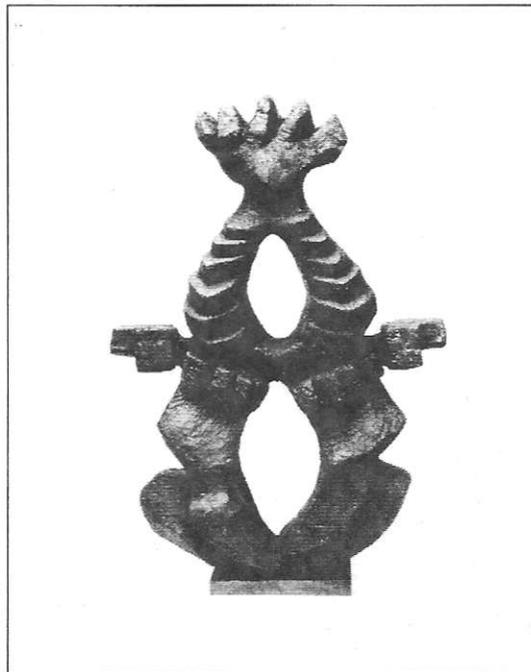


ISSN 1515-1859

Publicación del ClFFyH

Número 2 - octubre de 2002



IDENTIDAD

Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba

LA PERSISTENCIA DE LAS ESTRUCTURAS ETNOIDENTITARIAS Y SU VALOR INSTRUMENTAL

Luis Heredia*

Beatriz Bixio**

La permanente oscilación entre integración y exclusión ha caracterizado las políticas de los Estados nacionales en relación a las distintas etnias que habitan el suelo americano en un movimiento que no constituye sino dos caras de una misma política orientada al desconocimiento de la diferencia. Por una parte, aunque no exclusivamente, la legislación y la educación han fundado su práctica interétnica en la prédica de la integración, diseñando normativas y políticas orientadas a tal fin. Sobre todo a partir de las últimas décadas del siglo XIX, los dispositivos legales se dirigieron a integrar al aborigen a la sociedad nacional, proceso que se alcanzaría sobre todo a través de la educación. Sin embargo, esta voluntad de integración no ha generado sino exclusión, construcción de sujetos subalternos, de un *otro* que es pura alteridad negativa. Ello porque por integración se entiende -aún hoy- un proceso básicamente asentado en la *represión cultural*, condición a partir de la cual los nativos podrán pasar a gozar de los beneficios de la "civilización". En rigor, lo que se hace es sólo "incluirlos" dentro de los límites de la sociedad nacional, porque la integración se declama pero no se instrumentan los medios para operativizarla y porque se funda en el principio de la superioridad del sector que detenta las funciones planificadora y legisferante.

La polisemia del término permite que por "integración" se interprete tanto la desintegración de las identidades de las etnias como paso previo e inevitable de la reconstitución de una nueva identidad que asume valores, normas y prácticas propias de la cultura hegemónica, como la incorporación al Estado de las comuni-

* Investigador del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba.

** Investigadora del CONICET y del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba.

dades aborígenes mediante un sistema autonómico -que es la demanda especialmente de aquellas comunidades con una larga tradición de reivindicaciones, como los miskitos de Nicaragua o los mapuches del sur argentino y chileno. Sin embargo, nuestro Estado nacional está lejos de aceptar esta segunda acepción del término *integración* y permitir la existencia de organizaciones políticas relativamente autónomas en su interior, como es el caso, por ejemplo, de Nicaragua. En este sentido, si bien se predica -y hasta se legisla- el respeto por los "valores culturales" y por los derechos de las etnias nativas que habitan nuestro territorio, esto no pasa de ser una actitud retórica, con pocas consecuencias en el nivel de las prácticas.

La legislación y la educación siguen siendo hoy las vías de este inexorable proceso de desidentificación/reidentificación, al que se considera el paso obligado para la integración, aunque esa integración nunca tenga lugar en ningún otro ámbito que no sea el de la marginalidad geográfica, social, cultural, política y económica. Más allá de las planificaciones puntuales de educación bilingüe y bicultural, que no alcanzan sino a unas pocas comunidades, los planificadores de la educación -pertenecientes, asombrosamente, a los más antagónicos signos políticos- siguen considerando a su población homogénea o, al menos, destinada a la homogeneidad.

Desde un punto estrictamente identitario, la cuestión se planteó, por parte de los Estados, desde el presupuesto de que debía operarse en el nativo, a partir de la educación escolar, un desterramiento de los significados, valores, creencias, prácticas y normas vernáculos y la asunción de aquellas que eran, desde todo punto de vista, incuestionablemente superiores. Pero el proyecto no dio los resultados esperados, porque el nativo llegaba a la escuela con su socialización primaria ya cumplida y, si bien iniciaba en ella su socialización secundaria, ésta también continuaba, a su vez, en su comunidad de origen, donde la exposición a su propia cultura es más amplia y permanente, con sus propias estructuras de plausibilidad y, por tanto, inteligibles y confiables. En síntesis, la educación no logró este objetivo desidentificador, ni tampoco permitió a los sujetos involucrados integrarse a la sociedad mayor.

Pero el fracaso de este proyecto educativo integracionista tiene por efecto una profundización de la exclusión, pues la proximidad interétnica, propia del ámbito escolar, promueve procesos de construcción identitaria atribuida de valor negativo como consecuencia de los contrastes y choques emergentes de ritmos, lógicas, valores, significados, éticas y creencias absolutamente antitéticas, ignoradas por la institución. Las definiciones de la realidad no sólo parten de premisas distintas sino que son internalizadas a través de matrices de aprendizaje no menos diferentes, todo lo cual profundiza la construcción de esta subalternidad propia de la exclusión, pues las modalidades de la interacción revisten una centralidad manifiesta en orden a las construcciones identitarias.

Nadie dudaría hoy que las culturas son estructuras dinámicas, sometidas a cambios permanentes ni que, a pesar de esos cambios, la identidad del colectivo

étnico permanece, pues éste es pasible de transformaciones y redefiniciones que acompañan los cambios sociales y políticos. En el caso de las comunidades nativas de nuestro país todo atenta contra los procesos de reproducción identitaria, desde la inserción en el mercado laboral y las relocalizaciones, hasta las interacciones interétnicas. Sin embargo, de más amplio efecto parecen ser las políticas nacionales disruptivas del *nomos* sociocultural nativo a partir del efecto delicuescente de un proceso que utiliza las dos vías institucionalizadas de erosión cultural e identitaria a las que nos hemos referido. Pero estas estrategias de integración/exclusión hoy han sido claramente desmontadas por las propias comunidades indígenas, que las han denunciado como políticas claramente homogeneizantes.

En cuanto a la intrusión de los Estados en el seno de las comunidades aborígenes es posible identificar, cronológicamente, al menos tres manifestaciones: el colonial, el que corresponde al advenimiento del Estado-nación y el último, que no configura sino un eslabón más en el proceso de sometimiento, la globalización. Esto más allá de que muchas de las naciones indígenas debieron soportar la experiencia de la dominación por parte de los grandes imperios prehispánicos.

El aludido proceso de negación de la alteridad, que en los hechos implicó invariablemente el ultraje, el saqueo y la expoliación sistemática de las sociedades y culturas autóctonas, permaneció invariable durante los tres estadios señalados y operó tanto a través de la agresión militar organizada cuanto por medios más sutiles, como la evangelización y la educación escolarizada. Desde el punto de vista de nuestro *otro* cultural, poco importa que las distintas formas de deculturación y de desidentificación manipuladas desde los Estados hayan sido instrumentadas desde estructuras políticas monárquicas o democráticas. En cuanto a los efectos de las políticas implementadas, que aquí es lo que cuenta, no se trata sino de un detalle irrelevante para una de las partes, y de una contradicción más de las secuelas de inequidad social emergente del funcionamiento de una democracia esencialmente formal, para la otra.

Nos parece prudente ahora darle la palabra -atento el hecho, que no podemos negar, de que somos nosotros quienes la administramos y monopolizamos- a un incuestionado dirigente nativo, el Prof. Osvaldo Maidana, perteneciente a las culturas Omaguaca y Atacama, del Norte argentino. Conocedor como pocos y desde adentro de las sociedades indígenas y de la hegemónica, ha abrazado el compromiso de la lucha por la reivindicación y restauración de las culturas originarias.

P. - Las lesiones provocadas a las sociedades y culturas nativas, tanto por parte de los Estados coloniales cuanto por los actuales, han impactado de distinto modo la realidad de las sociedades indígenas. ¿Cuáles considera usted que han sido los aspectos más afectados por esa relación de dominación secular que han soportado los pueblos americanos originarios?

R. - Lo que más nos ha perjudicado ha sido la imposición de modelos que, si bien resultaron útiles a las culturas dominantes, a nosotros no nos han servido.

Especialmente algunas instituciones, como la religión, la escuela, las formas de organización política, un sistema jurídico y una lengua ajenos a los propios, y algunas prácticas, como la persecución sistemática contra las formas tradicionales de nuestra medicina tradicional, la dieta, la vestimenta, la música, es decir, costumbres e instituciones que fueron en alguna medida desplazando las formas experimentadas durante milenios en nuestro proceso de construcción cultural.

Frente a esta expoliación, las comunidades implementaron diferentes y variadas estrategias de resistencia dependientes en buena medida de las modalidades que en cada caso, región, época y circunstancia particular adoptaron las relaciones interétnicas y que van desde la resistencia armada, las negociaciones comunales en situaciones abiertamente asimétricas, las búsquedas individuales (huidas, suicidios), la negociación aparente de algunas pautas estructurales (es el caso de la religión), hasta el silencio y la espera. En relación a las autoconstrucciones identitarias, este proceso, en términos generales, puede enunciarse, al menos para el siglo XX, como un paulatino movimiento que va desde la transacción identitaria (vergüenza étnica, negación de pertenencia aborígen, pérdida de la lengua nativa y de otras pautas, etc.) hasta la reconstrucción de la identidad con fuertes componentes reivindicativos basados en un abanico de argumentos, que incluye los de carácter cosmogónico hasta los claramente políticos, alegando derechos propios y deberes de los Estados nacionales.

P: Sabemos que las sociedades indígenas han elaborado estrategias culturales de resistencia a esas manifestaciones del colonialismo que llevaron adelante, indistintamente, antes los Estados imperiales y hoy las repúblicas. ¿Cómo percibe usted esas estrategias?

R.: Nosotros creemos que no puede comprenderse América si no reparamos en un aspecto esencial de nuestras culturas: su mística. Ella nos ha proporcionado los mecanismos de defensa necesarios para atravesar el largo período de los cinco siglos que median entre 1492 y el presente. La primera estrategia utilizada fue la del silencio, que nos permitió evitar mayores violencias. El silencio, en cuanto estrategia, sobrevino como consecuencia del genocidio inicial de la conquista, con sus veinte millones de hermanos nativos muertos. Luego ensayamos la resistencia armada —la de los tupacos, la de los calchaquíes, la de los omaguacas, entre otras.

A partir del resultado de estas rebeliones advertimos que ese tipo de resistencia no nos favorecía. Optamos entonces por practicar otra de nuestras originarias formas de gobernar, que emana de nuestra mística y que se relaciona con el manejo cultural del tiempo, con nuestros ritmos, apelando para ello a dos características de nuestras culturas: ausencia de ansiedad y capacidad de espera. Y pareciera que los tiempos maduraron. Como consecuencia de ello, últimamente se ha operado un nuevo cambio de estrategia. Se advierte en América —a la que yo prefiero llamar Abyayala— un movimiento que de pronto exige la devolución de territorios, autonomía y respeto a nuestras identidades, lo cual, a la vez, llama a

la reflexión de ustedes. Ello, seguramente, permitirá echar las bases del diálogo que esperamos establecer en una situación de mutuo respeto intercultural.

P.: Me pregunto si no hay una filosofía -para llamar a esos conocimientos de alguna manera- que permita explicar una espera de quinientos años. Sabemos que la identidad ha jugado un papel importante en esto. Pero por las cosas que usted nos ha enseñado pareciera que esos conocimientos fueran la cifra que permitiría explicar la vigencia de una conciencia tenaz, fuertemente reacia a ser disipada por el solo transcurso del tiempo.

R.: Veamos. No nos movemos en el horizonte de los quinientos años, porque nuestras culturas son milenarias. En consecuencia, estos quinientos años sólo indican un período claramente expresado en la profecía de Pachacuti: cada quinientos años amanece un nuevo sol. Con esto quiero decir que estamos inmersos en un pensamiento milenario, absolutamente incomprendido por la sociedad dominante. Para comprender ese pensamiento, entre otras cosas, es imprescindible apelar a nuestras nociones de equilibrio y desequilibrio. Comprendemos la incompreensión de que somos objeto por parte de ustedes, dado que nos movemos dentro de nuestras propias categorías de tiempo y espacio, las que se relacionan en nuestra conducta con esas nociones, algo -para utilizar una conceptualización muy occidental y para que nos comprendamos- óptico y cósmico al mismo tiempo, y que nosotros representamos en las figuras de Tunupa y Tócapo. Tunupa es la tendencia al equilibrio; Tócapo, el generador del desequilibrio, opuestos intemporales o sempiternos. Estas dos entidades místicas corresponden a los fundamentos de nuestras conductas en relación con la Pachamama. Pachamama es el centro del equilibrio cósmico y del equilibrio óptico, personal. Es por ello que la cruz de América tiene brazos iguales, lo cual señala que el tiempo y el espacio son esféricos, porque la cruz no termina en las dos dimensiones que se visualizan en el plano, sino que debe percibirse desde una perspectiva tridimensional en movimiento.

Para aclarar esto un poco más debo decir que Tunupa, la tendencia al equilibrio, y Tócapo, generador del desequilibrio, constituyen entidades dinámicas en una totalidad. Son los opuestos. Pero para que no se confundan con el bien y el mal, o con Dios y el Diablo -algo con lo cual no guardan vínculo de ninguna naturaleza-, en la dinámica de su relación Tunupa puede volverse Tócapo y Tócapo, Tunupa. Y esa larga espera de quinientos años de que hablábamos se asienta en la convicción profunda de que Tunupa, la tendencia al equilibrio, en un momento dado predominará y, por tanto, las culturas americanas, concomitantemente, alcanzarán su liberación. Aunque, obviamente, esto no sucede en términos absolutos. Por otra parte, esa espera no podría haberse dado sin una cierta dosis de optimismo, porque entre nosotros el optimismo sobreviene como consecuencia de la convicción, igualmente profunda, de que a un período de desequilibrio sabemos que sobrevendrá, inevitablemente, un período de equilibrio, y así sucesivamente. Es decir, el sentimiento de optimismo emerge de la percepción de que el estado de desequilibrio, de caos, en cualquiera de los órdenes de la vida, y tanto en lo perso-

nal y comunitario como en lo material y lo espiritual, no es definitivo. Esta concepción contribuye a explicar una espera de cinco siglos, pues, con diferencias de matices y variantes regionales, está presente en general en las distintas culturas americanas. (O. Maidana)

En el Primer Seminario Regional sobre "El derecho internacional y los pueblos originarios", realizado los días 29/30 de setiembre y 1º de octubre de 1995 en la Universidad Nacional del Comahue, la Coordinación de Organizaciones Mapuche "Tañ kiñegetuam"¹ presentó el "Estatuto de autonomía Lof Kallfucurá"². Entre otros, reivindican los siguientes derechos:

"Derecho al reconocimiento y ejercicio de nuestra institucionalidad, como garantía elemental para un desarrollo pleno de nuestro sistema de vida comunitaria y cultural. Derecho a ser reconocidos y tratados de manera diferente, a reconocernos y sentirnos diferentes. Derecho a la restitución del territorio ancestral y a la recuperación de las tierras que han sido usurpadas u ocupadas sin el consentimiento del Lof, manteniendo la actual cantidad de tierra. Derecho al control y administración de los recursos del suelo y subsuelo existente en el Lof. Derecho al reconocimiento de nuestro sistema educacional. Derecho a mantener y promover nuestro sistema económico en base al intercambio solidario. Derecho a nuestra nacionalidad. Derecho al control de nuestra cultura, evitando su folclorización...."

"Los Mapuche ocupábamos un extenso territorio, que está vinculado a nuestra naturaleza cultural y que en nuestro idioma se le conoce como Wallmapu, espacio en donde se funda y se recrea nuestra lengua y se sustenta nuestro Tüwun, que explica el origen de cada persona y las familias que luego constituyen el Lof y punto de origen e identidad de cada persona".

Una nueva realidad asoma en el horizonte de las luchas reivindicativas de las distintas etnias. Se van perfilando movimientos nacionales y transnacionales de reclamos homogéneos por parte de los pueblos originarios, articulados mediante redes de intercomunicación, muchas veces informatizadas, y de encuentros de distinto tipo, lo cual les permite el intercambio de experiencias, la planificación de acciones conjuntas y conocer el desarrollo de los movimientos indígenas, sus éxitos, sus fracasos y los avances en los enfoques jurídicos con que se están abordando las distintas problemáticas por parte de otras naciones aborígenes. En relación con lo anterior, la permeabilidad de las fronteras políticas, sobre todo cuando éstas delimitan y separan de manera absolutamente arbitraria pueblos de la misma tradición cultural (culturas de altura de tradición ándida de Argentina, Chile,

¹ "Para volver a ser uno".

² "Lof" es un término que puede ser traducido aproximadamente como "comunidad", aunque sus connotaciones son mucho más amplias que las de éste último.

Bolivia, Perú, ...

En otras pa
ción y consoli
numerosos pue
de los Estados
ahora en instr
zas, convenios
y atribuciones
de los países,

No obstan
comunidades
característica
ses políticos y
por los dos sim

Si los proce
conciencia de
mundo empíri
construcción id
perdidas. En e
categoría antro
mos nativos. E
mente en rasgo
tos de su cultu
punto que si é

Por otra par
construcción d
identidad indí
grupal (instita
nidades indíge
nivel étnico, q

La identida
parte, la de los
otra, la de las t
sus límites. En
otro exógeno,
asimetría guar
Nos parece qu
deben reconce

Observemo
mantes pertene

Bolivia, Perú, Ecuador, etc., entre otras), se manifiesta cada vez con más claridad.

En otras palabras, se asiste a la emergencia de un fenómeno nuevo: la aparición y consolidación paulatina de movimientos contrahegemónicos de parte de numerosos pueblos originarios, hecho facilitado por la pérdida de soberanía real de los Estados nacionales en numerosos aspectos. Esa actitud se manifiesta por ahora en instrumentos legales arrancados a los Estados (leyes, decretos, ordenanzas, convenios internacionales, pactos) orientados a la reivindicación de derechos y atribuciones que les son propios, aunque dichas reivindicaciones, en la mayoría de los países, estén lejos de haber sido efectivamente logradas.

No obstante, lo que importa aquí es destacar que esta interacción entre las comunidades indígenas y los Estados nacionales se establece en un ámbito cuya característica supereminente es la asimetría de poder, que en ella se juegan intereses políticos y económicos, y que la diferencia es utilizada de múltiples maneras por los dos términos de la interacción.

Si los procesos de deculturación no implican necesariamente pérdida de la conciencia de la identidad, la desaparición de distintos aspectos culturales del mundo empírico aborígen implica sí la emergencia de procesos complejos de reconstrucción identitaria que no necesariamente conllevan el resurgimiento de pautas perdidas. En este contexto, vale indicar que la noción de identidad, en cuanto categoría antropológica, no siempre se corresponde con la que explicitan los mismos nativos. En efecto, si teóricamente reconocemos que ésta no se asienta únicamente en rasgos culturales, los nativos, por lo general, encuentran que son aspectos de su cultura material y simbólica los que definen esta identidad, hasta el punto que si éstos faltan, aquélla se fragmenta.

Por otra parte, para la disciplina antropológica la identidad se revela como una construcción de distintos niveles, marcados todos por la alteridad: el nivel de la identidad individual, de la familiar (y dentro de éste el filial, el fraternal, etc.), del grupal (institucional de varios niveles), el étnico, etc. No obstante, para las comunidades indígenas estos niveles no son tan claramente discernibles: sobrestiman el nivel étnico, que, a su vez, sobredetermina a los demás.

La identidad aparece instalada en el centro de una doble dinámica. Por una parte, la de los cambios socioculturales emergentes al interior de las etnias y, por otra, la de las transformaciones que operan en sus bordes externos, por fuera de sus límites. En este sentido podríamos identificar dos contextos, uno endógeno y otro exógeno, en un constante proceso de interpenetraciones e influencias cuya asimetría guarda una relación directa con los elementos diferenciales de poder. Nos parece que es desde estas dos dinámicas -y no desde sólo una de ellas- que deben reconceptualizarse los procesos de alterización.

Observemos cómo construyen la institución del nombre y la identidad informantes pertenecientes a la comunidad toba:

“En nuestra cultura se nombra a la persona con nombres especiales. Luego de que nace, durante un tiempo, se va estudiando cuál es su temperamento. Después se le pone un nombre que tiene que ver con su manera de ser; y con ese nombre ya lleva él un poder. Además, mediante este procedimiento, se deposita en el nombre una experiencia del niño.

Cuando yo era niña, me enfermé gravemente. Entonces me llevaron a un anciano oikiagai (sujeto con poder) y él me puso un nombre espiritual e indígena para que me acompañara toda la vida. Este es el nombre de que te hablé antes. Ese nombre es espiritual mío y tiene un poder que pertenece a nuestra cultura. El anciano me llamó “Nerakté”, pero a los pocos años yo perdí el poder porque no usaba el nombre. El poder que corresponde al nombre espiritual se ofende si no se usa. Entonces, si no lo usás y lo perdés, el poder del nombre vuelve al oikiagai, porque el que entrega el poder se ha ofendido.

Yo perdí mi nombre, Nerakté, y es sumamente difícil rescatarlo ahora.

P. ¿Por qué no te nombran ni te nombrás a vos misma con el nombre de Nerakté?

R. No puedo! Ya lo perdí! Ofendí al que dispensa el poder de los nombres!

No sé si me entendés. Nosotros tenemos un nombre espiritual, pero ese nombre espiritual es único, no se repite en otras personas. Ahora que adoptamos nombres de los blancos, los nombres se repiten, el poder se pierde. Todo se confunde!” (S.M., maestra e informante toba oriunda de Pampa del Indio (Heredia, 1997).

De las conversaciones mantenidas con un chamán de Empalme Graneros, amigo e informante, C. S., sobre la cuestión del nombre, surge lo siguiente:

“El nombre que se le pone a la persona es el nombre del podercito que uno tiene. Sacando ese nombre, ya no tiene nada esa persona. Porque cada persona tiene un pequeño poder que viene del nombre de la persona. Quizás un abuelo le dio un podercito, le inyectan ese poder pequeño y ese poder crece y llega el tiempo que ese podercito ya es algo. Al ser bebé viene el abuelo y le da ese poder para que ese poder mantenga a la criatura fuera de todo peligro. Así, enfermedad no le va a agarrar, porque le dan ese pequeño poder y ese poder tiene que ver con el nombre. El nombre sólo es un pequeño poder. Pero tiene que darle el nombre, que es un poder, y dicen: esta criatura tiene que llamarse de tal manera. Pero tienen que nombrarlo para que ese poder se mantenga.

Si no lo nombran, ese poder no se mantiene, y no se mantiene porque el poder vuelve de donde vino. Casi siempre es el abuelo el que se lo da. El tiene poder pero da una pequeña parte de ese poder a la criatura. Ese poder es para guardarlo de todo peligro. A los dos o tres años, si tuvo alguna enfermedad grave, le da protección. Trabaja como una vacuna. Si lo tiene ya no se enferma. El chico tiene dos nombres: uno se lo dan los padres, y los abuelos le dan otro, que es el del podercito. Al chico lo llaman por el segundo nombre, porque ése es el importante. En realidad son tres los nombres, porque hay otro que es el que le ponen en el documento.

A mi hermano le pusieron el nombre que da el podercito. Y los abuelos dijeron: tienen que llamarlo por este nombre para que se mantenga sano. Y lo llamaron así hasta los 11 años, hasta que fue a la escuela. Cuando fue a la escuela dejaron de llamarlo con el nombre suyo y comenzaron a llamarlo con el nombre blanco. Y cuando la gente dejó de nombrarlo, desapareció la fuerza, desapareció el poder. Porque el poder se ofende.

Los antiguos no tenían hospital, no tenían nada y en base al poder se salvaban. La picadura de víbora o de cualquier otro animal venenoso la curaban por el poder que tenía la persona. Si vos cuidás el poder nunca vas a cometer errores, porque el que tiene el poder también puede hacer el mal a otro ser humano. El poder del nombre sirve para hacer el bien y para hacer el mal. Y ese poder puede crecer más o menos. Eso depende del cuidado, de cómo se lo cuida.

Un informante mapuche, por su parte, expresaba:

“El obligar a una persona a abandonar su “lof” (comunidad) es algo muy duro, porque luego tiene que andar vagando por otros “lof”, y nunca está bien. El desarraigo de la propia tierra para nosotros es muy doloroso, porque uno mantiene una relación espiritual con la tierra. El mismo nombre de la persona está vinculado con la tierra a la que pertenece. Si vos pertenecés a la tierra de los pinares, o a la de los pedregales, tu nombre, espiritualmente, está ligado a los pinares, a los pedregales o a donde naciste. Cuando te echan de la comunidad, se rompe esa relación, y eso para un nativo es lo más doloroso que le pueda pasar. Es un dolor espiritual que permanentemente lo acompaña”. J.R. (Ragiñ-co. Prov. de Neuquén).

De lo anterior surge la percepción de una identidad individual muy fuerte relacionada con la imposición y la utilización del nombre. Pero, además, surge con claridad la construcción de un lazo entre el sujeto y su comunidad, lazo que está dado por la presencia del nombre en el ámbito comunitario, nombre que lo “identifica” como el sujeto que, al poseer tal nombre y según sea el uso que haga de él, será el poder de que disponga. En ambos casos, la pérdida del nombre se asocia al quiebre del individuo con la comunidad y en ambos casos es la comunidad la que impone la pena. Se trata, como podrá advertirse, de penas institucionalizadas que se relacionan con las formas de la nominación. El nombre, en cuanto diacrítico identificatorio, tiene una valencia tanto personal como social en las comunidades toba y mapuche. Además, podría inferirse también que hay una construcción progresiva de la identidad individual, toda vez que el “podercito” se transformará en verdadero poder a medida que el niño crezca. El poder -en el sentido de *potencia*- por una parte, definido como “lo insólito actuando en los entes”, al ser una categoría de importancia supereminente en el mundo aborígen, “identifica” de manera fuerte a sus miembros; el nombre, por otra, al ser único, al

no repetirse entre los miembros de la comunidad, consolida y refuerza esa identidad, más aun cuando le es impuesto al niño luego de advertir ciertas características de su personalidad que, por serle peculiares, alude a ellas.

En cuanto al texto mapuche, éste pone de relieve la indeleble ligazón que une al nativo a su tierra y, por tanto, a su comunidad, como, asimismo, la vigencia de una identidad individual tributaria de la colectiva, identidad individual que se manifiesta en su verdadera magnitud en situación de crisis o en situaciones límites para el mapuche, como cuando es obligado, por ejemplo, a abandonar su comunidad. El desterramiento aquí es vivido como destino ineluctable, pues su nombre está atado a la comunidad y a la tierra donde ha nacido.

Si la identidad importa, entre otras cosas, la reafirmación de lo propio frente a lo otro, la interacción étnica puede conceptualizarse como un campo de tensiones altamente conflictivo, donde el que tiene la vara más larga va imponiendo sus definiciones de la realidad. El desmantelamiento cultural, social, personal e identitario aquí es progresivo y puede barruntarse de las transcripciones anteriores, de las cuales surge cómo, a partir de la interacción con actores sociales de la sociedad mayor, sobre todo de la escuela, se va empobreciendo el acervo cultural nativo en un desguace permanente de prácticas y significados. El nombre nativo, desde el cual el sujeto se percibe como tal sujeto porque a partir de él "se" identifica y "lo" identifican, con todas las complejas connotaciones semánticas que aluden a su mismidad y a su ubicación en el mundo, es reemplazado por otro u otros nombres cuyo uso, al eclipsar el primero, arrasa con un sinnúmero de prácticas. Esas prácticas son susceptibles de ser ejecutadas siempre y cuando ese nombre primordial haya sido preservado mediante su utilización -pronunciado/escuchado- continuada, única manera de promover el crecimiento del poder, poder que habilita la participación en aquéllas.

La pérdida del poder individual en los términos señalados representa un trastocamiento "funcional", pues inhibe la participación del sujeto en distintas instituciones vernáculas, como la de la justicia, la de la religión, etc. Ello, al mismo tiempo, es ejemplo de cómo el borramiento de una sola pauta -en apariencia poco importante- incide en el complejo universo de las prácticas sociales y de cómo el fenómeno importa una realidad fuertemente objetivada en la conciencia grupal.

Finalmente, desde el punto de vista de la cuestión que nos ocupa es evidente que tanto la atribución del nombre como su mantenimiento se inscriben dentro de una lógica de la pertenencia, pero a condición de su uso permanente.

La dinámica de los contextos se patentiza, entre otras cosas, en las construcciones discursivas tanto legitimantes como deslegitimantes de las prácticas que en ellos operan, prácticas inmersas en procesos de cambio e innovaciones permanentes. Los mismos contextos, por tanto, necesitan de constantes redefiniciones y reconceptualizaciones. No es la autoctonía de las manifestaciones culturales ni la identificación de las comunidades con ellas lo que genera la percepción de la iden-

tividad; pero tampoco lo son las interacciones intergrupales. Ambos aspectos, por sí solos, no explican el fenómeno que nos ocupa; creemos más bien que ambos son los términos de una relación generadora de tensiones, contradicciones y conflictos, que tienen que ver con dicha percepción. La determinación de los efectos de la dinámica señalada y su incidencia en los procesos de adscripción y autoatribución identitaria constituye un campo abierto a la indagación.

Una de las orientaciones teóricas de mayor predicamento sobre los mecanismos de conformación y perpetuación de la conciencia étnica es la de Barth (1976), quien privilegia la categoría "interacción" por sobre la persistencia de aspectos culturales, lo cual parece razonable si tenemos en cuenta que la cultura es una estructura que ofrece una configuración eminentemente dinámica. Parece lógico también sostener que esta categoría presupone la de alteridad, cuya incidencia en la constitución de la identidad es ocioso señalar. Parece asimismo que, siguiendo la afirmación de Barth, la noción de interacción es un componente evidente en lo atinente a la construcción identitaria.

Si bien la interacción explica distintos ámbitos de la etnicidad y de la identidad étnica, vale la pena señalar algunos aspectos relacionados con dicha noción. En principio, parece razonable afirmar, aun teniendo en cuenta la amplitud y generalidad propias de esta noción -no hay comportamiento social que no revista las características de una interacción-, que, efectivamente, conlleva la función generadora y confirmadora de etnicidades e identidades. Pero, al mismo tiempo, pareciera posible aislar algunos factores que inciden sobre la interacción y que son determinantes de ésta. Entre ellos habría que destacar la posición de hegemonía que ejerce un grupo sobre otro o, en términos igualmente generales, la preeminencia de formas de poder que determinan no sólo las características de la interacción, sus modalidades, frecuencias y límites, sino su misma existencia. La cuestión de la incidencia de la interacción sobre la identidad viene previamente determinada por las características de las relaciones de poder que se plantean entre los grupos. No queremos decir que lo anterior esté totalmente ausente de los trabajos de Barth sino el escaso peso relativo que el autor pone en la relación factores de poder/interacción. Un señalamiento claro sobre la cuestión es el de Briones (1995), quien muestra además la preeminencia de los aspectos subjetivos por sobre los objetivos expuestos por Barth, y, citando a los esposos Comaroff, dice que la etnicidad no puede ser tratada como una categoría "independiente", dado que reconoce su emergencia a partir de razones históricas "que son estructurales y culturales a la vez".

Por otra parte, en tanto para el interaccionismo simbólico la acción no está determinada por categorías como el *ethos* cultural, por ejemplo, o las relaciones sociales de producción o por alguna de las manifestaciones de poder, sino por un proceso de semantogénesis que emergería de la interacción, las relaciones de poder que se juegan en los procesos identitarios colectivos quedan opacadas y sin

valor explicativo alguno. Esto es, si la etnicidad y la identidad se resuelven en lo meramente situacional, en la producción de significados, entonces estamos ignorando el papel que el poder juega en todo proceso interactivo. Al menos en lo que al choque identitario entre los pueblos originarios y la sociedad nacional se refiere, es de Perogrullo decir que es una de las partes la que históricamente ha definido las características de la interacción en desmedro de la otra. Los nativos -salvo excepciones- no negocian la interacción en igualdad de condiciones: se les impone, aún cuando aceptemos la capilaridad del poder y que éste es, sobre todo, lucha y ejercicio.

Es difícil aceptar, por otra parte, que los significados sean generados preponderantemente de manera autónoma y circunscriptos a situaciones específicas y particulares por sujetos interactivos, cuando sabemos de las formas de imposición de sentidos y significados por parte de la sociedad nacional a las diferentes etnias, especialmente a través de esa máquina de transmisión específica de conocimientos, valores y normas que es la escuela, para no hablar de los significados religiosos propiamente canónicos fuertemente reificados y su incidencia tanto en la acción como en la abstención de ésta. Cuanto mucho, podemos reconocer una cierta negociación de estos significados direccionados que se integran en un conjunto que los redistribuye y los redefine, los convierte en *otros* a partir de procesos de integración particulares y estratégicos. Ello nos lleva a sostener que hay factores estructurales que operan en la atribución de identidad negativa y tienen que ver con la estructura del poder y con la historia tanto como con procesos interactivos.

No es casual, ni está desvinculada de lo que señalamos en los anteriores párrafos, la emergencia de un fenómeno nuevo: una decidida política contrahegemónica por parte de los distintos pueblos originarios asentada sobre la asunción de sus propias identidades, construcción identitaria que, en este contexto, es tanto instrumental como estratégica. Así, si bien los procesos de colonización, nacionalización y globalización representan consecuencias uniformadoras y homogeneizantes, en un elevado número de etnias se observan procesos más coalescentes que disyuntivos en orden a la heterogeneidad y la etnogénesis.

Lo anterior no significa adherir a la tesis que sostiene que la cuestión de los límites étnicos pase por considerar el relativo aislamiento de un grupo que ha permanecido tal gracias a la ausencia de movilidad o de contacto o información. Porque ello nos llevaría a afirmar que los procesos de etnogénesis operarían sobre la base de la insularización, lo que favorecería una suerte de reproducción hiperreificada de su cultura que explicaría tanto la emergencia de lo étnico cuanto su mantenimiento. Es indudable que las culturas se desarrollan con mayor o menor contacto en relación con otras. De aquí podemos inferir que la cuestión puede ser visualizada desde dos perspectivas: por un lado, al interior de la etnia emergen ciertos fenómenos que se instituyen como prerrequisitos marcadores de lo particular, de lo propio -en lo que intervienen aspectos culturales, sociales, psicológi-

cos y ecológicos-, construcción que puede exhibir las características de la insularización o no, pero que siempre es el producto de procesos histórico sociales contextualizados.

El reconocimiento de la existencia de estos factores no implica adscribir a un "esencialismo" cultural según el cual la identidad se conforma en el campo de prácticas consuetudinarias "propias". Por el contrario, creemos que deben enfatizarse en este nivel las diacritizaciones que los grupos pueden llegar a generar en el marco de redefiniciones y reafirmaciones identitarias. La creación -relativamente reciente- de una bandera por parte de la nación mapuche, en la que cada opción plástica se explica a partir de significados considerados estructurantes y cohesionantes del grupo, es un buen ejemplo de una estrategia diacritizante relacionada con reafirmaciones identitarias.

Sin embargo, resultaría pueril sostener que todo es homogéneo al interior de las comunidades nativas. Entre los fenómenos identitarios endógenos observables debemos mencionar el señalamiento de Geertz en cuanto a las tensiones que se generan entre el esencialismo y el epocalismo. Los nativos de edad madura y los ancianos, consustanciados con los valores y prácticas autóctonas, y los jóvenes, que se abandonan a la mecedora del presente. Unos miran el mundo desde dentro; los otros, desde fuera. Los jóvenes son "hechizados" por las modas (indumentaria, música, tecnología, etc.) imperantes allende los límites de la comunidad aborígen y las adoptan en la medida de sus posibilidades, aunque ello no facilite su integración.

Asimismo, entre los elementos exógenos atributivos de la identidad hay otro factor coadyuvante no ya sólo a la definición de la identidad nativa por parte de la sociedad mayor sino a una representación (en el sentido de descripción) negativa hiperreficada de dicha identidad, al punto de considerarla un fenómeno mucho más próximo a la naturaleza que a la sociedad o la cultura, de lo que se infiere, entre otras cosas, la negación de cualquier posibilidad de cambio del nativo. Y aquí sí la percepción se configura dentro de una mirada verdaderamente esencialista pero ahora en el sentido de que las características de los nativos no son ya culturales sino directamente biológicas, y por tanto inmutables, con lo cual la negación del cambio alcanza un punto de irreversibilidad manifiesto. Y esta representación de la identidad nativa por parte de los actores de la sociedad mayor también es percibida por el mundo nativo e incide sobre la identidad propia.

A modo de digresión, es de señalar cuál es el papel que juegan los antropólogos en esta cuestión del cambio y de la identidad. Es sabido que las ciencias sociales en general exhiben una notable producción en lo que a enfoques teóricos y metodológicos se refiere y un pobrísimo impacto a nivel de transformación del orden social vigente. Los postulados de neutralidad axiológica y los de objetividad del positivismo han generado la idea de mantener lo que se considera un axioma: la observancia de un obligado distanciamiento del fenómeno que se estudia y la resistencia a operar sobre la realidad social. Y este criterio, de una u otra

manera, ha sido adoptado, por acción u omisión, por la mayoría de las distintas corrientes de la investigación sociológica y antropológica y, consecuentemente, ello ha operado como una forma más de legitimación del *statu quo* mantenido por los gobiernos, inhibiendo la posibilidad de provocar cambios en el ámbito aborigen en lo que se refiere no ya a calidad de vida sino a condiciones mínimas de subsistencia, dado fundamentalmente el hecho de que su hábitat ha sido sistemáticamente destruido, lo que, fuera de toda duda, coloca a los indígenas entre los pueblos desheredados más pobres del planeta.

Si bien es cierta la preocupación de la mayoría de los antropólogos en lo que se refiere a la situación de las distintas etnias, la incidencia de nuestros trabajos en beneficio de éstas ha sido, en términos generales, muy pobre. Esta situación se pone mucho más claramente de manifiesto con la emergencia de ciertas posiciones teóricas, como las de orientación posmoderna, en las que la preocupación de los investigadores pasa por cuestiones de escritura y de crítica etnográficas.

Resumiendo, las posiciones positivistas, enarbolando como supremo valor la neutralidad axiológica, la objetividad y el no involucramiento en lo propiamente instrumental, se sustraen a los procesos de transformación; por otra parte, la mayor parte de la etnografía de orientación posmoderna, levantando las banderas de "todo vale", negando toda objetividad y jugando al escepticismo, muestra un olímpico desinterés -cuando no un franco desprecio- por aquellas problemáticas que verdaderamente comprometen tanto la supervivencia cultural cuanto física de las distintas naciones originarias.

No obstante, se observa hoy un reclamo en distintas etnias de participación de antropólogos en los movimientos de reivindicación de sus derechos, secularmente conculcados. Esa participación está teniendo lugar a partir de un trabajo de acercamiento antropológico-jurídico, en el que antropólogos y abogados hacen de mediadores entre los dirigentes de las etnias y los gobiernos locales. Esto es algo que se está viendo en distintos países latinoamericanos e inclusive en el nuestro, concretamente en el pujante movimiento reivindicatorio mapuche.

En relación con lo anterior, hemos dicho que la identidad está constituida por elementos del pasado, del presente y de lo que proyectamos hacia el futuro. Si, como decía Sartre, "el hombre es proyecto", al igual que la historia, algún papel juega el futuro en su constitución. El hombre lucha tanto por sus creencias -atadas generalmente al pasado-, como por proyectos que cambien total o parcialmente el orden imperante. En el caso de los movimientos de los pueblos originarios el gran proyecto que inspira sus demandas está atado al futuro, aunque para legitimarlos echen mano a valores, normas y significados del presente y del pasado. Y hay razones para pensar que si bien la identidad nativa es la polea que motoriza sus iniciativas, son los proyectos colectivos en marcha los que cohesionan fuertemente sus identidades. En este aspecto se observa algo así como una fuerza de gravitación identitaria que aglutina parcialidades, etnias y pueblos enteros detrás de sus reivindicaciones.

Precisamente, el proyecto de reivindicación étnica que incluye el ser considerados pueblo, posesión de territorio y autonomía ha marcado un hito identitario de consecuencias más que positivas para etnias de Nicaragua, Colombia y Ecuador, países que se han visto precisados a ceder a sus demandas en una coyuntura, es verdad, en la que los Estados han experimentado un debilitamiento ostensible de todas sus instituciones, incluida la soberanía.

En cuanto a ese otro elemento incidente en la cuestión de la identidad, la globalización -que intenta operar como una aplanadora de la heteroidentidad-, constituye una suerte de desiderata del liberalismo: finalmente, la homogeneidad, la uniformización universal en todos los aspectos de la vida (a la europea, por supuesto), expresión de anhelo secularmente esperada y en vías de concreción, representa la contracara de la defensa de las identidades. Exhibe a su favor antecedentes remotos e ilustres, como los postulados insertos en la *Declaración Universal del Hombre*, donde los valores de un país -como señala Marc Augé- intenta erigirse en valores de vigencia universal para las miles de culturas que habitan el planeta. Se comienza a observar, además, algo así como que el término globalización está en proceso de reificación, término que, como se sabe, entre otras cosas, alude a la tendencia de considerar los fenómenos humanos como cosas, impermeables al cambio. Así, una de sus características más acusadas, parafraseando a Bourdieu cuando se refiere al sistema en general, es la de afirmar la inevitabilidad de aquello a lo que alude, esto es, la capacidad de hacernos creer que el modelo y todo lo que con él se asocia es absolutamente inevitable. La palabra aquí también, como diría Foucault, es una violencia que le hacemos a las cosas.

No obstante lo expuesto, el planeta exhibe el cuadro de cientos de etnias de los distintos continentes movilizadas tras la demanda de reivindicaciones socioculturales, políticas y económicas y se van produciendo, coincidentemente con la globalización, procesos de revitalización étnica y de etnogénesis montados sobre el soporte identitario.

BIBLIOGRAFIA

- Auge, M. (1994). *El sentido de los otros*. Paidós. Barcelona.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. FCE. México.
- Briones, C. (1998) *La alteridad del cuarto mundo*. Ed. del Sol S.R.L. Bs.As.
- Díaz Polanco, H. (1991) *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Siglo veintiuno editores. México.
- Geertz, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.
- Heredia, L. (2000) "La penalización de la diferencia". En prensa en *Revista del Area de Ciencias Sociales*. CIFYH. Universidad Nac. de Córdoba. Rep.Argentina.