

1. IDENTIDAD ÉTNICA, IDENTIFICACIÓN Y MANIPULACIÓN

INTRODUCCIÓN

Quizás uno de los fenómenos más comunes en el mundo moderno sea el contacto interétnico, entendiéndose por ello las relaciones que se dan entre individuos y grupos de diversas procedencias “nacionales”, “raciales” o “culturales”. Es un hecho bien conocido que la expansión de las así llamadas *civilizaciones* y el encogimiento del mundo gracias a los modernos medios de transporte posibilitaron dichos contactos. En este sentido, parafraseando la conocida afirmación cartesiana, podríamos decir que aquello que está mejor distribuido en el mundo, aun por encima del “sentido común”, ¡es la identificación interétnica! Este ensayo pretende discutir el concepto de identidad étnica, describiendo algunas de las modalidades de su constitución y examinando posibles explicaciones para, finalmente, sugerirlo como relevante para la investigación de las relaciones interétnicas. Sin embargo, la investigación de esta temática estará precedida por esclarecimientos sobre los conceptos de etnia y de grupo étnico, para así poder justificar la inclusión de la identidad étnica como el centro de nuestras reflexiones.

EL CONCEPTO DE GRUPO ÉTNICO

Para tratar de manera sucinta y comprensiva este tema, parece oportuno partir de la crítica que Fredrik Barth (1969)

formulara al concepto de grupo étnico como “unidad portadora de cultura”, para concebirlo como un *organizational type*. Barth toma como punto de partida una definición “consensuada”, tal como se puede deducir de la literatura antropológica.¹ Según esta definición, un grupo étnico designa a una población que:

- a) “se autoperpetua principalmente por medios biológicos”;
- b) “comparte valores culturales fundamentales, exteriorizados en formas culturales unitarias explícitas”;
- e) “constituye un campo de comunicación e interacción”;
- d) “posee un grupo de miembros que se autoidentifican y son identificados por otros como pertenecientes a una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden” (Barth, 1969: 10-11).

Entre esas características, la de compartir una cultura común es considerada, con frecuencia, como de importancia central. “En mi opinión —dice Barth—, sería más fructífero considerar a esta importante característica como una consecuencia o un resultado, más que como una característica primaria y definitoria de la organización de los grupos étnicos” (*ibid.*: 11). Para la clasificación de los individuos o grupos locales se ha destacado el aspecto cultural de los portadores, criterio que depende de la visualización de rasgos particulares de cultura,

¹ Barth hace referencia a un artículo de Narroll (1964), en el cual discute diferentes conceptos de etnia con propósitos de análisis comparativo. En cuanto a una crítica radical de ese artículo, en especial al método comparativo, destaca el comentario de Leach al final del mismo (Leach, 1964: 299).

es decir, como son dados “objetivamente al observador etnográfico” (Barth, 1969: 12). Con base en este criterio, las diferencias se dan entre culturas, y no entre organizaciones étnicas, toda vez que los análisis son realizados sobre formas culturales manifiestas, que pueden ser relacionadas con un conjunto de elementos o rasgos culturales. ¿Hasta qué punto este criterio explica la persistencia de la identificación étnica de personas y grupos, cuando prácticamente no se “observan” rasgos culturales diferenciales manifiestos?

Hace más de diez años me enfrenté a ese problema al estudiar el proceso de asimilación (Cardoso de Oliveira, 1960a), lo que me llevó a formular un concepto capaz de aprehender, al lado de la “peculiaridad cultural” del grupo étnico bajo estudio, la “identificación étnica” de sus miembros.² En ese mismo trabajo tuve el cuidado de ampliar la noción misma de identificación étnica, valiéndome de la siguiente afirmación hecha por Daniel Glaser: “Identificación étnica se refiere al uso que hace una persona de términos raciales, nacionales o religiosos para identificarse y, de ese modo, relacionarse con los otros” (Glaser, 1958: 31; Cardoso de Oliveira, 1960a: 125). Después regresaré a esta noción de identificación étnica. Por ahora nos interesa retener lo esencial de la crítica de Barth y su propuesta del grupo étnico como un tipo de organización. En este sentido bastará con considerar que la “interconexión entre grupo étnico y cultura” es algo sujeto a muchas confusiones (Barth, 1969: 12) y que para fines analíticos, y de

² “Asimilación” fue definida entonces como “el *processus* por medio del cual un grupo étnico se incorpora a otro, perdiendo a) su peculiaridad cultural y b) su identificación étnica anterior” (Cardoso de Oliveira, 1960a: 111).

acuerdo con la naturaleza de los problemas formulados para investigación, sería mejor tomar ambos conceptos por separado. Véase, por ejemplo, que:

si el mismo grupo de personas con los mismos valores e ideas se enfrentase con las diferentes oportunidades que ofrecen ambientes diversos, seguiría entonces diferentes patrones de vida e institucionalizaría diferentes formas de comportamiento. De la misma forma, podemos esperar que un grupo étnico disperso en un territorio con circunstancias ecológicas diversas presente variantes regionales de comportamiento institucionalizado explícito, variantes que no reflejen diferencias en su orientación cultural. Entonces, ¿cómo deberán ser clasificados, si tales formas institucionales explícitas, fueron las diagnósticas? (Barth, 1969: 12).

Barth responde a estas cuestiones tomando el caso de los pathan (“Pathan Identity and its Maintenance”, en Barth, 1969: 117-134), y muestra cómo la identidad étnica no se puede reducir a las formas culturales y sociales, sumamente variables, y cómo “diferentes formas de organización Pathan representan diversas maneras de consumir la identidad en condiciones de cambio” (*ibid.*: 132). Fue posible llegar a tales resultados –que explican mejor la realidad pathan– gracias a la reformulación del grupo étnico, ya no en términos culturales *strictu sensu*, sino como un tipo de organización.³ Barth subraya que “concentrándonos en lo que es socialmente efec-

³ “Desde este punto de vista, el punto crítico de la investigación pasa a ser la *frontera* étnica que define el grupo y no la esencia cultural que él encierra” (Barth, 1969: 15).

tivo, podemos ver a los grupos étnicos como una forma de organización social”, siendo así que el aspecto crítico de la definición de grupo étnico pasa a ser aquel que se relaciona directamente con la identificación étnica, a saber “la característica de autoatribución y atribución por los otros” (Barth, 1969: 13).⁴ En la medida en que los agentes se valen de la identidad étnica para clasificarse a sí mismos y a los demás con propósitos de interacción, constituyen grupos étnicos en el sentido de organización (*ibid.*: 13-14).⁵

IDENTIDAD E IDENTIFICACIÓN

La noción de identidad contiene dos dimensiones: la personal (o individual) y la social (o colectiva). Algunos antropólogos (como Goodenough, 1963; Moerman, 1965) y sociólogos (como Goffman, 1963; McCall y Simmons, 1966) han trabajado con la noción de identidad, procurando mostrar cómo la social y la personal están interconectadas, con lo que nos permiten tomarlas como dimensiones de un mismo e incluso fenómeno, situado en diferentes niveles de realización: el nivel indi-

⁴ “Una atribución categórica es una atribución étnica cuando clasifica a una persona en términos de su identidad básica más general, presuntamente determinada por su origen y formación” (Barth, 1969: 14).

⁵ “Es importante reconocer que a pesar de que las categorías étnicas toman en cuenta diferencias culturales, podemos presumir que no existe una simple relación biunívoca entre unidades étnicas y semejanzas y diferencias culturales. Los rasgos que se toman en consideración no son la suma de diferencias ‘objetivas’, sino sólo aquellas que los propios actores consideran significativas” (Barth, 1969: 14).

vidual, en el cual la identidad personal es objeto de investigación de los psicólogos (ejemplo: Erikson, 1968 y 1970) Y el nivel colectivo, plano en el que la identidad social se edifica y se realiza. Es importante distinguir ambos niveles, porque así podemos estudiar la identidad desde un punto de vista antropológico o sociológico, sin dejarnos seducir por ciertos “psicologismos” tan en boga en cierto tipo de investigación interdisciplinaria, como no puede dejar de serlo la investigación de la identidad étnica, vista ésta como un caso particular de la identidad social. La importancia de tomar a la identidad étnica como un fenómeno bidimensional, por otro lado, también nos permite incorporar las contribuciones de los estudios psicológicos que resulten especialmente relevantes para la descripción de los procesos de identificación, manteniéndonos fieles al principio durkheimiano de explicar lo social por lo social (sin que eso implique ignorar el “hecho psíquico” —lo que frecuentemente ha ocurrido en la mejor tradición de la antropología social—).⁶ La distinción que hace Erikson, por ejemplo, entre identidad e identificación es crucial, aunque él considere que la identificación es un mecanismo de limitada

⁶ Audrey Isabel Richards, en su evaluación de la situación de los estudios sobre socialización en la antropología social británica, señala el miedo tradicional de los antropólogos sociales ante la psicología. “Este miedo puede enfatizar o no la postura específicamente antipsicológica sostenida por antropólogos sociales de este país durante aproximadamente los últimos veinte años. Es fácil entender las razones de Durkheim al intentar aislar un ‘hecho social’ en su pureza y fue muy bueno para la sociología que él procediera de esa manera. Es más difícil entender las afirmaciones casi defensivas que algunos antropólogos británicos hicieron recientemente” (Richards, 1970: 7-8).

utilidad, puesto que la identidad no sería una suma de identificaciones sino una realidad gestáltica.⁷ Sin embargo, para el análisis de la identidad social en su expresión étnica, la comprensión de los mecanismos de identificación parece ser de fundamental importancia. Fundamental, porque esos mecanismos reflejan la identidad *en proceso*: tal como la asumen los individuos y los grupos en diversas situaciones concretas. La investigación de tal proceso nos llevará a distintas formas de identificación, empíricamente dadas, de tal modo que nos permita el conocimiento del surgimiento de la identidad étnica. Como dijo Barth, “por medio de un análisis sencillo de un proceso podemos entender la variedad de formas complejas que éste produce” (Barth, 1966: 2).⁸

Si en dos ocasiones distintas un mismo individuo no pudiera llegar a ser reconocido como la misma persona, ninguna identidad social podría ser construida (McCall y Simmons, 1966: 65). En esta línea de raciocinio, la identidad social surge como la actualización del proceso de identificación, e involucra la noción de *grupo*, particularmente la de grupo social. Sin embargo, la identidad social no se separa de la iden-

⁷ Hablando de la identidad en el plano individual y en el ámbito psicoterapéutico, Erikson sostiene que “como toda cura testifica, identificaciones ‘más deseables’ tienden, al mismo tiempo, a estar poco a poco subordinadas a una nueva gestalt, singular, que es más que la suma de sus partes. El hecho es que la identificación, como mecanismo, posee una utilidad limitada” (Erikson, 1968: 158).

⁸ “Para que un concepto de proceso sea analíticamente útil debe estar referido a algo que gobierne y afecte la actividad, alguna cosa que restrinja y canalice el curso posible de los eventos [...] El estudio del proceso debe ser un estudio de interdependencias probables o necesarias que gobiernen el *curso* de los eventos” (Barth, 1969: 2).

tividad personal, pues ésta, de algún modo, es un reflejo de aquélla.⁹ “La identidad social y la identidad personal son parte, en primer lugar, de los intereses y definiciones de las demás personas en relación con el individuo cuya identidad está en entredicho” (Goffman, 1963: 105-106). El concepto de identidad personal y social posee un contenido marcadamente reflexivo o comunicativo, pues presupone relaciones sociales, así como un código de categorías destinado a orientar el desarrollo de dichas relaciones.¹⁰ En el ámbito de las relaciones interétnicas, este código tiende a expresarse como un sistema de “oposiciones” o contrastes. Podemos alcanzar una mejor comprensión del proceso de identificación étnica si elaboramos la noción de “identidad contrastante”.¹¹

La identidad contrastante parece constituir la esencia de la identidad étnica, es decir, la base sobre la cual ésta se defi-

⁹ La distinción que hace Goffman entre identidad *personal* e identidad *individual* (*ego identity*, en la aceptación de Erikson) no es relevante para el presente estudio. Entre otras cosas, porque la noción de “identidad experimentada” (*felt identity*), si la tomamos en un sentido fenomenológico, implica necesariamente la dimensión social de la *persona* o “persona”, es decir, *une conscience et une categorie*, en la terminología de Mauss (1950: 358).

¹⁰ Según Goodenough, “la formación de identidad involucra un relacionamiento del ego con personas y cosas en su medio ambiente, de modos diferentes, a los cuales nosotros ordinariamente nos referimos con la etiqueta de *identificación*” (Goodenough, 1963: 204). Esta identificación, como más adelante se verá, siguiendo al mismo Goodenough, necesariamente involucra la idea de “sistema de categorización”, aspecto fundamental de la identidad étnica (*cf.* también McCall y Simmons, 1966: 62).

¹¹ Se habla de identidad contrastante (*contrastive identity*) como noción, en un sentido aproximado al que utiliza Barth (1969: 132), quien no lo trabajó como concepto, ni lo exploró teóricamente.

ne. Implica la afirmación del *nosotros* frente a los *otros*. Cuando un grupo o una persona se definen como tales, lo hacen como medio de diferenciación en relación con algún grupo o persona a los cuales se enfrentan. Es una identidad que surge por oposición; que no se puede afirmar en aislamiento.¹² En el caso de la identidad étnica, ésta se afirma “negando” la otra identidad, que ha sido visualizada de manera “etnocéntrica”. En este sentido, el etnocentrismo, como sistema de representaciones, es la comprobación empírica del surgimiento de la identidad étnica en su estado más “primitivo” –si me es dado expresarlo así–. A través de “nuestros valores no sólo juzgamos los valores de los otros sino también a los *otros*”. ¿Implica eso que la identidad étnica constituya un valor? Sabemos que ella no se basa en una percepción cinestésica del *ser*, sino en una autopercepción *del yo en situación*. Tomando como referencia un modelo existencial de *persona*, diríamos que lo que transforma al individuo en persona es la situación, en un sentido fenomenológico y, por lo tanto, como un hecho de la conciencia.¹³ Pero la situación peculiar que

¹² Moerman, estudiando a los lue de la moderna Tailandia y apoyándose teóricamente en Murphy (1964: 848), según el cual “esa condición de miembro depende de una categoría de excluidos, en un sentido de otredad (alteridad)», “los lue no pueden ser identificados [...] en aislamiento” (Moerman, 1965: 1216).

¹³ “Un último componente en esta breve exposición de un modelo existencial de persona es la noción de *situación*. Lo que concreta al ego, y que transforma al individuo (como un miembro típico de la especie) en una persona, es su situación. La noción de situación tiene un estatus fenomenológico diferente a la noción fisicalista de medio ambiente; dicho en otros términos, la situación trasciende lo local físico. “Una persona es situada y se sitúa en el mundo” (Tiryakian, 1968: 84).

genera la identidad étnica es la situación del *contacto interétnico*, sobre todo, pero no exclusivamente, cuando ésta se da como *fricción* interétnica.¹⁴ La conscientización de esta situación por parte de los individuos insertos en la conjunción interétnica sería el objetivo preliminar del analista: un estudio del “modelo consciente”, en el sentido que le da Lévi-Strauss, de los individuos que actúan en el escenario interétnico. Tal conciencia, etnocéntrica en gran medida, estaría pautada por valores y se asumiría como ideología.¹⁵

¹⁴ Cf. Cardoso de Oliveira, 1962, 1964 y 1967. En esos trabajos presenté (1962) y desarrollé (1964 y principalmente 1967) un modelo de investigación que denominé *fricción interétnica*, como una forma de describir la situación de contacto entre grupos étnicos irreversiblemente vinculados unos a otros, a pesar de las contradicciones —expresadas a través los conflictos (manifiestos) o las tensiones (latentes)— existentes entre ellos. Una serie de investigaciones que siguieron al proyecto inicial (1962) utilizando el mismo enfoque, condujo a conclusiones similares, considerándose, como es natural, las peculiaridades de cada “área de fricción interétnica” investigada (Laraia y Matta, 1967; Melatti, 1967; Santos, 1970; Amorim, 1970). Con el interés de distinguir el conjunto de conocimientos adquiridos de aquellos almacenados en el seno de la teoría de aculturación, me tomé la libertad de hablar, *grosso modo*, de una teoría de la fricción interétnica.

¹⁵ B. Ward presenta la siguiente tipología, de inspiración lévi-straussiana, de “modelo consciente”: “Podemos, y debemos, contrastar modelos conscientes existentes como construcciones en las mentes de las propias personas estudiadas, con modelos del observador contruidos por extraños, incluso científicos sociales, pero probablemente es siempre útil pensar también en términos de, por lo menos, las tres especies diferentes de modelos conscientes que aquí distinguimos como modelos inmediatos, modelos ideológicos y modelos de observadores internos” (Ward, 1965: 137).

Erikson percibió bien esta relación entre identidad y valor en sus estudios sobre la confusión individual y el orden social, con particular interés en la socialización del joven. Afirma que “identidad e ideología son dos aspectos de un mismo proceso. Ambos proveen la condición necesaria para una mayor maduración individual y, con ella, para la siguiente forma de identificación, más inclusiva, o sea, la solidaridad que liga identidades comunes en la vida, la acción y la creación conjuntas” (Erikson, 1968: 189). Después de establecer un conjunto de determinaciones ideológicas que condicionan el proceso de socialización —y que no sería justificado enunciar y estudiar aquí—, afirma que “Sin tal *compromiso ideológico*, aunque implícito en un modo de vida, la juventud sufre de una *confusión de valores* que puede ser específicamente peligrosa para algunos, pero que en gran escala es ciertamente peligrosa para el funcionamiento de la sociedad” (Erikson, 1968: 188).¹⁶ Siendo psicólogo, su objetivo no coincide con el del antropólogo social, ya que éste no busca entender la identidad como resultado de mecanismos que se puedan reducir a una escala individual, sino como un “precipitado” de una pluralidad de identificaciones (étnicas) que poseen propiedades *sui generis*, no necesariamente aquellas que se encuentran en la investigación de individuos particulares.¹⁷ Aunque la investigación

¹⁶ Como psicólogo, su objeto es lo que denomina “identidad psicossocial”, situada en tres órdenes: el “somático, a nivel de los organismos, el del “Ego”, al nivel de la integración de la experiencia personal y el comportamiento, y el “social”, al nivel de la participación de los órdenes anteriores en una “situación histórico-geográfica” (Erikson, 1970: 749-750).

¹⁷ La distinción entre un enfoque antropológico estructuralista y otro psicológico es realizada con gran claridad por un psicólogo, a raíz de

antropológica debe partir de ellos, de los modos de asumirse en situación (interétnica), los trasciende, explicándolos al nivel del sistema interétnico como sistema social inclusivo. Las afirmaciones de Erikson que se refieren a las determinaciones ideológicas, y por tanto cargadas de valor, como algo íntimamente relacionado con la identidad individual, aportan una contribución real a una teoría de la identidad étnica, pues indican una relación (identidad-R-valor) que ya opera desde el nivel individual.

Pero antes de iniciar el examen de algunas modalidades de la identidad étnica, cabe señalar que estamos intentando descubrir su estructura como objeto legítimo de investigación. Para tal fin, se intentará aquí constituir teóricamente nuestro *objeto* en el sentido que le da Gilles Gaston Granger, quien reserva la palabra objeto para aquello que la ciencia procura y logra conocer (Granger, 1970: 79). Como se verá más adelante, nuestro objeto no se agota en las identidades concretas que se pueden observar a nivel empírico, aun cuando éstas sean la “materia prima” indispensable para la “construcción de modelos que hagan manifiesta la estructura” de la misma identidad étnica —como nos enseña Lévi-Strauss en relación con los procedimientos analíticos que ponen al descubierto la estructura social propiamente dicha (1958: 305-306)—. Fenómenos como las “fluctuaciones” de la identidad étnica, así

una evaluación de Audrey I. Richards sobre los trabajos de Lévi-Strauss referentes al “pensamiento salvaje”, Dice Jahoda que “el objeto de examen es, por lo tanto, un *pensée collective*, un precipitado de una multitud de mentes dentro de una cultura dada. Es posible que tal producto colectivo tenga propiedades *sui generis* no necesariamente identificables en el pensamiento de individuos particulares” (Jahoda, 1970: 41-42).

como los mecanismos de identificación ganarán, de esa manera, *objetividad*, en la medida en que identidad e identificación vayan siendo despojadas de sus atributos circunstanciales y descubiertas (o redescubiertas) en sus propiedades constitutivas. Por lo tanto, no se pretende en este ensayo describir y explicar la identidad y su surgimiento en tal o cual sistema interétnico, sino discutir la posibilidad del conocimiento de *la* identidad étnica, aprehendida en la dimensión de su generalidad (mejor dicho, universalidad), cualesquiera que sean los sistemas interétnicos particulares que la engendren y la contengan. Nuestro proyecto es aún meramente exploratorio y ensayístico, literalmente hablando, a la luz del conocimiento fragmentario que se posee de los fenómenos étnicos en conexión con las nociones de identidad y de grupo organizado. Creemos, sin embargo, que el hecho de relacionar de manera consistente la identidad y la identificación étnicas podrá resultar en una contribución para el desarrollo de investigaciones que, conjugadas, logren un conocimiento más completo y una metodología más adecuada.

MODALIDADES DE LA IDENTIFICACIÓN ÉTNICA

Frederik K. Lehman, en un interesante estudio sobre las categorías étnicas en Birmania (Lehman, 1967), es el que nos abre las mejores perspectivas para un análisis más útil de la identificación étnica. Permítaseme citar la parte esencial de un fragmento de su estudio:

Mi opinión es que, cuando las personas se identifican como miembros de alguna categoría “étnica” [. . .] están tomando

posiciones en sistemas de relaciones intergrupales culturalmente definidos [...] Estos sistemas de relaciones intergrupales [...] engloban categorías complementarias de interdependencia compleja. Afirmando, en especial, que, en realidad, *las categorías étnicas son formalmente como los papeles* [roles] y, en ese sentido, sólo muy indirectamente descriptivas de las características empíricas de grupos sustantivos de personas (pp. 106-107).

Esto no quiere decir que la identidad sea un papel (“rol”), sino que *desde el punto de vista formal es semejante a un papel*, como también nos lo parece el estatus, a saber: para cada relación de identidad culturalmente posible existe una correspondiente relación de estatus, es decir, de derechos y deberes (*cf.* Goodenough 1965: 8). Pero, lo que me interesa subrayar es que aunque la identidad étnica es una categoría semejante a la de papel, ella no puede ser definida en términos absolutos, sino únicamente en relación con un sistema de identidades étnicas,¹⁸ valorizadas en forma diferente según el contexto específico o la situación particular. En las relaciones interétnicas, de conformidad, por ejemplo, con la dinámica del sistema de fricción interétnica, las relaciones se dan en términos de dominación y sujeción —lo que resulta coherente, hablando de los papeles, con la posibilidad prevista por Nadel (1957: 109) de reducirlos (los papeles) a una dimensión de sobreposición y subposición (*cf.* también Lehman,

¹⁸ “Un papel es definido no en términos absolutos sino relativos a todo un sistema de otros papeles, Tal vez el sistema de papeles excepcionales consista solamente de dos papeles, o solamente de dos especies de papeles, es decir, una única especie de relación” (Lehman, 1967: 107).

1967: 107)–. Todo esto es consistente, por otro lado, con lo que afirmamos arriba respecto al carácter contrastante de la identidad étnica, en la medida en que ésta implica la confrontación con otra(s) identidad(es) y la(s) aprehende en un sistema de representaciones con contenido ideológico.

La identificación en contextos intertribales

Si consideramos otros contextos que no necesariamente se puedan reducir al modelo de fricción interétnica (*cf.* nota 14), la identidad contrastante persiste, actualizando la identidad étnica y representándola en un sistema de referencias de carácter ideológico. Por lo que se conoce de regiones interculturales como el alto Xingu, por ejemplo, los distintos grupos indígenas en interacción reafirman sus respectivas identidades por medio de un sistema de referencias o de categorías construido como una ideología de relaciones intertribales. Patrick Menget, en sus investigaciones en el Xingu, indica que las identidades de kamayurá, waurá, kalapálo, etc., constituyen categorías étnicas de las que echan mano los individuos y los grupos para situarse en un determinado sistema de relaciones, es decir, de conjunción intertribal.¹⁹ Significa que en la actual situación del alto Xingu, debido a la intensidad de las relaciones intertribales, que se pueden traducir frecuentemente

¹⁹ Las consideraciones que hago sobre el Xingu son en gran parte resultado de conversaciones con Patrick Menget, quien estaba elaborando su tesis de doctorado en Harvard. Aun así, mis interpretaciones del “caso xinguano” tal vez no correspondan totalmente con las de Menget, razón por la cual soy el único responsable de las mismas. Sus ideas podrán ser conocidas por medio de la publicación de su artículo “Ethnies et société: remarques sur le système social Xinguano”, actualmente en elaboración.

en matrimonios entre individuos de diferentes grupos, se produjo un sistema de relaciones sociales en términos del cual un individuo siempre tendrá alternativas (delimitadas naturalmente por factores estructurales) para su identificación tribal, ya sea cumpliendo la regla de patrilateralidad, ya sea invocando la regla de matrilateralidad (particularmente en aquellas situaciones en las que se reclama el derecho de jefatura); como reglas secundarias, un individuo podrá invocar también su conocimiento de la lengua (como indicador de su conocimiento sobre la cultura del grupo) o su lugar de nacimiento (localidad, pudiendo ser ésta patri- o matri-, como indicador de pertinencia histórica). Pero lo que es importante en todo esto –y haberlo señalado es la contribución hecha por Menget en la elaboración de un modelo más congruente de la “situación del Xingu”– es que no se le puede entender tratando de construir (o reconstruir, como lo intentaron algunos antropólogos, por ejemplo, Ellen R. Becker)²⁰ unidades étnicas reales sino, por el contrario, se debe procurar tomarlas como categorías que codifican una trama de relaciones, y considerar esta trama como el foco explicativo de una etnología del alto Xingu.

Otra área de aculturación intertribal que, junto con la del Xingu y la del Río Negro, representa una región de gran relevancia para la comprensión de la dinámica de las conjunciones interculturales al nivel de las relaciones intertribales, es la región del Chaco, particularmente la que se extiende (como área cultural) en las márgenes occidentales del río Paraguay y, por lo tanto, en territorio brasileño. Desgraciadamente se trata de una región que no nos ofrece las mismas condiciones de investigación etnográfica que las dos antes mencionadas, dado

²⁰ Cf. Ellen R. Becker, *Xingu Society*, tesis de doctorado (1969),

que, siendo una zona de colonización secular e intensa, no permitió que sobreviviesen hasta nuestros días sistemas de relaciones intertribales de escalas de operacionalidad iguales a las que se puede observar en los altos de los ríos Xingu y Negro. Sin embargo, algunos fenómenos que pudimos observar sólo se pueden entender a través de la concepción de las identidades étnicas (o tribales) como algo que está organizado en un sistema de categorías. Cabe hacer mención aquí de la manipulación de identidades hecha por un *koixomuneti* (médico-hechicero) de la aldea terêna denominada Cachoeirinha (o *Bookotí*, en idioma txané). Se trata del indio F. S., hijo de padre layâna (un subgrupo guaná, tal como el grupo terêna) y madre terêna. A pesar de que la filiación obedece a un patrón patrilineal, F. S. invoca su identidad layâna cuando asume el papel de *koixomuneti*, en virtud del gran prestigio que goza el mayor *koixomuneti* de Cachoeirinha (y probablemente también de las aldeas terêna en conjunto), el también layâna Gonçalo —quien llega a servirse para sus rituales chamanísticos de palabras de la lengua layâna, idioma que en realidad no domina; hace un uso casi cabalístico de tales palabras, como para impresionar a sus clientes terêna—. Pero F. S. frecuentemente invoca su identidad terêna, alegando tenerla por derecho, dado que su madre era terêna. Su ambición por convertirse en “capitán” de la aldea lo lleva a jugar con sus dos identidades “virtuales”, dependiendo de las circunstancias y de las personas con las cuales interactúa (Cardoso de Oliveira, 1968: 111).

Sin embargo, el anterior no es un caso aislado en el sistema *sui generis* de las relaciones intertribales que privan actualmente entre los terêna. Darcy Ribeiro, en el prefacio que hizo para mi libro *O processo de assimilação dos terêna* (1960a: 11-12) y

apoyándose también en sus propias observaciones acerca de la realidad terêna, afirma que “a través de los últimos 150 años de interacción con nuestra sociedad, los diversos grupos guaná se fundieron, quedando en nuestros días, sólo uno, el terêna, reúne a todos los sobrevivientes de la tribu”. A pesar del reducido tiempo que pasó entre esos indios, Ribeiro pudo constatar el hecho de que se trataba de un único grupo organizado, es decir, los terêna. Y que los remanentes layâna y kinikináu, junto con los terêna, constituyen un solo grupo étnico –ya no los guaná– sino los terêna, en el cual los terêna propiamente dichos constituyen la mayoría. Esto nos conduce a dos puntos que me gustaría abordar.

Se trata, en primer lugar, del estatus de la *minoría* étnica o tribal de ciertas identidades; y en segundo lugar, la relación entre el concepto de identidad étnica y el de grupo étnico, tal como definimos este último en las primeras páginas del ensayo, en concordancia con las ideas de Barth. Consideremos el caso de los kinikináu de Cachoeirinha, grupo remanente de los guaná, para ayudarnos en el examen de estos puntos. Los kinikináu se encuentran agrupados en tres grupos domésticos (datos de 1960) y en una única parentela, originaria de un único grupo local llamado Paraíso. Sus integrantes mantienen vivo algo que podría ser denominado “identidad histórica”, pues usualmente, e inclusive en ocasión del censo, insisten en identificarse como kinikináu y así contrastar su identidad con la de sus vecinos terêna. En ese tiempo, tal actitud me sorprendió, pues recién había presenciado un matrimonio entre un joven miembro de la familia y una terêna, y en esas condiciones juzgaba que hubiera sido más estratégica una manifestación inversa, el escamoteamiento de la identidad kinikináu. Con el relativo desprecio que sufre cualquier otra

identidad que no sea la de los “dueños del lugar” —como se autodenominan los terêna en las frecuentes alusiones que hacen acerca de la identidad “de los otros”²¹ siempre que desean dejar claros sus derechos sobre la tierra de la reserva y, por lo tanto, siempre que quieren fijar su estatus superior— sería de esperar que los kinikináu tuvieran cuidado de evitar el estigma. Pero luego pudimos percatarnos de que ellos se identificaban así ante el investigador, una persona de otro lugar, que quizá los pudiera percibir como son, “diferentes” de los terêna, “mejores” que ellos; sin embargo, siempre que observamos a uno u otro kinikináu en interacción con individuos terêna, sin la participación de individuos de otras etnias, en su comportamiento verbal existía una evasión a cualquier referencia hacia su identidad kinikináu.

Este caso sugiere que se trata de lo que Erikson (tomando el término de Vann Woodward) denominara *surrendered identity*,²² a saber, una identidad latente a la cual se “renuncia” tan sólo como un método y en atención a una praxis dictada por las circunstancias, pero que en cualquier momento puede ser invocada, o actualizada. La invocación nos indica que en el

²¹ Como información suplementaria se debe señalar la existencia de una tendencia a la jerarquización de esas identidades, estando las de los kinikináu y layana, por lo menos en la aldea de Cachoeirinha, arriba de las de los xamakoko o guató, estas últimas relacionadas con el estatus de *cautivos* que, en el pasado, poseían los miembros de esos grupos en las aldeas terêna. Hoy en día, sus pocos descendientes aún son objeto de discriminación.

²² “Me gusta este término (identidad renunciada) porque no presupone la ausencia total, sino algo que puede ser recuperado. Esto debe ser destacado, porque lo que es latente puede convertirse en una realidad viva y, así, en un puente entre el pasado y el futuro” (Erikson, 1968: 298).

grupo cerrado de su parentela, los kinikináu procuran apoyarse en una ideología étnica que los dote de valores capaces de fortalecerlos en el enfrentamiento cotidiano con los terêna, ¡quienes desde al menos hace 50 años insisten en considerarlos como “huéspedes” y nada más! En ese sentido, los kinikináu experimentan una “dolorosa conciencia de identidad”,²³ moralmente indispensable para sustentarlos en la situación de “minoría étnica” que sufren. Y es precisamente debido a esa condición de minoría, de representantes de la “clase de los de afuera” –tal como los ven los terêna– que son estigmatizados, confirmando las conclusiones de Goffman de que la estigmatización es un medio para remover a las minorías de los caminos de competencia.²⁴ Los kinikináu, sin embargo, ya no constituyen un grupo organizado (*organizational type*) probablemente desde 1908, época en la cual todavía poseían una aldea –y seguramente a partir de 1925, cuando la abandonaron sus últimos quince habitantes para mudarse a Lalima (Cardoso de Oliveira 1960a: 62, n. 108)–; pero la “identidad histórica” que cultivan les sirve para marcar su lugar en la comunidad de Cachoeirinha, para contrastarlos con “los due-

²³ Hablando sobre la creación artística entre minorías judías y negras, Erikson afirma que “ella incluye la decisión moral de que una cierta identidad-conciencia dolorosa puede tener que ser tolerada a fin de proveer a la conciencia del hombre con una crítica de sus condiciones, con el *insight* y las concepciones necesarias para curarlo de lo que más profundamente lo divide y/o amenaza, o sea, su división en lo que llamamos *pseudo-especies*” (Erikson, 1968: 298).

²⁴ “la estigmatización de los individuos pertenecientes a ciertos grupos raciales, religiosos y étnicos viene funcionando aparentemente como un medio de remover a esas minorías de varios caminos de competencia” (Goffman, 1963: 139).

ños del lugar”, hacerlos singulares, lo que también significa diferenciarlos de los demás miembros de la “clase de los de afuera” (remanentes de los guató, xikito, así como paraguayos mestizos), también para afirmar la posesión de derechos que aquéllos no pueden reivindicar; es lo que se puede deducir de la siguiente frase del viejo Leme, jefe de la parentela kinikináu: “Yo no soy como muchos de los que habitan aquí, nunca fui *kauti* (cautivo) y soy kinikináu de familia *naatz* (de jefes)”.

Comparando la situación de la comunidad de Cachoeirinha con la que experimentan los grupos del Xingu, se puede decir que la situación de los kinikináu se trata de un *caso límite*, en el cual un grupo de individuos, a falta de un *grupo étnico* de referencia efectivamente existente (y por lo tanto como *organizational type*), decide apelar a su historia (tal como los terêna lo hacen en relación con la suya) y se representa como categoría étnica en un sistema ideológico determinado. La posibilidad del surgimiento de esta modalidad de identidad étnica tal vez sea proporcional a la conciencia que tengan de su propia historia, a la “historicidad”²⁵ que los restos tribales o étnicos puedan poseer. En cuanto a la situación en el alto Xingu, la correspondencia entre identidad étnica y grupo étnico es, por así decir, sincrónica, no está mediatizada por la historia o por una invocación del pasado, pues en esa región las unidades étnicas (como las mencionadas en párrafos anteriores) persisten como grupos tribales y, por ende, como *organizational type*. No obstante, sería importante investigar cómo y hasta qué punto puede darse el proceso de identificación étnica involucrando remanentes tribales también en el Xingu (que sí existen), descendientes de grupos ya desaparecidos, y por eso

²⁵ Cf. Claude Lefort, 1952; también Cardoso de Oliveira, 1960a: 67.

imposibilitados de cumplir las condiciones que los erijan como tipo organizado en el sentido de Barth; tal es el caso de los kustenáo, nahukuá y trumái, entre otros. Es posible que, en el caso de estos remanentes, se den mecanismos de identificación étnica semejantes a los observados en Cachoeirinha, de manera que el modelo elaborado sobre aquella realidad bien podría ayudar a entender una “segunda situación”, aún no investigada por Menget.

La identificación en la confrontación con los blancos

Las relaciones interétnicas no se dan solamente en sistemas de interacción tribales. Se dan también –y sobre todo– en situaciones de contacto entre “indios” y “blancos”, tal como son llamadas dichas relaciones en la etnología americanista. Y en la tradición de esa etnología, es necesario destacarlo, la expresión “relaciones interétnicas” siempre se aplicó a las relaciones que surgieron entre el conquistador europeo y las poblaciones aborígenes, con menos frecuencia a las relaciones que se daban entre europeos y grupos negros trasladados (cuyos remanentes han sido objeto de estudios de “relaciones raciales”), y muy raramente a las relaciones intertribales. Para los fines de este ensayo, en el cual se busca examinar la identificación étnica como un proceso de mayor generalidad, tal diferenciación resulta contraproducente, pues podría conducir a la comprensión errónea de un mismo fenómeno que sólo se manifiesta de forma diferente, de conformidad con la diversidad de situaciones del contacto. Por lo tanto, y aunque en trabajos anteriores he seguido esa tradición –como un medio que me permitía más fácilmente marcar en el discurso las relaciones entre indios y blancos– a partir de ahora utilizo

la expresión *interétnica* para designar las relaciones que se dan entre etnias en general, tal como se definió al principio de este ensayo y de manera coherente con la etimología de la palabra; la utilización del término relaciones *intertribales*, como un caso particular de las relaciones interétnicas, obedece fundamentalmente a propósitos descriptivos.

Sin embargo, si los mecanismos de identificación étnica pueden estar sujetos a principios estructurales comunes, no ocurre lo mismo con el contexto en el cual están inmersas las relaciones interétnicas. Dicho contexto se subordina a relaciones de otra índole. Las relaciones que involucran etnias de escalas tan diferentes como lo son la sociedad nacional (ya sea a través de sus segmentos regionales, muchas veces demográficamente insignificantes) y los grupos indígenas, obedecen a ciertas dinámicas peculiares, lo que se intentó describir en el modelo del “potencial de integración” (Cardoso de Oliveira, 1967) y en consonancia con la teoría de la fricción interétnica ya antes mencionada. Implica la admisión tácita no sólo de la existencia de una jerarquía de estatus (o un sistema de estratificación), pues ésta también se da como una ideología de la situación de contacto, sino sobre todo de una “estructura de clases”, en el sentido que le otorga una sociología de las clases sociales. En la medida en que surge una contradicción de clases, las etnias indígenas tienden a ocupar, en el sistema social inclusivo (de carácter nacional), posiciones “de clase”; en las zonas rurales –haciendo referencia específica a la realidad brasileña– tienden a ser identificados como campesinos o trabajadores agrícolas; en las áreas urbanas, como obreros o trabajadores manuales. Eso no significa en lo absoluto que como grupos étnicos (*organizational type*) posean “conciencia de clase” y se asuman como “clase”. El

estudio acerca de los terêna rurales y urbanos ofrece una confirmación de lo dicho; también el estudio sobre los tükúna puede ser útil para mostrar la dialéctica entre etnia y clase social (Cardoso de Oliveira, 1968; en especial, capítulo VI). Pero lo que deseo aclarar aquí es que la naturaleza de las relaciones entre blancos e indios es de dominación y sujeción, siendo consistente con un cierto tipo de colonialismo interno del cual ya se habló en otro lugar (Cardoso de Oliveira, 1966).

En tal contexto, las relaciones interétnicas producen modalidades de identificación que obedecen a imperativos que debemos examinar. Vale la pena mencionar lo que observé en 1959, durante el primer viaje que hice a la región de los tükúna, en el alto Solimões, situado en las fronteras amazónicas entre Brasil, Perú y Colombia. Ese caso fue descrito y analizado en publicaciones anteriores (Cardoso de Oliveira, 1960b y 1964), por eso sólo resumiré aquí lo esencial. Se trata de observaciones hechas al respecto de una familia que residía en la aldea Mariuaçu, dentro de la reservación supervisada por el “Puesto Indígena Ticunas”. La peculiaridad del caso reside en la determinación del grupo familiar en identificar como tükúna a sus miembros más jóvenes (dos niñas y un niño), hijos de un mestizo de padre blanco y madre tükúna (del clan Auái y de la mitad de las Plantas) y de una tükúna del clan Manguarí y de la mitad de las Aves. Dentro de los principios estructurales de la organización étnica tükúna, esos niños nunca hubieran podido ser considerados miembros del grupo, ya que no poseían estatus clánico, el cual sólo se puede recibir por línea paterna. El abuelo de los niños, percatándose del peligro que éstos corrían debido a su falta de incorporación definitiva en la comunidad tükúna, en relación con sus derechos sobre la tierra de la reservación, decidió pro-

mover la identidad étnica de los miembros espurios de su familia. Es necesario enfatizar que eso ocurrió en un periodo especialmente crítico, cuando sus “connacionales” expulsaban de la reservación a los miembros no indios que allí habitaban como arrendatarios de tierras. Siendo miembro del clan Manguarí, y por lo tanto de la mitad opuesta a la que pertenecía la madre del mestizo, su yerno, hizo que los niños recibieran los nombres del clan materno sometiénolos al ritual de nominación. Gracias a esta manipulación de las reglas de filiación de clan (y por ende de la identificación étnica), el abuelo pudo regularizar la situación de sus nietos; por un lado quebrantó el principio de descendencia patrilineal, sacramentalizado por el ritual de transmisión de nombres del clan Auai; por otro lado, pudo cumplir con el principio igualmente importante de exogamia de las mitades, “dando” a los niños un padre Auai, compatible con su hija, madre de sus nietos, miembro del clan Manguarí por filiación patrilineal. En el caso que estamos observando hay que notar que existían dos tipos de presión sobre esa familia: uno, por parte de la propia comunidad tükúna de Mariuaçu, deseosa de no permitir intrusos en sus tierras; otro, por parte del Puesto Indígena, que sistemáticamente discrimina a los habitantes no indios de la reservación. Ser tükúna, para esa familia, era afirmar su derecho hacia la tierra y la “protección” que aunque insuficiente es indispensable en una región de conflictos entre indios y “patrones” –seringuiros y seringalistas (trabajadores y compañías de extracción del caucho, n. de los trads.)–. La decisión del jefe de la familia de asimilar a sus nietos (y a su yerno) a la sociedad tükúna es sintomática del papel de la sociedad nacional en el activamiento del proceso de identificación étnica.

La sociedad nacional ejerce otros tipos de presión, no siempre con resultados “positivos”, entendiéndose por esto la contribución —aunque indirecta— hacia el fortalecimiento de la identificación étnica en los términos del ejemplo recién citado. Es la situación de los “indios de reservación” la que parece propiciar esta modalidad de identificación, poniendo en marcha mecanismos socioculturales consistentes con formas de organización aún vivas en las sociedades tribales. El análisis comparativo efectuado entre este caso tükúna y un caso terêna en uno de los artículos citados (Cardoso de Oliveira, 1960b), sugiere que la identificación étnica alcanzada por la manipulación de las reglas sociales es un fenómeno más general de lo que se podría esperar en el cuadro de las relaciones entre indios y blancos.²⁶ El fenómeno del “caboclismo” (Cardoso de Oliveira, 1964, capítulo V, *passim*) puede ser considerado como el reverso de la medalla: el indio procura evitar su identificación tribal (como en el caso de Calixto, culturalmente un tükúna), o bien la mistifica (como en el caso del cafuzo, hijo de padre tükúna), ambos empeñados en aparecer como “civilizados”, una vez que, estando fuera de la reservación, poco o nada se benefician de una acción protectora aun menos eficaz en el exterior de la reservación, además de que, en esas condiciones, una identificación tribal sólo podría traer dificultades en la interacción con los habitantes de la región.²⁷ A propósito, cabe señalar que en Santa Rita de Weil,

²⁶ El análisis del sistema de nominación tomado como base de la identificación de los kaingang y de los xokleng, apenas esbozado por Silvio Coelho dos Santos (Santos, 1970: 115-116), parece indicar iguales tendencias, particularmente con referencia a las relaciones de los primeros con la sociedad nacional.

²⁷ Los dos casos están analizados en la obra citada; bastaría mencionar

una de las poblaciones brasileñas cercana a los igarapés habitados por indios tükúna y propiedad de los seringalistas, la discriminación del indio llegó a tal punto que la misión protestante local decidió destinar sus propios templos a los tükúna para los cultos evangélicos, y, para sus hijos, escuelas separadas de las de los hijos de demás habitantes de la región (Cardoso de Oliveira, 1964: 113-114). Todo esto se generó por presión de la sociedad brasileña local, para no contaminarse de “impurezas” en la convivencia con el indio, o “caboclo”, término que en dicha región se utiliza para denominar a los tükúna. Esto es indicativo de los obstáculos enfrentados por los indios para sobrevivir sin coacciones en el orden nacional.

De entre las presiones disgregadoras que más afectan a los grupos indígenas en contacto sistemático con la sociedad

aquí el hecho de que Calixto haya sido el principal informante de Curt Nimuendaju y es hijo de padre alemán y madre tükúna. A pesar de sus ambigüedades vive como tükúna, en un igarapé (el igarapé es un estrecho canal que existe entre dos islas o entre isla y tierra firme, muy común en la región del Amazonas [n. de los trads.]) en el alto río Solimões, en el municipio de São Paulo de Olivença, pero, a pesar de ello, “ve” a los tükúna con los ojos de los blancos tanto como se ve a sí mismo, es decir, a través de los estereotipos negativos forjados por la sociedad regional. Constituye de esa manera un caso extremo de *caboclismo*, con lo que me refiero al modo en el que el indio se concibe a sí mismo como *caboclo* —una categoría peyorativa elaborada por el blanco—. En cuanto al cafuzo, un individuo de tez negra y algunos rasgos indígenas, quien fue nuestro cocinero durante la expedición de 1959, se proclamó tükúna solamente en la “fiesta de la muchacha nueva” llevada a cabo en el igarape Belém, ocasión en la que no resistió la tentación de invocar su identidad tükúna (*surrendered identity*) para participar de manera más plena de la danza y las borracheras que rodeaban los rituales de iniciación y las festividades, que se prolongaron durante tres días.

nacional, estarían las que inciden directamente en sus contingentes infantiles. La exposición continua a situaciones de discriminación despierta desde temprano en los niños una conciencia negativa de sí mismos o, en los términos de Erikson, una “identidad negativa” que proseguirá a través de la juventud hasta la madurez, y que raramente se transforma en una identidad positiva que ayude al individuo o al grupo a enfrentar situaciones críticas.²⁸

Es claro que la expectativa de un comportamiento “positivo” podrá variar de acuerdo con los valores tribales (variable cultural) y la situación de contacto (variable sociológica: inserción o no del grupo tribal en un sistema de fricción interétnica).²⁹ Julio C. Melatti muestra, por ejemplo, cómo los xerente no se intimidan ante el contacto con los blancos y saben enfrentarlos altivamente, como si con ello reafirmaran su identidad étnica (Melatti, 1967: 151), mientras que los krahô, por el contrario buscan vencer a los blancos transformándose en ellos. como cuenta el mito de *auké*, y pasando de éste a la acción a través de movimientos mesiánicos, con la

²⁸ “La *identidad negativa* es la suma de todas aquellas identificaciones y fragmentos de identidad que el individuo tiene que reprimir dentro de sí por resultar indeseables o irreconciliables, por medio de la cual individuos atípicos y minorías marcadas son forzadas a sentirse ‘diferentes’. En el caso de crisis agravadas, un individuo (o incluso un grupo) puede perder la esperanza de poseer la habilidad de convertir esos elementos negativos en una identidad positiva” (Erikson, 1970: 733).

²⁹ Los criterios de inserción en un sistema de fricción interétnica, así como una clasificación de los grupos indígenas brasileños siguiendo dichos criterios, fueron elaborados para una comunicación presentada en 1969 en un simposio realizado en el Hurg Wartenstein, en Austria (Cardoso de Oliveira y L. de Castro Faria, 1971).

esperanza de llegar a convertirse en “civilizados”.³⁰ En los cuadros del proceso de identificación étnica no parece existir una mayor alienación de la identidad tribal. Y esto es homólogo—como lo indicó Melatti (1967: 157-158)—a los diversos casos que reunimos bajo la denominación de “caboclisto”, a la que ya se ha hecho referencia. Pero, aunque no se pueda afirmar que toda identidad negativa es engendrada en la infancia (y en el mismo caso de los krahô no sabemos con qué intensidad absorben los niños las tensiones surgidas por la fricción interétnica), sería ingenuo menospreciar la posibilidad de que a corta edad ya se inculquen los valores más negativos que deterioran la conciencia étnica.

Mary E. Goodman, en su investigación sobre el surgimiento de la “conciencia racial” en los niños,³¹ llega a la sorprendente conclusión de que ya desde los cuatro años pueden mostrar señales inequívocas de intolerancia racial, y por lo tanto—se puede decir—señales de que desde tierna edad se puede constituir una identidad étnica. No importa que la investigación de esa antropóloga haya sido realizada con niños y

³⁰ J. C. Melam muestra la relación entre el mito auké y el mesianismo krahô, al describir un movimiento ocurrido en 1951 (Melatti, 1967: 151-155). Ese mito, que está presente también en otros grupos timbira, fue analizado por Da Matta, quien lo clasificó como “antimito” precisamente por su carácter dinámico, capaz de permitir el “paso a un orden más complejo, el de la ideología política” (Da Matta, 1970: 1044).

³¹ Afirma Goodman “que ‘los niños pequeños’ algunas veces prestan poca atención a la raza; ellos sólo prestan atención a la raza cuando comienzan a prestar atención a otros atributos física y socialmente significativos (como edad y sexo) y que la intensidad y el tipo de atención prestadas por distintos infantes varía en función de ciertos factores interrelacionados” (1968: 245).

niñas norteamericanos, pues en circunstancias en las que existan tensiones “raciales”, lo que podría variar (esto es una hipótesis) es tan sólo la manifestación específica del prejuicio o de la forma de discriminación. En la investigación que realicé entre los terêna, tuve la oportunidad de verificar la magnitud del “prejuicio racial” entre los alumnos de una escuela bastante cercana a una reservación indígena. Se eligió una escuela primaria localizada en la población de Duque Estrada, a ocho kilómetros de la aldea de Cachoeirinha. Se contó con la colaboración de la profesora, quien aceptó mi sugerencia de solicitar a los alumnos (niños y niñas entre los siete y ocho años) pequeñas composiciones acerca del indio, sus hábitos y costumbres.

El análisis de estos trabajos demostró lo que en su época constituyó para mí una sorpresa (1957) que la mayor parte de ellos hablaba de un indio abstracto, “con arco y flecha”, que adoraba al sol y a la luna, es decir, el “indio” presente en los libros de texto; los pocos alumnos que llegaron a mencionar a los terêna lo hicieron utilizando términos como “bugres” (el equivalente local de “caboclos”), “decadentes”, “mezclados”, “alcohólicos”, etc., siempre comparándolos con “los indios verdaderos”, ciertamente extraídos de las lecciones de su profesora. Pero el hecho más significativo de este episodio fue que los tres alumnos terêna –residentes de Duque Estrada– reaccionaron como si no tuvieran relación con el asunto, escribiendo prácticamente lo mismo que sus compañeros (aunque con mucho menor entusiasmo). Si una parte de los niños no se hubiera referido a los terêna como “indios decadentes”, hubiera cabido la posibilidad de que los alumnos terêna, al serles mencionada la categoría abstracta de “indio”, no se hubieran autoclasificado en ella, pues ¿qué es ese “indio”

genérico sino una simple abstracción?³² Sin embargo, parece mucho más plausible pensar que ellos no se dieron el lujo de asumir su identidad étnica en un ambiente claramente adverso, por miedo a colocarse a sí mismos como objeto de polémica, en la cual tendrían mucho que perder; pues no se es “bugre” impunemente en el sur de Mato Grosso.

POSIBILIDADES DE EXPLICACIÓN

Con las modalidades de identificación seleccionadas para examen no se pretende agotar todas las posibilidades de aparición de la identidad étnica. Ni podemos aspirar a ello pues, tal como los mitos —si aceptamos la argumentación de Lévi-Strauss—, el conjunto de los modos de identificación pertenecería al *orden del discurso* (y particularmente al de un discurso ideológico); pues, a no ser que la población —o, diríamos, el sistema interétnico (en este caso, intertribal)— se extinguiera, ese conjunto jamás se hallaría totalmente aislado.³³ Por lo

³² La percepción del “indio” como categoría étnica merecería investigaciones comparativas específicas, destinadas a mostrar un cuadro de ideologías étnicas y de las maneras en las que son elaboradas por los diferentes sistemas cognitivos tribales.

³³ Cf. Lévi-Strauss, 1964: 15. Completando su pensamiento, afirma: “De nada valdría entonces reprobar a un lingüista que hubiera escrito una gramática de una lengua sin haber registrado la totalidad de hablas pronunciadas desde que esta lengua se originó, y sin conocer las modificaciones verbales que tendrán lugar mientras ella exista. La experiencia demuestra que un número irrisorio de frases, en comparación con todas las que hubiera podido recoger, teóricamente permiten al lingüista elaborar una gramática de la lengua que él estudia”.

tanto, aquí no estaría la razón del carácter hipotético que atribuimos a la mayoría de nuestras afirmaciones, sino en el hecho de que no se llegó a elaborar “modelos más completos” de sistemas de representaciones; a saber, de no haber analizado, en los límites de este ensayo, al menos una *ideología étnica* producida por un grupo étnico en particular, sumergido en una situación de contacto interétnico (léase también intertribal). El estudio intensivo de una ideología (y un estudio de esa índole se hará próximamente respecto a los terêna) permitirá construir un conjunto articulado de modos de identificación étnica que sirva como descripción de un proceso cuyos nexos solamente se podrán descubrir (en una primera aproximación) en el interior de un sistema de valores. Es aquí donde un enfoque estructuralista —en el amplio sentido que le otorga Jean Piaget (1970, especialmente la “Conclusión”)— se reconcilia con un análisis de contenidos culturales; pero es preciso decir que aquí cultura significa valores, en el sentido preciso que le dio Barth, incluyendo la coexistencia de diferentes valores en el interior de una cultura (1969: 12); pero significa también “patrón”, en el sentido expuesto por Goodenough (1970: 98-104), de “percibir, creer, evaluar y actuar”.

Pues bien, en un sistema interétnico es natural que surja lo que se podría denominar “cultura de contacto” —expresión que prefiero a la consagrada “sistema intercultural”, ya que ésta suele representar una amalgama, una mezcla genérica de diversas cosas, muchas veces descrito como una suma de ganancias y pérdidas (aculturación) entre sistemas culturales en conjunción—. Es en el interior de una “cultura de contacto” particular donde uno se podrá proponer buscar soluciones a problemas de carácter general, como lo es el grado de sistematización y consistencia entre distintos valores que coexisten

en una cultura,³⁴ así como cuestiones más específicas, como el patrón de coherencia entre el sistema de valores (independientemente de su grado de integración o consistencia) y los mecanismos de la identificación étnica. Siendo las categorías étnicas componentes de un sistema ideológico, están cargadas de valor; y los valores son hechos empíricos, posibles de ser descubiertos, “pues no son construcciones del analista sino puntos de vista de los propios agentes”.³⁵ Como antes se señaló, se trata de entender “modelos conscientes” como preliminares de un análisis estructural. Tratándose de valores, se tiene que mencionar el problema de la *elección*. ¿Pues no es acaso la identificación étnica –en los contextos donde la hemos examinado– de algún modo una “elección”?

Si se tiene como proyecto tomar la identidad étnica y el proceso de su surgimiento (la identificación) como nuestro *objeto* de investigación y, como tal, susceptible de una estructuración, será necesario interrogarnos al menos sobre los caminos que puede seguir la investigación antropológica. Si la identidad étnica es un valor, en cuanto categoría ideológicamente valorizada, puede ser tomada como elección o alternativa en situaciones determinadas, algunas de ellas ya examinadas páginas atrás. Barth propone un modelo, fundado en la teoría de los juegos (*game theory*), que nos permite trabajar en una dimensión “transaccional” de la identidad en el sentido de que, en

³⁴ “El problema de la forma, tal como lo veo, consiste en comprender cómo cualquier grado de sistematización y consistencia es establecido y mantenido entre los valores diferentes que coexisten en una cultura” (Barth, 1966: 12).

³⁵ “Sostengo que esos valores son hechos empíricos que pueden ser descubiertos –no son construcciones del investigador, sino opiniones sustentadas por los propios agentes” (*ibid.*: 13).

una relación entre A y B, ambos participantes intentan asegurar que el valor de lo ganado sea siempre mayor (o por lo menos igual) al valor de lo perdido.³⁶ Se trata, por tanto, de modelos estratégicos (elecciones estratégicas), cuya utilización nos puede llevar a descubrir las limitantes estructurales que una situación totalizadora impone a la elección abierta de los individuos y de los grupos; son estas restricciones a la elección las que, en la teoría de los juegos, se llaman “reglas” definitorias del “juego”.³⁷ Esa metodología de carácter formalizante, ha sido desarrollada por Barth con el objetivo de elaborar “modelos generativos de organización social”,³⁸ y parece ser de la mayor fecundidad para la descripción y el análisis de las situa-

³⁶ “Ella está constituida por un flujo básico de prestaciones entre dos o más actores; en su forma elemental, ‘A’ ofrece prestaciones ‘x’ y ‘B’ retribuye con prestaciones ‘y’, así $A \xleftrightarrow{\quad} B$ y B. Además, de acuerdo con la definición, cada parte intenta consistentemente asegurar que el valor de la ganancia sea mayor que el valor de lo perdido. Esto define dos límites: para A, $x \leq y$, mientras que para B, $x \geq y$ ” (Barth, 1966: 13).

³⁷ “La naturaleza de esas ventajas y las varias restricciones a las elecciones abiertas a los individuos dependen de las características estructurales de la situación total que, en la teoría de los juegos, son expresadas por medio de reglas que definen el juego. En tal estructura, los grupos que realmente emergen se relacionan con las características estructurales o condiciones de cualquier tipo que ofrezcan las bases para el desarrollo de una comunidad de intereses de los miembros del grupo” (Barth, 1966: 13).

³⁸ “El formalismo particular de la teoría de los juegos no es tan importante para los propósitos antropológicos como el carácter fundamental de la teoría como modelo generativo. Ella puede servir como prototipo para un modelo procesual de interacción y, concentrándome en *transacción*, como el aislado analítico en el campo de la organización social, estoy privilegiando lo que considero el aspecto más crucial de la teoría para nuestros propósitos” (Barth, 1966: 5).

ciones interétnicas particulares, siempre que la manipulación de la identidad étnica sea reductible a esquemas transaccionales. Pero la teoría de los juegos subyacente al modelo no nos parece capaz de trascender el plano empírico y cuestionar la estructura de la identificación étnica más allá de su manifestación en tal o cual sociedad o situación de contacto.³⁹

Goodenough desarrolló un ingenioso modelo para captar aquello que él denomina la “gramaticalidad” de las identidades sociales,⁴⁰ pero, si nuestra interpretación es correcta, este

³⁹ Un modelo bastante elaborado, en el sentido de su formalización, es el que nos propone Jean Piaget (1965: 100-142). Nos permite trabajar con estructuras operatorias que engloban tres realidades sociales fundamentales, que para Piaget son: las reglas, los valores y los signos. “Toda sociedad es un sistema de obligaciones (reglas), de intercambios (valores) y de símbolos convencionales que sirven de expresión a las reglas y a los valores (signos)” (p. 100). Gracias a la aplicación consistente de esquemas lógicos, diferentes aspectos de los fenómenos de intercambio e interacción, de los valores individuales y colectivos, son delimitados en términos de sistemas de equilibrio y sus fisuras son vistas como crisis. Como se puede ver, por más seductora que sea para la reflexión este intento de “logicizar” los hechos sociales, particularmente aquellos que se refieren a las cuestiones aquí propuestas, la teoría general que se encuentra detrás de Piaget (Pareto, Durkheim, Kelsen –a quienes él cita–) no explica el carácter dinámico y muchas veces conflictivo de los sistemas en interacción. En cuanto al problema específico de la identificación étnica, el modelo presenta aspectos sugerentes, razón por la cual lo estamos mencionando en esta nota, pero más como invitación para el lector interesado en los análisis formales. Como técnica de análisis formal tal vez pueda ofrecer mayor rentabilidad en niveles más abstractos y de mayor generalidad, que lo que la teoría de los juegos, utilizada por Barth, puede ofrecer a la investigación empírica.

⁴⁰ Ese código o “gramática” de la identidad social se funda en varios principios, entre los que destacan dos: 1) que todo individuo posee

modelo sería más adecuado para sistemas culturales con un alto grado de congruencia⁴¹ y para los cuales un código social sería equivalente al idioma hablado por los individuos-miembros. De aquí que se pueda equiparar un sistema monolítico de relaciones de estatus (de “derechos y deberes”) con un sistema equivalente de identidades sociales, *pero no étnicas*. El caso de los truk, tomado como ejemplo por Goodenough, establece buenas posibilidades de explicación para el fenómeno de la identificación social en términos de *relaciones de*

más identidades de las que podría asumir al mismo tiempo en determinada interacción; 2) que para cualquier identidad asumida por alguien existe sólo un número limitado de identidades combinadas (*matching identities*), es decir, susceptibles de ser asumidas por el otro individuo, contraparte en la interacción (*cf.* Goodenough, 1965: 5-6). De la misma manera que un profesor no puede serlo durante todo el tiempo y en todo lugar, él no podría asumir todas sus identidades (padre, marido, asesor técnico, jefe de departamento, etc.) al mismo tiempo en una misma interacción. Porque, si llegara a asumir la identidad de profesor ante su hijo o su mujer, la relación sería tan poco congruente como si él asumiera la de padre ante sus alumnos o colegas del consejo técnico. Esta incongruencia de identidad es lo que Goodenough denomina como no-gramaticalidad, siendo que la gramaticalidad de la relación de identidad estaría en la constitución de parejas de identidades combinadas (profesor-alumno, padre-hijo, marido-esposa).

⁴¹ No se quiere afirmar con esto que tales sistemas culturales constituyen una totalidad absolutamente integrada, en el sentido muy bien criticado por Barth (1966: 12); tampoco quiero afirmar que los sistemas interétnicos no engendran sus propios códigos, suficientemente articulados para permitir que se les trate como “idiomas” comunes, es decir, “hablados” por los grupos étnicos en contacto continuo y sistemático. Sin embargo, el método de Goodenough, por tratarse de un método en estado experimental, aún no parece ofrecer perspectivas seguras para el análisis de la identificación étnica.

estatus, describiendo sus dimensiones con el recurso técnico de una “escala de Guttman”. Pero lo que se trataba de explicar, sin embargo, eran las relaciones de *identidad-estatus* en el ámbito de una cultura determinada (y segura en su integridad, al menos para los fines analíticos); no se intentaba penetrar en el interior de otro sistema de relaciones, sincrético por naturaleza, tal como el sistema interétnico—éste sí, base para la inteligibilidad de la identificación étnica—. La “cultura del contacto”, entendida principalmente como un sistema de valores altamente dinámico, y por lo tanto capaz de proporcionar *la racionalidad* de las “fluctuaciones” de la identidad étnica (o, en otras palabras, la lógica de la manipulación de esa identidad), podrá permitir la elaboración de una tipología capaz de contener las diferentes “culturas de contacto”, de conformidad con la mayor o menor distancia y “oposición” de las culturas en conjunción, de la mayor o menor tensión y conflicto entre los grupos étnicos en contacto. En este sentido, esa “cultura del contacto” puede ser más que un sistema de valores, llegando a ser el *conjunto de representaciones* (entre las cuales también se incluyen los valores) que un grupo étnico construye a partir de la situación de contacto en la que está inmerso, y en términos del cual se clasifica (identifica) a sí mismo y clasifica a los otros.

CONCLUSIONES

En la escala en la que se encuentran nuestros conocimientos al respecto de la identidad y la identificación étnicas, parece apropiado distinguir al menos tres “tipos” de situaciones de contacto (con sus consiguientes “culturas de contacto”):

- 1) La que involucra unidades étnicas relacionadas de manera simétrica (como muchas de las relaciones intertribales en el alto Xingu).
- 2) La que involucra unidades yuxtapuestas de manera asimétrica y jerárquica (como lo ejemplifican las relaciones intertribales que alguna vez tuvieron lugar en el Chaco durante el periodo de conquista, algunos de cuyos remanentes aún se pueden observar en el sur de Mato Grosso).
- 3) La que involucra unidades étnicas en relación asimétrica, ligadas a un sistema de dominación y sujeción (como ocurre en las áreas de fricción interétnica, o como bien lo representan las relaciones entre indios y blancos en la forma como se da en contextos coloniales, incluyendo aquí al “colonialismo interno”).

El primer “tipo” quizá permanezca más bien como una figura teórica, una vez que progresivamente van escaseando las relaciones intertribales de carácter simétrico. El segundo “tipo” corresponde al surgimiento de sistemas estratificados—por lo tanto de estatus—, teniendo por marco diferencial la categoría étnica de los individuos o grupos en contacto; tales sistemas pueden ser encontrados en contextos intertribales, como aquellos a los que se hizo referencia en la discusión de los remanentes de los guaná, y también en contextos sumamente complejos, como las “sociedades de castas”.⁴² Finalmente el

⁴² Cf. Dumont, 1966. En dicha obra, el autor teoriza brillantemente sobre el sistema de castas, revelando toda una ideología jerárquica subyacente. Una investigación del proceso de identificación étnica en tal contexto, minado por la oposición religiosa del puro y el impuro, nos podría enseñar mucho.

tercer “tipo” corresponde a las relaciones que tienen lugar en el ámbito de una “estructura de clases”, en el sentido de que las relaciones de dominación-sujeción obedecen a una dinámica de distinto orden a la que se da en un sistema estratificado, expresado en el “tipo” anterior.⁴³ Evidentemente no se trata de tipos weberianos, pues se mezclan siempre de algún modo, y su distinción es válida tan sólo para fines analíticos. Si representásemos a estos “tipos” como círculos, verificaríamos que en sus áreas de intersección tendrían un conjunto de elementos en común que podríamos imaginar como propiedades estructurales del proceso de identificación étnica:

- a) El carácter contrastante de la identidad étnica y su fuerte contenido de “oposición” con fines de afirmación individual o grupal.
- b) Su manipulación en las situaciones de ambigüedad, cuando se presentan al individuo o al grupo alternativas para la “elección” (de identidades étnicas) con base en el criterio de “ganancias y pérdidas” (como criterios de valor y no como mecanismos de aculturación) en la situación de contacto.⁴⁴

⁴³ Cf. Stavenhagen, 1962. La distinción entre sistema de estratificación social y “estructura de clases” está muy bien demostrada en ese artículo.

⁴⁴ Con base en mi análisis, me veo inclinado a concluir lo contrario de la consideración formulada por Goodenough en el sentido de que “es más probable que los escenarios sociales afecten la manera como una persona se conduce en la misma relación de identidad de los que gobiernan la selección de identidad, pero –sopesa Goodenough– este es un asunto que requiere investigación empírica” (1965: 6). Su conclusión parece consistente en relación con sistemas de papeles o de estatus, en términos de los cuales pretende traducir un sistema de identidades sociales.

¿Cuál es la importancia de este modelo tentativo de identificación étnica para el estudio de las relaciones interétnicas en general? Será más fácil hallar la respuesta a esta pregunta esperando el desarrollo de estudios que lleguen a absorber el modelo. Sin embargo, el autor cree que el concepto de identidad étnica, como categoría ideológica (en la forma en la que la definimos), así como el análisis del proceso de identificación, revelan un terreno bastante firme para emprender la búsqueda de un conocimiento más sistemático de las relaciones interétnicas. La problemática de la identidad y de la identificación étnicas, siempre y cuando sea contextualizada, es decir, relacionada con la naturaleza (o el “tipo”) de la situación de contacto, promete ofrecer una razonable probabilidad –si es lícito suponerlo– de implementar la investigación empírica, pues corresponde a una esfera crucial de cualquier sistema de relaciones sociales: la de la relación entre el individuo y el grupo; constituye el puente entre el individuo y la sociedad, en términos semejantes (pero no idénticos) al que representa el papel (“rol”) en una teoría como la de Nadel (1957: 20). Y, en términos de una teoría de las relaciones interétnicas, fenómenos como las “fluctuaciones” de la identidad étnica –gracias a las posibilidades abiertas para su manipulación– y el ejercicio de la identificación (étnica), deben ser interpretados como un esfuerzo, a veces dramático, del individuo y del grupo para lograr su sobrevivencia social.