

De la misma forma en que el concepto de “área cultural” ha sido de corto alcance para la explicación de las diferencias y semejanzas entre los grupos en amplias extensiones geográficas, también la equivalencia de un grupo social a su “cultura etnográfica”, como un conjunto de rasgos descriptibles, ha sido insuficiente para explicar los límites entre los pueblos en contacto. Esta insuficiencia se demuestra con el hecho de que ha quedado en manos del investigador la elección del tipo de elementos culturales a tomar en consideración, sin que ésta sea matizada en conjunción con lo que cada grupo piensa que son sus elementos culturales propios ni cómo la forma en que éstos son valorados le permite pensar lo que su grupo es. La definición clásica de grupo étnico se presenta así de tipo ideal y útil para la descripción etnográfica de algún grupo en particular aislado de las posibles relaciones que pudiera llegar a tener con otros¹. Sin embargo las distintas formas en las cuales la antropología ha prestado atención a las formas en que las sociedades cambian, ha permitido dar cuenta de que el contenido cultural de los grupos étnicos es incesantemente cambiante en el tiempo y en el espacio, como consecuencia de los contactos con otros grupos, los cambios de contextos ecológicos, acontecimientos históricos internos y externos o procesos de imposición e intercambio. De hecho, las estructuras sociales y sus representaciones sobre la realidad se encuentran en constante transformación y reconfiguración y constituyen juegos de jerarquías que

1 La definición clásica, criticada por Barth, es:

(...) se designa grupo étnico a una comunidad que en gran medida se autoperteta biológicamente, comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales, que integra un campo de comunicación e interacción, que cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden (Narrol, 1964 en Barth, 1976: 11).

De hecho, ha sido a partir de esta definición que ha cobrado mayor solidez la noción de grupo étnico como unidad social portadora de culturas estáticas. Sin tomar en cuenta las variables en la continuidad temporal de los rasgos culturales, la distinción dependería del tipo de rasgos que muestre cada comunidad, haciendo hincapié en la descripción de “culturas” y sus relaciones con los contextos ecológicos y no de los criterios y prejuicios que sus miembros usan para diferenciarse (Barth, 1976: 13-14).

crean relaciones de poder relativas y relacionales (Coronil, 2002: 17).

En este sentido, podemos utilizar el concepto de grupo étnico como un tipo de organización social identificable según las categorías étnicas a partir de las cuales estructuran sus relaciones internas y externas. Por lo tanto, para su cohesión interna, el principal referente, más que el contenido cultural, es la *etnia*, como una marca de distinción que sirve para la construcción de “mismidad” (la identidad) y “otredad” (la alteridad) (Cardoso de Oliveira, 1992).

La etnia, como forma de construcción de un nombre que se constituye como recipiente de organización, se origina como una derivación de condicionamientos constreñidos por prácticas externas, que no tendrían trascendencia histórica si a ellas no se asocian categorías de identificación. En ausencia de estas últimas, la cohesión de un grupo sólo duraría lo necesario para responder al estímulo externo, sin que la experiencia sea incluida en un patrimonio cultural que derive en la construcción de identidad. Como referente lingüístico, e incluso como unidad acústica (cf. Saussure, 1945) que permite visibilizar a la identidad, la etnia es la manera de aludir al nombre, como la categoría que en un principio está vacía de sustancia pero que al ser un significante abierto, es nutrida constantemente de nuevos significados. Su valor es polisémico, porque al consolidarse puede tener sentidos divergentes a lo interno de la organización social que contiene. Además, un mismo nombre puede tener diferentes connotaciones según el punto de vista desde donde se observe.

Con esto se quiere decir que es la conciencia de pertenencia a un grupo particular distinto de otros lo que determina la unidad de un conglomerado de familias y de comunidades. Además, contrariamente a la idea de la constitución de un grupo como resultado de un conjunto de rasgos culturales en común, el punto de partida es la adscripción y sucesivamente la producción cultural a través de relaciones más o menos estrechas definidas por el nivel de cercanía adscriptiva que los sectores internos del grupo tengan entre sí:

Si nos concentramos en lo que es socialmente efectivo, los grupos étnicos son considerados como una forma de organización social ... En la medida en que los actores utilizan las identidades

étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización... (Barth, 1976: 15).

A partir de la relación de las adscripciones de cada grupo con la cultura de referencia, Bonfil Batalla (1989) propone el concepto de "control cultural". En esta relación, ciertos ámbitos particulares de su cultura son considerados como cultura propia, pues, además de ser producida por el grupo mismo de forma autónoma, también los controla en su vida cotidiana a fin de resaltar la diferencia con *los otros* (Bonfil Batalla, 1989:10). Por lo tanto, aunque ciertos elementos culturales sean provenientes del contacto, es factible que sean percibidos como propios desde la mirada interna del grupo en el que se encuentren. Así, la construcción simbólica de "realidades diferentes", como plataforma de referencia, es fundamental para la construcción de la identificación. En este sentido, una "lealtad" étnica al mismo tiempo que puede ser creada deliberadamente, también puede ser fabricada según una mitología de origen. Un mito de origen puede ser creado para justificar una pertenencia política contemporánea o un nuevo sentido de estatus "contrastivo". De esta manera, la identidad étnica de un grupo consiste en el uso subjetivo, simbólico o emblemático de cualquier aspecto de la cultura (De Vos, 1995: 24). En este sentido, si bien es a partir del contacto con los *otros* que se define la identidad, también son necesarios ciertos elementos culturales visibles que se consideren propios a cada grupo para dar contenido a cada categoría adscriptiva, operando como marca explícita.

Estos elementos culturales visibles no tienen un valor identitario en sí, sino que se definen según la percepción que tienen sobre ellos los sujetos que los reproducen. Así, los elementos de la cultura etnográfica del grupo en sí mismos no son el equivalente total de la organización social, sino que operan como marcas y referentes para dar contenido a las categorías clasificatorias y adscriptivas. Éstas ofrecen un marco organizacional capaz de contenerlas en diversas proporciones y formas en los diferentes sistemas socioculturales:

"Analíticamente los contenidos culturales de las dicotomías étnicas parecen ser de dos órdenes: 1) Señales o signos manifiestos:

los rasgos diacríticos que los individuos esperan descubrir y exhiben para indicar identidad y que son por lo general, el vestido, el lenguaje, la forma de vivienda o un modo de vida, 2) Las orientaciones de valores básicos: las normas de moralidad y excelencia por las que se juzga la actuación..." (Barth, 1976: 16).

Estos elementos culturales que nutren el modelo de la identidad étnica pueden ser productos de procesos históricos particulares –en el sentido de que su consolidación ha sido lenta y progresiva en el tiempo, de forma imperceptible a la mirada de los sujetos- o ideológicamente determinados, como creaciones conscientes de individuos o conjuntos de individuos con intereses concretos dentro de su grupo. Al establecer estas dos divisiones se hace referencia particularmente al centro de producción del discurso que define la identidad, es decir, cuando es producido a partir de un previo consenso del grupo, o cuando deriva de individuos o subgrupos dominantes para ser transmitido con intereses particulares. Sin embargo, una vez que los miembros del grupo asumen la adscripción de forma inconsciente ésta pasa al plano de la reproducción y el mantenimiento por consenso, haciéndose culturalmente independiente del centro de producción del discurso. En este particular, Cardoso de Oliveira (1968; 1992) relaciona la base ideológica de la identidad con la representación colectiva, en el sentido de que la ideología, al igual que la representación colectiva, deriva de una producción consciente, pero para poder mantenerse debe hacerse parte del inconsciente colectivo, de manera tal que las atribuciones se hagan obvias para los miembros del grupo (Cardoso de Oliveira, 1992: 51). La forma en que las nuevas formas de construir las atribuciones son asimiladas se define según ciertas maneras de representar la realidad que, aún cuando es una creación, se vive como dada, pues se trata de prácticas discursivas que entran en el cuerpo social como una red productiva que atraviesa todo el conjunto más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir (Foucault, 1980: 182).

4. Identidad y alteridad

Dado que las identidades étnicas derivan en la construcción de categorías que marcan la pertenencia al “nosotros” y a “los otros”, es a partir de la organización como grupo étnico que se distinguen los rasgos culturalmente distintivos y no al contrario, pues los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias “objetivas”, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas. Cuando se hace referencia a que los elementos culturales descriptibles no son completamente determinantes para la delimitación de las formas de organización social, no se pretende dejar de lado los factores internos a cada una ellas para la construcción de identidad, sino reafirmar que es la decisión de sus actores sociales lo que determina *la idea de pertenencia* y, por lo tanto, de cuáles deben ser los elementos culturales que nutren las adscripciones. Esta idea de pertenencia se presenta de forma inconsciente y automática en la vida cotidiana del grupo, siendo evocada en momentos particulares de su historia, generalmente, en aquellos en los que es necesario diferenciarse de otros grupos o bien en momentos de crisis. En sociedades plurales esta condición de crisis es la situación normal, crónica y constante, lo que lleva a que las representaciones asociadas a las tensiones sociales sean más comunes que en las sociedades estratificadas culturalmente homogéneas (De Vos, 1995: 16).

Las categorías asumidas por los integrantes de grupo para identificarse entre son elaboradas a partir de la necesidad de la distinción con los *otros* con los que se relaciona. Para explicar este punto de inflexión entre el “adentro” y el “afuera” de un colectivo, Cardoso de Oliveira plantea el concepto de “identidad contrastante”, según la cual la afirmación del *nosotros* sólo es posible por oposición y negación de los *otros* como grupo organizado y como cultura:

En este sentido el etnocentrismo, como sistema de representaciones, es la comprobación empírica del surgimiento de la identidad étnica en su estado más “primitivo”...A través de nuestros valores no solo juzgamos a los valores de los otros sino también a los “otros”...tal conciencia etnocéntrica estaría pautada por valores y se asumiría como ideología... (Cardoso de Oliveira, 1992: 23).

En este juego de representaciones, la construcción de identidad en el nivel individual parte de los parámetros definidos por los modelos culturales prescritos o impuestos por el grupo en el proceso de socialización. En éste, el sujeto se construye a sí mismo en la medida en que representa a los “otros” con quienes se relaciona en su entorno inmediato, lo que es seguido por la construcción imaginaria de un *otro generalizado*, como la forma de construir una identidad en general, por medio de la cual se internaliza la sociedad y la realidad objetiva establecida dentro de ésta (Berger y Luckmann, 2001: 169). Esta identidad individual utiliza como referente a la identidad étnica y se hace concreta y explícita con las marcas que el grupo, en ciertos momentos de su historia, considere como referentes para su construcción (Cardoso de Oliveira, 1992). De esta manera, en contextos de relaciones entre grupos fronterizos, los individuos se ven constreñidos por el colectivo hacia el cual consideran que pertenecen, al acoplarse a un conjunto de costumbres estructuradas, de comportamientos contingentes o de marcas externas, que le permiten crear este sentido de pertenencia. La práctica concreta en sí, tiene más un valor ideológico, pues define cuando un sujeto está cumpliendo con las reglas que marca la autoridad instaurada dentro de su grupo. Asimismo, el individuo puede construir una nueva identidad al imitar prácticas de aquellos con quienes no siempre se ha identificado, de modo que se construye un nuevo sentido de la marca identitaria, al asimilarse a una nueva autoridad que prescribe la conducta del sujeto.

En contextos de tensiones entre entidades culturales diferentes, como en la condición colonial, el grupo dominante impone no solo los juegos de representación de la realidad, sino de las identidades y alteridades dentro de esta. Una expresión de esto es el caso del *Orientalismo* analizado por Said (1990), donde da cuenta de la forma en que la cultura europea adquirió fuerza e identidad al ensalzarse a sí misma por medio de un juego de representaciones que van en detrimento de Oriente, al que consideraba una forma inferior y rechazable de sí misma (Said, 1990: 22). De este modo, más que tratarse de un discurso consciente de autopercepción positiva, se trata de la construcción de una imagen del “otro” que crea una figura sustancial de lo que se considera la negación del *ser* para así prescribir de qué se trata el *deber ser*. En tal sentido, como construcción de alteridad, el Orientalismo es un discurso

identitario que define a un “nosotros” europeo en contraste con todos aquellos “no europeos” (Said, 1990: 26). La imagen del otro, en este sentido, no es el otro como tal, sino un reflejo del “nosotros”, pero como esa imagen es lo que el “nosotros” “no es” también tiene una valoración relativa, pues puede ser aquello que en algún momento el nosotros *será* o bien aquel que *alguna vez se fue* y que jamás se llegará a ser. En suma, estos juegos de imágenes sobre los otros guían las formas en que el nosotros se relaciona con los otros.

5. Identidad y relaciones interétnicas

La dinámica de representaciones de alternancia entre las autopercepciones colectivas y las percepciones que se tienen sobre los otros opera en forma sistémica. Es decir, no se trata ni de unidades sociales aisladas, ni de relaciones entre unidades binarias, sino un juego de representaciones que se desenvuelve en un conjunto de imágenes colectivas, donde más de dos figuras se interrelacionan de tal manera que llegan a crear una dinámica que en si misma es más que la suma de las partes que la integran. Según este enfoque, la interrelación de los elementos que componen una estructura determinada impone que la transformación en cualquiera de ellos implique una modificación en los demás (Lévi-Strauss, 1969: 301). Por lo tanto, es imposible aislar un ámbito de análisis de otro, pues cada uno debe ser considerado como un “componente” que no es determinante del resto, sino interdependiente, en el sentido de que tiene la capacidad de influir sobre el resto, al mismo tiempo que puede ser influenciado por los demás.

Esta integración se traslada a la totalidad de los aspectos de la vida del grupo, lo que se explica con la ausencia de una “división institucional” especializada de los ámbitos que las estructuran, sean éstos de tipo político, económico, mítico, u otros. Particularmente, esto sucede en los casos de las sociedades indígenas con estructura social de tipo “segmentaria”, a diferencia de la división que se presenta de estos ámbitos en las sociedades estatales, como por ejemplo la sociedad occidental (Sahlins, 1984: 6). También ocurre en contextos donde, aún cuando esté presente la autoridad de un Estado, las praxis de relaciones interétnicas se desenvuelvan en contextos extra-institucionales, en el

devenir irreflexivo de la cotidianidad de los grupos étnicos encontrados, como podría ocurrir en las regiones de la Amazonía, cercanas a las ciudades, donde la confluencia interétnica es constante. De esta manera, las relaciones interétnicas se presentan en la vida cotidiana de cada sociedad como un “hecho social total” en el que la totalidad de los distintos aspectos se integran como un todo dentro del sistema social (Lévi-Strauss, 1991: 23).

En los casos en los que la composición del sistema se encuentra definida por sociedades indígenas cuyos ejes de autoridad no estén estructurados a partir del control de un Estado coercitivo, una parte de la teoría antropológica ha partido del consenso (que no necesariamente pueda tener valor universal, pues no se pueden excluir sus posibles sesgos ideológicos) de que la guerra es la circunstancia subyacente de las relaciones interétnicas (Sahlins, 1984: 20), por lo que existe en el sistema un constante juego en el que se crean sustitutos culturales a la violencia entre grupos diferentes. Como mecanismo sustitutivo de los enfrentamientos y demostrativo de las alianzas entre los grupos diferentes se constituyen los intercambios comerciales (Sahlins, 1984: 21; Mauss, 1991: 260). De esta manera, los intercambios se revisten de un fin, no sólo económico, sino también político en las relaciones intergrupales. Tal práctica, más allá del fin político concreto, al marcar la cercanía o la homologación a lo interno de un grupo o entre grupos diferentes, cobra un carácter ritual de construcción de identidades entre ellos. Si bien existe una necesidad del beneficio material en el intercambio comercial, éste se presenta como una demostración de las afinidades culturales de los que lo integran:

No son los individuos, sino las colectividades las que se obligan mutuamente, las que cambian y contratan; las personas que están presentes en el contrato son personas morales: clanes, tribus, familias, que se enfrentan y se oponen, ya sea en grupos que se encuentran en el lugar del contrato o representados por medio de sus jefes, o por ambos sistemas. Lo que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicio militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado ocupa sólo uno de los momentos, y en las que la

circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente (Mauss, 1991: 159-160).

Al no ser exclusivamente bienes materiales lo que se intercambia, la circulación de elementos culturales dentro del sistema se mantiene constante y fluida. Se establece así un principio de reciprocidad, según el cual es obligatorio tanto recibir como devolver y dar por iniciativa propia de cada colectivo. La negación del intercambio representa la negación de la cercanía étnica entre éstos, por lo que es el equivalente a la demostración de una identidad contrastante o de una alteridad negativa y la reafirmación de la frontera étnica. Por su parte, cuando la intención es marcar la cercanía, se mantiene la necesidad del principio de la reciprocidad (Mauss, 1991: 170). Al igual que las afinidades y las construcciones de identidades y alteridades entre cada grupo varían, también varían los distintos tipos de reciprocidades. Para Sahlins (1984: 130), esta variación puede ser abordada por medio del “esquema sectorial de las reciprocidades”. Los distintos tipos de reciprocidad dependen de la distancia tanto étnica -resultado de las diferentes adscripciones- como geográfica -la distancia de las comunidades entre sí. Las variaciones van desde la reciprocidad generalizada hasta la reciprocidad negativa, pasando por la reciprocidad equilibrada. La reciprocidad generalizada representa el intercambio que se realiza entre comunidades cercanas, comúnmente dando sin recibir nada a cambio, pues queda implícita la obligación que tienen, quienes reciben, de devolver. Por su parte, la reciprocidad equilibrada representa el intercambio en el que se recibe y se devuelve de forma inmediata al momento de la transacción. Por último, el intercambio negativo representa la apropiación unidireccional de un grupo con el beneficio propio como único fin, éste puede ser el robo, la imposición o, en casos extremos, la guerra (Service, 1966 en Sahlins, 1984: 130-132).

En estos juegos de reciprocidades, cada elemento cultural se presenta así como un fragmento de una gran serie heteróclita en sus contenidos, como un *bricolage* de representaciones y praxis culturales en circulación. En el paso de un contexto de representaciones y de relaciones sociales al otro, estos elementos no están precisamente “descontextualizados”, sino inmersos en un juego constante de apropiaciones y re-significaciones por parte de cada grupo. Estos

cambios en el sentido que se le otorga a cada práctica, narrativa y objeto material garantizan la re-elaboración de los elementos a partir de los fragmentos recibidos. Cada elemento representa un conjunto de relaciones, resultado contingente de las ocasiones en la que han sido renovados (Lévi-Strauss, 1984: 36-37). Esta re-elaboración de elementos, a partir de los distintos fragmentos, forma parte de un proceso de apropiaciones que permite que cada elemento recién llegado a un nuevo grupo pase a formar parte de los que éste produce de manera autónoma (Bonfil Batalla, 1989). Con esto presente, es imposible hablar de sociedades culturalmente “puras”, con espacios de conservación y sin cambios. Por el contrario, desde esta óptica es posible partir del principio de que toda sociedad es en sí el resultado de la recombinación constante de elementos culturales re-significados y constantemente reapropiados en un flujo que trasciende la conciencia de los sujetos que se relacionan con ellos.

Con esta constante recombinación de los elementos culturales que circulan en el sistema, se mantiene un juego de imposiciones mutuas y de apropiaciones en los que el control de los elementos culturales en circulación pasa de un grupo a otro según el momento y el lugar. De esta manera, se constituyen relaciones de interdependencia a partir de las intenciones de cada grupo por mantener el control de sus elementos culturales propios y de los que se apropia (Bonfil Batalla, 1989). Tales intenciones no necesariamente son conscientes y no llegan a abarcar una actitud monolítica en la cotidianeidad de los colectivos en interacción. De ser así, se podría hablar de una división de prácticas complementarias, de la misma manera en que lo plantearía una postura funcionalista. El juego de apropiaciones puede llevar a que haya solapamientos en cuanto al sentido que cada grupo crea en relación con un elemento cultural particular. Sea un ritual, un mito, ciertas prácticas agrícolas, el conocimiento del entorno o de formas de curación, por solo mencionar unos pocos, estas formas de expresión cultural pueden ser reproducidas simultáneamente por grupos diferentes, al mismo tiempo que cada uno piensa que le son propios.

La intención de un grupo étnico por patrimonializar una costumbre particular dependería de la contingencia de sus relaciones con los otros, lo que sólo es identificable según el contexto histórico y etnográfico.

Esta idea de un patrimonio responde a la conjunción entre una forma particular de representar la realidad, desde donde se construye el sentido de las prioridades para cada colectivo. Así, lo práctico, lo que culturalmente se considera funcional, se define según esta articulación entre representación local de la realidad y las acciones, históricamente arbitrarias, ejecutadas por los grupos vecinos. Estas acciones incitan respuestas, búsquedas de reafirmación de la identidad, que sustancialmente pueden llegar a repetirse en contextos diferentes. Piénsese el caso de los Uwotuja y los Hohotĩ de la Amazonía venezolana, quienes reivindican al mismo tiempo definirse por ser “gente de la selva”, por medio de las categorías identitarias de *Dea Ru'waa* y *Tebo Hohotĩ*. Lo mismo es válido también para las narrativas territoriales entre ambos grupos, en las cuales cada uno representa una cartografía propia, con sus diferentes discursos de legitimación y sobre la base de los mismos significantes concretos.

Los elementos culturales en flujo también pueden ser mercancías, pues progresivamente se crean espacios de intersección donde hay sujetos que llegan a hacer conciente su paso de un universo al otro y a trascender los constreñimientos irreflexivos de sus propios entornos sociales. Así, los elementos en circulación pueden tener un valor bien sea de uso o de cambio, según el caso. El valor de uso tiene que ver fundamentalmente con su funcionalidad práctica en la vida del grupo, mientras que el valor de cambio puede responder a significaciones particulares sobre los productos culturales, relativos a ciertos discursos míticos e ideológicos o también a ciertas valoraciones estéticas sobre éstos (Godelier, 1981: 139-140). La transmisión del mensaje de atribución de valor de los recursos se hace a través de redes regionales de circulación y en puntos de encuentro entre los grupos. La conformación de estas redes varía según las facilidades y obstáculos de la movilidad geográfica -ríos, caminos, llanuras, montañas mares, etcétera- como a la particular percepción, organización y control que cada grupo tiene sobre los espacios sociales que considera internos y externos. A partir del control que, desde su mirada interna, estos grupos poseen sobre el espacio geográfico del sistema, se constituyen redes de significación espacial relativas a cada grupo, que determinan el conocimiento que éstos presentan sobre ciertas porciones o sobre el total de estos espacios. Estas redes de significación del espacio en

ciertos casos pueden sobreponerse unas a otras según la particular percepción que cada grupo tenga de ellas (Mauss, 1991).

Junto a la atribución de valor a los elementos culturales que circulan en el sistema, se organizan las atribuciones adscriptivas intraétnicas e interétnicas. De esta manera, se produce y se mantiene el juego de reorganización de las categorías de adscripción étnica a partir de las cuales se construye la identidad de cada uno de los grupos. Las categorías étnicas, en estos casos, permiten estructurar las distancias entre los grupos, tanto de forma lejana como cercana (Amodio, 1994). Son estas distancias las que definen el tipo de relación y de intercambio que cada grupo establece entre sí. En este sentido, la lejanía o cercanía en el tipo de intercambio, según el esquema de los tipos de reciprocidad antes presentado, no depende solamente de la sectorización de los asentamientos de las comunidades sino también de las distancias étnicas (Barth, 1976).

Las relaciones de poder dentro del sistema se determinan por la articulación entre la capacidad de fuerza que tenga un grupo sobre otro y la configuración de discursos de legitimación que permitan naturalizar esta relación contradictoria. En el caso particular de las sociedades no estatales las unidades no se encuentran articuladas por una autoridad soberana, por lo que existe cierta autonomía política de cada comunidad en relación con las otras (Sahlins, 1984). En los contextos en que cierto grupo impone sus elementos culturales sobre otros puede tratarse formas de organización que responden a patrones del grupo dominante que permitan su aceptación por el grupo que se hace subalterno. Cuando tal imposición tiene éxito, las formas de organización crean un entorno social donde lo que en un principio puede ser percibido por el grupo subalterno como arbitrariedad foránea, pase a naturalizarse y a crear el marco de referencia prescriptivo para pensar la realidad. Una imagen así puede ser el caso de las misiones católicas durante la época colonial, como espacios de control (Tiapa, 2004; 2008). Algo similar ocurre con los escenarios de poblaciones indígenas contemporáneas, donde las viviendas creadas en planes de “desarrollo” del pasado llevaron a la normalización de un paisaje cultural impuesto por la sociedad industrial. Puesto que el espacio es una de las plataformas centrales de la construcción de identidades y alteridades (Augé, 1993a; 1993b), el

control de su condicionamiento puede llegar a desembocar en un control sobre las formas de autopercepción local. En muchos otros casos, el dominio puede llegar al punto en el que un solo grupo controla el total del sistema, imponiendo sus elementos culturales y apropiándose de los que necesita de los otros, pues el control se da fundamentalmente en el ámbito de las decisiones (Bonfil Batalla, 1989).

La reestructuración de las relaciones de intercambio puede mantenerse con el mismo tipo de interdependencia anterior o bien constituir un *sistema interétnico* en el que la relación dominación/sujeción crea intereses contrapuestos, pero interdependientes entre sí, es decir, un tipo de relación que progresivamente se hace necesaria. En este sistema la situación de contacto entre grupos con diferentes patrimonios culturales presenta un tipo particular de relación que tiende a estructurar una contraposición de dominación/sujeción:

(...) es perfectamente posible la identificación de un sistema interétnico formado por las relaciones de dos poblaciones dialécticamente unificadas a través de intereses diametralmente opuestos, aunque interdependientes, por paradójico que parezca. Las relaciones entre esas poblaciones significan más que una mera cooperación, competición o conflicto entre sociedades en conjunción. Se trata de una oposición, o bien, una contradicción entre los sistemas societarios en interacción que pasan a constituir sub-sistemas de uno más inclusivo que se puede llamar sistema interétnico (Cardoso de Oliveira, 1968: 341).

La particularidad de un sistema como este es que la estructura de sus relaciones es intermedia entre el sistema previo y el que el nuevo grupo trata de imponer, ya que, aunque ésta no se conserva intacta tampoco se encuentra completamente transformada. En estos casos de "fricción interétnica" (Cardoso de Oliveira, 1968), la sobrevivencia étnica de los grupos subalternos depende del mantenimiento de un mínimo de elementos y prácticas culturales que éstos consideren propios y sobre los que se pueden tomar decisiones para poder dar contenido a la conciencia de pertenencia a un grupo diferente de la sociedad dominante (Bonfil Batalla, 1989: 15). Esta *cultura propia*, más que ser solamente estructurada es imaginada y representada, pues no es el elemento la

práctica en sí, sino su percepción patrimonializada lo que sostiene las bases de la construcción de identidades.

En situaciones en que una sociedad subalterna genera discursos identitarios no para conservar una “tradicción” a ser protegida, sino para desestructurar un orden impuesto, la representación de la cultura propia es contingente y constantemente variable. Los símbolos de cohesión derivan de juegos de representación creados a lo interno del mismo orden que se busca contrariar. Tal orden, al no ser ni completamente impuesto ni completamente local, termina siendo un nuevo orden caracterizado por la condición de exterioridad interna (Mignolo, 2000) en el orden de dominación colonial. En tal sentido, el mismo símbolo de la homogeneización por parte de la sociedad dominante puede llegar a formar parte de los símbolos anti-sistémicos, pero en un marco de representación donde se les percibe como una creación local y como una construcción de sentido de la historia con proyección hacia el futuro. Esta situación, que la de la *descolonización*, es contradictoria y genera imágenes satíricas por parte de los sujetos representativos de la sociedad dominante, que percibe esos símbolos o bien como propios o bien a partir de un reconocimiento de su autoría como forma de opresión. Sin embargo, los símbolos coloniales y neocoloniales, que nutren al sistema interétnico, se crean precisamente con la intención de naturalizar al poder, de hacerlo irreflexivo y una representación de lo normal. Por otra parte, la evocación de la “tradicción” de lo “no impuesto” puede llevar a la construcción de autopercepciones esencialistas. La contradicción constante está en que el esencialismo es precisamente una forma de representar al otro de manera que se le atribuyan cualidades inferiores que justifiquen la puesta en práctica de proyectos civilizatorios. Aun así, los sujetos subalternos pueden tomar las imágenes esencializadas sobre sí mismos de modo que puedan ser nutridas de nuevos contenidos reivindicativos de una nueva identidad orientada a trascender los marcos de referencia del orden hegemónico de amplio espectro.

En relación con las distintas reacciones indígenas a las formas de inserción por coerción y control por parte de la sociedad occidental en la nueva estructura del sistema, el “control cultural” (Bonfil Batalla, 1989) establece el vínculo entre estas sociedades y sus distintos elementos culturales para el mantenimiento de la diferencia. Estos contenidos

culturales, más que ser sólo elementos descriptibles de forma superficial, se presentan en una constante “opacidad” que los hace difícilmente perceptibles (Geertz, 1996: 27), dado el papel determinante que juega el hecho de que un elemento cultural es propio sólo cuando el grupo de forma inconsciente así lo asume (Bonfil Batalla, 1989).

El contenido cultural propio o apropiado de los grupos subalternos es empleado por éstos como referentes o marcas de reafirmación para diferenciarse del grupo dominante. Una vez que este contenido pasa a ser completamente definido y controlado por el grupo dominante, el tipo de adscripción de los grupos subalternos pasa también a ser indirectamente controlado por éstos. Esto en cierto modo incide en que las categorías adscriptivas que le son heteroatribuidas (cf. Amodio, 1993; 1994), desde afuera a los grupos indígenas, sean internalizadas y reproducidas en su vida cotidiana, haciendo que las producidas por ellos mismos sean estigmatizadas (Bonfil Batalla, 1989: 24).

En este sentido, se puede decir que la inserción de los grupos locales en los discursos de poder, tendencialmente internalizables por ellos, producidos por el grupo representante de la sociedad occidental se encuentra vinculado con la percepción que éstos tengan de sí mismos y de los otros. Este papel jugado por las categorías étnicas puede llegar al punto de mantener la conciencia de la diferencia incluso en momentos en los que el grupo dominante logra crear condiciones infraestructurales favorables a su control, como un recurso final en el que ya no es posible contrarrestar la nueva jerarquía (Lévi-Strauss, 1981: 347), pues las formas de producción discursiva de la identidad se encuentran inmersas en esos niveles de opacidad difícilmente perceptibles.

Teniendo presente la relación entre poder y cultura, por un lado, y poder e identidad, por el otro, se puede concluir que existe un ámbito de la cultura difícilmente controlable que determina la resistencia de las sociedades no hegemónicas su total desaparición como organizaciones autónomas. Dado que la identidad se encuentra implicada en los procesos de mantenimiento y transformación que van más allá de las condiciones materiales de vida, es necesario identificar aquellos ámbitos de más complejo acceso involucrados con la mirada interna de los grupos que definen la atribución de sentido sobre sí mismos, de los otros, de

los contextos de relaciones sociales en los que se involucran e incluso de la percepción de sus contextos espaciales.

6. Conclusiones

El debate en torno a la construcción de identidades permite pensar los procesos de transformación más allá de la búsqueda de patrones estables que esencialmente caracterizan a las sociedades en contacto. Esta condición, de contacto, más que ser vista como una representación de los ámbitos periféricos y derivados de los contextos de coherencia cultural, pueden ser entendidos como los lugares donde las coyunturas temporales cobran una dimensión horizontal. La coyuntura, más que ser la transición entre dos momentos de estabilidad, puede ser vista como una estructura en sí, como *estructura de coyuntura* (Sahlins, 1997: 14-15).

Este tipo de estructura puede ser identificada en una dimensión temporal, en el proceso de cambio de una sociedad circunscrita, pero si se le ve en una dimensión temporal la transición entre estructuras no se da a lo interno de una misma sociedad, sino entre universos cognitivos diferentes. El límite, más que ser una frontera delineada y marcada, donde el paso es tan relevante para los sujetos como el paso de un umbral cualquiera, es en sí un universo de representación donde los significados son coherentes precisamente por su incoherencia interna. Es posible la creación de un patrón estructurado de la intersección que configura los esquemas de la normalidad para aquellas conciencias –individuales y colectivas- formadas a lo interno de ellas. Para estos sujetos, el espacio de intersección, de confrontación entre modelos, se constituiría como el límite de lo pensable (cf. Foucault, 1979), y por lo tanto de los esquemas de la normalidad. Es decir, la contradicción intrínseca a la coyuntura espacial es vista, desde una mirada “emic” (Harris, 1985), como la coherencia interna en sí misma.

Ahora bien, la condición de intersección, implica la situación entre diferentes universos de creación cultural. Por ejemplo, un lugar como el puerto de Samariapo, en el Orinoco venezolano, el pueblo de Macuro o Curiapo, son espacios percibidos como receptores de los

modelos culturales provenientes de otros espacios considerados como representativos de la coherencia. Se perciben como los encuentros entre una cultura “urbana” y otra “indígena”, que aunque en sí mismas son internamente heterogéneas, se imaginan –pues estructuración e imaginario son diferentes, como lo afirma Mignolo (2000)- como los lugares de la homogeneidad, en contraste con los mundos limítrofes. Dado que los sujetos de los espacios de intersección viven un juego de identidades donde los referentes se establecen sobre estos espacios supuestamente coherentes, hasta cierto momento la actitud es de constante apertura hacia alguno de los lugares ajenos al espacio de intersección. A lo interno del espacio de estructura de coyuntura, junto a la receptividad de signos provenientes de otros espacios, también se crean nuevos signos, asociados a imágenes, discursos, prácticas, sistemas prescriptivos e incluso proyectos de sociedad.

La idea de que cultura equivale a esencia restringe las posibilidades de comprensión de los procesos de dinamismo tanto desde una óptica dirigida a la comprensión de los cambios en el tiempo, como de las variaciones en el rango espacial. El foco sobre la identidad puede ampliar el abanico para la crear una óptica sobre las creaciones culturales como procesos dinámicos y en constante resignificación. Sin embargo, las ideas aquí expuestas no pueden confundirse con un énfasis excesivo sobre las autopercepciones conscientes como las esferas de mayor continuidad. La hipótesis de que la cultura cambia más rápido que la identidad (Amodio, 1993; 1994) puede ser limitada y reduccionista al dejar de lado las formas de continuidad histórica de praxis de cohesión en contextos de dominación colonial y post-colonial donde la *etnia* se ha visto en la obligación de desaparecer, dadas las condiciones de supresión por parte de la sociedad dominante. En situaciones así, como el de las sociedades campesinas o el de los grupos afrodescendientes que resignifican los nombres e imágenes impuestos para cohesionarse a lo interno, cuando la identidad se adhiere a prácticas de construcción de sentido y no a nombres explícitos, cabe preguntarse sobre ¿cuál es ese vector de unidad? Si no hay nombres explícitos ¿cuál es el sustituto de la etnia? Queda aún ahondar en las formas en que los marcos generales, el llamado sistema interétnico, crean toda una nueva constelación de sentido, cuyos linderos tienen tanta fuerza que se diluyen ante la percepción local. En suma, queda desarrollar más sobre las

construcciones de identidades derivadas de las condiciones coloniales y postcoloniales, donde las categorías y adscripciones se encuentran atravesadas por relaciones de poder definidas por la capacidad de control y reproducción cultural de una manera en la que el contenido en sí en ocasiones puede ser opacado por la necesidad de control de ese contenido.

Bibliografía

- ACOSTA SAIGNES, M. (1961). Estudios de Etnología Antigua de Venezuela. Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- AMODIO, E. (1993a). Soñar al otro: La identidad étnica y sus transformaciones entre los pueblos indígenas de América Latina. En Daniel Mato (Coordinador) Diversidad cultural y construcción de identidades. Tropykos. Caracas.
- AMODIO, E. (1994). La construcción de identidad en los sistemas multiétnicos de interacción regional: Los pueblos indígenas de la cuenca del río Branco (Brasil). En Daniel Mato (Coordinador) Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe. UNESCO. Caracas.
- AUGÉ, M. (1993a). Los no-lugares. Espacios del anonimato: Una Antropología de la sobremodernidad. Gedisa. Barcelona.
- AUGÉ, M. (1993b). Espacio y alteridad en Revista de Occidente, Madrid, España, N° 140: 13-34.
- BARNES, B. (1990). La naturaleza del poder. Pomares Corredor. Madrid.
- BARTH, F. (Compilador) (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales. Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- BARTHES, R. (1997). Mitologías. Siglo XIX. Madrid.
- BERGER, P. y T. LUCKMANN (2001). La construcción social de la realidad. Amorrortu. Buenos Aires.
- BONFIL BATALLA, G. (1989). La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos en Arinsana, Caracas, Venezuela, N° 10: 5-36. Caracas.
- BOURDIEU, P. (1977). Outline of a theory of practice. Cambridge University Press.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1968). Problemas e hipótesis relativos à fricção interétnica: Sugestões para uma metodologia en América Indígena, México D.F, Volumen XXVIII (2): 339-358.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1992). Etnicidad y estructura social. CIESAS. México D.F.
- CORONIL, F. (2002). El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela. Nueva Sociedad, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- DE VOS, G. (1995). Ethnic pluralism: conflict and accommodation. The role of ethnicity in social history en Lola Romanucci-Ross y George De Vos (eds): Ethnic identity. Creation, conflict, and accomodation. Altamira Press. Walnut Creek.
- DUSSEL, E. (1992). 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad". Plural editores. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.
- DUSSEL, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo en libro Edgardo Lander (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- ESCOBAR, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? en Edgardo Lander (Editor). La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas. UNESCO/FACES-UCV. Caracas.
- FABIAN, J. (1983). Time and the Other. How Antrhology makes its object. Columbia University Press. Nueva York.
- FOUCAULT, M. (1979). La Arqueología del saber. Siglo XXI. México D.F.
- FOUCAULT, M. (1980). Microfísica del poder. La piqueta. Madrid.
- GEERTZ, C. (1996). La interpretación de las culturas. Gedisa. Barcelona.
- GODELIER, M. (1981). Moeda de sal e circulasao das mercadorias entre os Baruya de Nova Guiné en Assis de Carvaho, Edgard y Florestan Fernández (editores): Godelier. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Ática. Sao Paulo.
- GOULDNER, A. (1979). La crisis de la sociología occidental. Amorrortu. Buenos Aires
- GRAY, J. (2003). Al Qaeda and what it means to be modern. Faber and Faber. Londres.
- HARRIS, M. (1985). El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de las teorías de la cultura. Siglo XXI. Madrid.
- INGOLD, T. (1988). Notes on the foraging mode of production en Tim Ingold, David Riches y James Woodburn (editores): Hunters and gatherers. History, evolution and social change. University College of London Series. Oxford, Nueva York, Hamburgo.
- KROEBER, A. (1939) Cultural and natural areas of Native North America. University of California Press. Berkeley.

- LÉVI-STRAUSS, C. (1969). *Antropología Estructural*. Editorial Universitaria Buenos Aires. Segunda edición en español. Buenos Aires.
- LÉVI-STRAUSS, C. (Editor) (1981). *La identidad*. Seminario interdisciplinario. Ed. Grasset. Barcelona.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1984). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- LEVI-STRAUSS, C. (1991). *Introducción a la obra de Marcel Mauss en Marcel Mauss Sociología y Antropología*. Tecnos. Madrid.
- MAUSS, M. (1991). *Sociología y Antropología*. Tecnos. Madrid.
- MEMMI, A. [1966]. *Retrato del colonizado. Precedido del retrato del colonizador*. Prólogo de Jean Paul Sartre. Ediciones de la Flor. Buenos Aires.
- MIGNOLO, W. (2000). *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad* En Edgardo Lander (compilador) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires.
- SAHLINS, M. (1984). *Las sociedades tribales*. Labor. Barcelona.
- SAHLINS, M. (1997). *Islas de Historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia*. Gedisa. Barcelona.
- SAID, E. (1990): *Orientalismo*. Libertarias. Madrid.
- SAUSSURE, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Losada. Buenos Aires.
- STEWART, J. (editor) (1946-1959) *Handbook of South American Indians*. 6 vols. Smithsonian Institution Press. Washington D.C.
- TIAPA, F. (2004). *Identidad y resistencia indígena en la conquista y colonización del Oriente de Venezuela, 1498-1810*. II tomos. Tesis de grado. Escuela de Antropología, Facultad de Ciencia Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela. Caracas. 655 p.p.
- TIAPA, F. (2007a). *Los sistemas interétnicos del Oriente de Venezuela y el Bajo Orinoco durante la época colonial (1498-1810)* en *Lecturas antropológicas de Venezuela*. Centro de Investigaciones Etnológicas-Museo Arqueológico. Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela.
- TIAPA, F. (2007b). *Los conflictos de cacicazgo entre los Chaima de San Félix Cantalicio de Ropopán durante el siglo XVIII* en *Boletín Antropológico*, Mérida, Venezuela, 69: 83-113.
- TIAPA, F. (2007c). *Las relaciones interétnicas entre los Warao de la frontera Noroccidental del Delta del Orinoco durante la época colonial* en *Trocadero. Revista de Historia Moderna y Contemporánea*, Cádiz, España, nº 19: 215-228.

- TIAPA, F. (2007d). Los usos políticos del agua en la frontera indígena de Píritu durante la época colonial en *Gazeta de Antropología* 23, Granada, España, texto 23-17.
- TIAPA, F. (2008a). Resistencia indígena e identidades fronterizas en la colonización del Oriente de Venezuela, siglos XVI-XVIII en *Antropológica*, Caracas, Venezuela, 109: 69-112.
- TIAPA, F. (2008b). Teoría antropológica e investigación histórica en el estudio de las sociedades del pasado en *Tierra Firme*, *Revista de Historia y Ciencias Sociales*, Caracas, Venezuela 101: 91-114.
- TIAPA, F. (2008c). Antropología, historia colonial y descolonización del pasado en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Caracas, Venezuela, 14(1), 13-29.
- WALLERSTEIN, I. (1976). *The modern World System I. Capitalist agriculture and the origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Academic Press. New York.
- WISSLER, C. (1926). *The relation of nature to man in aboriginal America*. Oxford University Press. New York.