

Héctor Vázquez\*

## Algo más acerca de los procesos étnicos identitarios: un abordaje histórico crítico

### Something more about identity ethnic processes: a critical historical approach

**Abstract** | The author redefines its historical critical approach on research of ethnicity and ethnic identities as opposed to three theoretical positions of great impact among Latin American anthropologists, namely: Fredrick Barth, Roberto Cardoso de Oliveira and Guillermo Bonfil Batalla.

**Keywords** | historical critical, ethnic identities, Fredrick Barth, Roberto Cardoso de Oliveira, Guillermo Bonfil Batalla.

203

**Resumen** | El autor redefine su abordaje histórico crítico sobre la investigación de la etnicidad y de las identidades étnicas en contraposición con tres posturas teóricas de gran impacto entre los antropólogos latinoamericanos, a saber: Fredrick Barth, Roberto Cardoso de Oliveira y Guillermo Bonfil Batalla.

**Palabras clave** | abordaje histórico crítico, identidades étnicas, Fredrick Barth, Roberto Cardoso de Oliveira, Guillermo Bonfil Batalla.

### Comentario previo

La dimensión sociocultural de los procesos de constitución de las identidades étnicas y de la etnicidad en un mundo pleno de diversidades culturales, y sus múltiples intentos de elucidación teórica, han generado polémicas ardientemente vigentes al interior del campo científico de las ciencias sociales.

---

Recibido: 10 de junio de 2019.

Aceptado: 25 de marzo de 2020.

\* Licenciado en antropología por la Universidad Nacional de Rosario y doctor en sociología (Université Paris V. France). Investigador Superior del Consejo de Investigaciones de La Universidad Nacional de Rosario (CIUNR). Director del Centro de Estudios en Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales (CICEA). Director de la *Revista Papeles de Trabajo*. CICEA. Publicada en el soporte de Scielo Argentina.

**Correo electrónico:** hectorcvazquez@hotmail.com

Vázquez, Héctor. «Algo más acerca de los procesos étnicos identitarios: un abordaje histórico crítico.» *Interdisciplina* 8, n° 22 (septiembre–diciembre 2020): 203-221.

doi: <https://doi.org/10.22201/ceich.24485705e.2020.22.76425>

Las derivaciones de estos debates se proyectan en la elección del marco de referencia que los investigadores utilizan, o relaboran, al momento de diseñar la estrategia metodológica que les permitirá desarrollar sus investigaciones y plasmar los resultados conseguidos. En nuestro caso trataremos la temática desde una perspectiva histórica y crítica.

En contextos socioétnicos como los latinoamericanos, donde los pueblos indígenas conforman enclaves étnicos al interior de sociedades regionales/nacionales hegemónicas, la confrontación de posiciones teóricas resulta una tarea prioritaria para la construcción crítica del conocimiento.

En este trabajo redefinimos conceptos claves desde nuestro abordaje de investigación sobre dichos procesos en contraposición con tres posturas teóricas de gran impacto entre los antropólogos latinoamericanos, a saber: Fredrick Barth, Roberto Cardoso de Oliveira y Guillermo Bonfil Batalla.

## La postura de Fredrick Barth

SEGÚN FREDRICK BARTH (1976, 18), los procesos identitarios se construyen a partir de oposiciones, mediante una relación de relativa asimetría entre grupos étnicos opuestos. En efecto, para Barth (1976, 18) lo determinante en la conservación de la identidad del grupo serán, por un lado, las normas de adscripción, filiación y pertenencia al mismo y, por otro, las reglas de exclusión. No interesa entonces que las características culturales se alteren y los aspectos culturales que establecen los límites se modifiquen. Es pues, la interacción étnica lo que determina la persistencia de las diferencias. Interacción que al interior de cada grupo étnico establece un sistema de comportamiento y de valores que norman las relaciones interétnicas que cada miembro del grupo está constreñido a aceptar.

La identidad propia se mantiene mediante un doble juego de aceptación/rechazo de las relaciones interétnicas en diferentes dominios de la actividad social. Es que Barth (1976, 15) enfatiza la organización social de los grupos étnicos por sobre lo cultural. El mantenimiento del límite, de la frontera cultural será lo que permitirá perdurar a cada grupo étnico en el tiempo.

La identidad étnica se articula, por lo tanto, mediante su doble naturaleza adscriptiva: la autoadscripción, y la adscripción por otros.

Hay una concepción sistémica de base que sirve de apoyo metodológico al interaccionismo simbólico de Barth. Las interacciones entre los distintos grupos étnicos (unidades) están planteadas como equivalentes funcionales dentro del sistema. Así, los grupos étnicos se ubican en una posición de oposición simétrica entre ellos. Desde ella construyen sus fronteras y límites. Esto es importante: las relaciones de dominación/sometimiento no aparecen como tales. En el contexto

interétnico que se esboza no se presenta el conflicto (contradicciones) entre grupos contrarios: mayoría sociocultural hegemónica/minoría étnica sometida.

M. Bartolomé hace notar que la perspectiva interaccionalista simbólica de Barth delimita lo étnico a partir de los conceptos de organización y adscripción y, por lo tanto, todo grupo humano “desde una pandilla juvenil hasta una secta podrían ser entendidos como grupos étnicos autónomos” Bartolomé (1977, 53 y 54), puesto que cumplen con estos requisitos y además son portadores de una “‘identidad residencial’ al comportarse como formaciones organizativas y adscriptivas totalizadoras, en las que incluso se genera una identidad residencial” (la de su ámbito comunitario) (Bartolomé 1977, 54).

Por otro lado, sostienen Bartolomé y Barabas, existen en Mesoamérica grupos etnolingüísticos que no conforman grupos étnicos, tales como los juchitecos dentro del grupo de los zapotecos y los macehualob de Quintana Roo dentro de los yucatecos. Dichos grupos etnolingüísticos deberían considerarse grupos étnicos de acuerdo con los criterios establecidos por F. Barth, M. Bartolomé y A. Barabas (1997).

Barth matiza esta perspectiva interaccionalista simbólica en *The analysis of culture in complex societies* (1989) al indicar:

- 1.- La importancia del análisis cultural en tanto: “estudio de la expresión simbólica de la dimensión social” y conferirle relevancia a la necesidad de estudiar las representaciones colectivas de los grupos sociales a través de su lenguaje, categorías, símbolos, rituales e instituciones. (1989: 124). En este sentido se produce una revalorización de lo cultural o, más bien, queda demostrado que la sobredimensión de lo social organizativo en lo étnico, tal como lo expone en *Los grupos étnicos y sus fronteras*, tenía como propósito fundamental la desubstancialización de la categoría etnia.
- 2.- La característica histórica de la realidad sociocultural que se expresa mediante flujos de tiempo de ritmo diferenciados correspondientes a diversas tradiciones culturales que coexisten.
- 3.- La necesidad de detectar nexos que intervenculen los actores sociales a los diferentes aspectos multidimensionales de dicha realidad situándolos, además, de acuerdo a las experiencias particulares de cada cual en el cruce de los distintos flujos culturales que lo constituyen como persona.

En *Problems in conceptualizing cultural pluralism, with illustrations from So-mar, Oman*, Barth desarrolla con mayor profundidad los aspectos teóricos tratados en el texto que acabamos de mencionar.

Interesado en ahondar las indagaciones sobre la dinámica del pluralismo cultural procura ubicarse en un alto nivel de abstracción, distingue entre “corrientes” y “tradiciones”, se preocupa por no abandonar el análisis refinado que se des-

prende de su concepto ideacional de cultura que reemplaza al más rústico de “tradición” y de “rasgos”; preocupándose por adecuar procedimientos instrumentales que le permitan describir cómo los acontecimientos culturales concurren en la formación de las “corrientes culturales” o las tradiciones (Barth 1984, 80 y 81).

En su intento por definir componentes de tradición necesita focalizar en organizaciones sociales y plantea, a contrapelo de las posiciones postmodernistas, la necesidad de desarrollar teoría. Aunque se trate más bien de un cuerpo teórico abierto: un bloque de conceptos que sirve de marco interpretativo a estos temas. Investiga, así, la coresidencia en la ciudad de Omán de cinco grupos étnicos que hablan diferentes lenguas (aunque el medio de comunicación entre ellos es el árabe): árabes, baluchis, persas, zidgalis (gente de Sindh), e Indians Bayans en relación con el sentido que sus miembros otorgan a actos, valores, símbolos y creencias en ellas contextualizados, sin dejar de lado por ello la “lectura” que dichos miembros hacen de los actos, valores, símbolos y creencias en las otras tradiciones que con la suya coexisten y que en, muchos casos, se entremezclan parcialmente. De este modo: “La cultura es primariamente vista como tradición —no en el sentido del peso muerto y osificado del pasado, sino en el sentido de lo que la gente “hereda, moldea, cambia, agrega y transmite” (Barth 1984, 80).

Asimila el concepto de tradición a la corriente del río que incesantemente fluye. Se trata de flujos de sentidos, de significaciones simbólicas capaces de deslizarse a través de un río caudaloso o de una formación deltaica, abierta en una multiplicidad de ‘riachos’ que contienen diferentes caudales de agua. Este concepto de tradición cultural, que, expresa Barth:

[...] debería servir para destacar ambas propiedades de separabilidad y de interpenetración, tal vez sugeridas por el imaginario de corrientes de cursos de agua dentro de un río. ‘Visualizables’, poderosas como para transportar objetos y producir remolinos, pero relativamente perceptibles y efímeras en sus unidades. (Barth 1989, 80).

Tales propiedades son propias de los conceptos de límites y de frontera

Al identificar y definir las tradiciones concurrentes, en primer lugar, debemos poner el foco en estas organizaciones sociales distintivas, no en los rasgos entrecruzados del repertorio de identidades de la totalidad de la persona. No obstante, también debe ser una meta de nuestro análisis la posibilidad de mostrar la interconexión que se da entre la organización social existente de una tradición y la forma y el contenido de esa tradición, esto es, de qué modo el vehículo organizacional se refleja en lo que es capaz de portar, y viceversa. Ese centrarse en las identidades y las organizaciones sociales nos permite también tener en cuenta la distribución de estas tradiciones, mapear su escala y las consiguientes diferencias de su dinámica. (Barth 1989, 82).

Barth retoma el concepto de *contexto movable* de Cohen (Barth 1989, 83) puesto que, según piensa, le permitirá captar, más allá de la configuración lógica estructural, el significado de las experiencias inducidas en la constante interpenetración de los límites, las fronteras y las corrientes de agua. Es el contexto de vida en el que se práctica un rito, una ceremonia o cualquier interacción social lo que confiere la significación que debe ser interpretada y retenida. Dicho contexto se enraíza en una tradición determinada.

Por último, aclara que los problemas de comprensión generados en el análisis de la persistencia, transformación y reproducción de la cultura en situaciones de pluralismo cultural no existen en el caso de un contexto monocultural (Barth 1989, 84). Continuando con esta línea de pensamiento en *Towards greater naturalism in conceptualizing societies*, Barth asume que la concepción de los conceptos de **sociedad** (cuyo estudio enfatiza) y de **cultura** en la tradición antropológica son todavía percibidos como totalidades excesivamente cerradas, y aún se encuentran substancializados.

Un conjunto de malos entendidos distorsiona la categoría sociedad:

La primera distorsión consiste en concebirla como una suma de relaciones sociales. La segunda, en pensarla como una agregación de instituciones o de población. La tercera, en el intento de definirla desde la utilización de un esquema que articule las partes en un todo. La cuarta, resulta de extrapolar el concepto de sociedad como totalidad al mundo (el planeta) como totalidad cerrada. La quinta, reside en el intento de definir la sociedad abstrayéndola de su contexto material en el que todos los actos sociales se encuentran ecológicamente enclavados. Por todo esto, los conceptos de **sociedad** y de **cultura** solo sirven para homogeneizar y esencializar la concepción de lo social.

Si para producir conocimientos resulta necesaria la reflexión teórica, lo que no se necesita en la perspectiva de Barth es una teoría deductiva de lo que los sistemas sociales podrían ser, sino proceder mediante exploraciones que permitan descubrir lo que son. Esto es, establecer las gradaciones de órdenes y formas que tales sistemas muestran en cada circunstancia particular (Barth 1992, 25).

Barth se instala en el seno del interaccionalismo simbólico, enfatizando los eventos y los actos procura establecer en cada situación concreta de análisis las modalidades de construcción de la interacción social, con su peculiaridad multidimensional (Barth 1992, 23 y 24, puntos 1, 2, 3 y 4).

Hemos mencionado que la “lógica” de la historicidad de la cultura se asocia en Barth (1984) con la de un constante fluir, con la de multiplicidad de las tradiciones culturales que coexisten en el tiempo y en el espacio, haciendo referencia a la organización social que soportan dichas tradiciones.

Nos permitimos señalar al respecto que el concepto de flujo, muy utilizado en la actualidad en todas las disciplinas sociales, no está desligado de la idea de

interdependencia y de globalización económico–socio–cultural. La categoría de interdependencia tiende a diluir las interpretaciones de las relaciones socioculturales en términos de dominación/sometimiento y de centro/periferia. Es que la producción del discurso científico, sobre todo en las ciencias socioculturales, no puede desvincularse de la inserción histórica social de la comunidad científica en la que se desarrolla y encuentra aceptación o rechazo. La visión del proceso de globalización, sus efectos y consecuencias, sus interpretaciones posibles nunca van a ser las mismas en una versión estadounidense, europea o latinoamericana. Claro está, siempre que los científicos sociales ubicados en la periferia no extrapolen el discurso científico hegemónico en los países centrales ni opaquen su capacidad de construcción crítica del conocimiento.

### La posición de Guillermo Bonfil Batalla

Si Guillermo Bonfil Batalla (1981) parece acercarse, en parte, al interaccionismo diacrítico de Barth. La dinámica con la que opera su concepto de matriz cultural: un núcleo mínimo de cultura propia, el legado cultural previo, un conjunto de códigos de significado que comparten todos los miembros de una configuración social, parece también poseer muchísimas similitudes con el oposicionismo binario de Lévi–Strauss.

Para Bonfil Batalla cada cultura se organiza a sí misma mediante una *matriz cultural* que le permitirá constituir su identidad a partir del contraste con otras culturas. La cultura propia “es capacidad social de producción cultural autónoma”, sin la cual, no hay diferencia cultural ni diferenciación étnica. La apropiación de rasgos, pautas y valores de la cultura dominante se organiza selectivamente a partir del núcleo cultural específico. Pero la capacidad de cada grupo étnico para ejercer el *control cultural* sobre sus valores y pautas de conducta tradicionales se encuentra, en las situaciones de sometimiento, cuestionada por continuas e incesantes reinterpretaciones que afectan la “matriz cultural” tradicional. Sin embargo, la *matriz cultural*: ese núcleo mínimo de cultura propia que opera, reacomodando con lógica binaria, sus elementos constitutivos, se mantiene semejante a sí misma, bajo el manto de un legado cultural pre establecido; y se expresa articulándose en códigos de significados compartidos por todos los miembros del grupo étnico. Esta concepción conforma un dominio (la matriz cultural) irreductible en exceso.

Su concepto de *control cultural* (total, parcial, directo o indirecto) necesariamente se liga a la noción de poder: esa misma capacidad de decisión que el concepto de control supone se encuentra sobredimensionada en el contexto de relaciones socioculturales de dominio/sometimiento.

No dejamos de considerar que, dentro de un contexto de dominación, y a pesar del mismo, en todos los grupos sociales subalternos operan “mecanismos”

selectivos (a nivel consciente o inconsciente) en sus procesos identificatorios. Pero Bonfil confiere a los grupos indígenas sometidos una capacidad de gestión que su situación de subyugamiento le impide. Les otorga, además, una claridad de conciencia sobre la cultura propia (y la apropiada) que, más que una elaboración inducida por la realidad sociocultural investigada, parece una exigencia forzada por su postura teórica.

Los grupos sociales, y por lo tanto las parcialidades étnicas, actúan sobre las conductas de sus miembros y sobre la validez social de ciertas imágenes de vida expresada en tanto valores. Pero este poder de vigilancia que preferimos denominar **control social** antes que cultural se ejercita coactiva, y, más bien, inconscientemente.<sup>1</sup> Es decir, se realiza en función del cumplimiento de las expectativas compartidas sobre los distintos dominios de la existencia cotidiana.

Recién durante el proceso de constitución de las propuestas indianistas, institucionalmente organizadas, se construye un nivel de conciencia capaz de expresarse ideológicamente en una pluralidad de organizaciones, y de movilizarse en defensa de los intereses socioculturales de las poblaciones indias. Esta emancipación ideológica de la conciencia étnica (que no fue, en América Latina, expresada con rigurosidad y sistematización política en las insurrecciones indígenas anteriores a la década de los 60) no ha penetrado aún de modo masivo en la configuración psicológica de los miembros de los grupos étnicos aborígenes, como para atribuirles a estos capacidad teórica y práctica de *control social real*. Estos grupos indígenas se encuentran en un continuo proceso de ruptura, apropiaciones sincréticas y reconstrucción de sus modos de vida y sus universos simbólicos. Pero si esto no sucede a un nivel masivo, hay quienes se esfuerzan por definir estrategias etnopolíticas que permitan reconstruir políticamente la etnicidad. Esta es la máxima expresión de la resistencia étnica indígena: su expresión más notoria es la del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

## La concepción de Roberto Cardoso de Oliveira

Cardoso de Oliveira propone una dinámica cultural basada en el sistema de permutación estructuralista

El carácter contrastivo en la construcción de los procesos étnicos identitarios en Barth (1976) y en Cardoso de Oliveira (1976 y 1992) no se gesta por medio de *contradicciones*, como nosotros lo pensamos, sino a partir de *oposiciones*.

**1** Entendemos por **control social** la capacidad de coerción ejercida por cada integrante de un grupo social sobre cada uno de sus miembros, con el propósito de mantener a los mismos dentro del marco de las costumbres, conductas y significados compartidos y aceptados. Tal capacidad de coerción se ejerce de un modo no consciente.

Desde una perspectiva epistemológica basada en el estructuralismo de Lévi-Strauss, Cardoso de Oliveira (1976 y 1992) se apoya en la interpretación de Abner Cohen (1974) y se aproxima, guardando cierta distancia, al interaccionismo simbólico de Barth y también al de Goffman (1967).

Como él mismo lo expresa, retoma de Cohen la consideración de la etnia como “concepto relacional (una relación), las poblaciones nacionales se transforman en etnias solo cuando se intercalan en grupos minoritarios, pasando a ser orientadas por ideologías étnicas (o raciales) e invistiéndose con identidades sociales contrastantes marcadas por símbolos étnicos” (Cardoso de Oliveira 1992, 102).

Define el campo semántico de lo étnico utilizando el concepto de *sistema de transformaciones* binarista rígido de Lévi-Strauss. Esto es, su concepto de estructura (Cardoso de Oliveira 1992, 100).

Consignamos este extenso párrafo del autor pues resulta imprescindible para comprender su tratamiento de la temática:

[...] el término etnia comprende dos series, una involucrando identidades, otra patrones culturales. En la serie de identidades estamos clasificando dos tipos diferentes de mecanismos de identificación: un primer tipo englobaría identidades asumidas por miembros de grupos minoritarios (indios, negros, etc.) Insertados en sistemas sociales globales (como las sociedades nacionales) un segundo tipo englobaría identidades asumidas por miembros de sociedades anfitrionas, por lo tanto, mayoritarios, en situaciones de contacto con identidades del primer tipo. En la serie cultural propongo que se clasifiquen los patrones de conducta (social, religiosa, económica, etc.) que *grosso modo*, estén relacionados con lo que, en literatura antropológica se acostumbra a denominar sociedades simples y sociedades complejas; la aplicación de los términos “simple” y “compleja” a la noción de cultura es bastante arbitraria; pero me he decidido por ellos en lugar de los adjetivos, sin duda alguna erróneos —aunque mejor adoptados al sustantivo cultura— como “primitiva” y “civilizada”, o insuficientes como “sociedades de pequeña escala” o de “gran escala, conformes a los esquemas durkheimianos de los Wilson (*The analysis of social change*. 1945: 24-30. Cambridge), o a los igualmente inadecuados conceptos redfieldianos de “pequeña tradición” y “gran tradición” (Redfield: *Peasant society and culture*. 1956: capítulo II. UCP). De todas estas antinomias, las nociones aquí empleadas de “patrones culturales simples” y “patrones culturales complejos” se nutren de ella en alguna medida, sin confundirse completamente con ninguna: la expresión antinómica “simple/complejo”, implica solamente una oposición entre culturas compatibles con sociedades “simples”, de “pequeña escala”, de “pequeña tradición”, algunas de ellas “primitivas”, y culturas compatibles con sociedades “complejas”, de “gran escala”, de “gran tradición” y, ciertamente, “civilizaciones”. “La arbitrariedad de tal decisión permitirá, entre tanto, fijar las relaciones entre un conjunto de términos, usualmente asociados con la etnia, además de posibilitar la



construcción de un cuadro de permutaciones entre ellos, con la intención de domesticar de manera lógica el fenómeno empírico.

Esquematisando, se obtiene:

IDENTIDAD	MINORITARIA	MAYORITARIA
CULTURA	SIMPLE	COMPLEJA

Combinando de cuatro maneras los términos, dos a dos, manteniendo separadas y paralelas las series en cuestión, se obtienen:

	(+)	(-)	(+)	(-)
IDENTIDAD	MINORITARIA	MAYORITARIA	MINORITARIA	MAYORITARIA
CULTURA	Simple	Simple	Compleja	Compleja

(Nota: el signo positivo (+) indica la aplicabilidad del campo etnia).

En conformidad con el método que adopté, se puede decir, siguiendo a Lévi- Strauss que “a cada una de esas cuatro combinaciones corresponden fenómenos observables en una o varias poblaciones” (Lévi-Strauss: *Le totemisme aujourd’hui*, PUSF, París). Aun cuando nuestros términos y nuestras series nada tengan que ver con los términos y las series utilizados por Lévi-Strauss en su definición operatoria de totemismo, creo que llegamos a resultados bastante similares desde el punto de vista lógico, a saber, la construcción previa de un sistema total capaz de contener el fenómeno justamente con sus límites. (Cardoso de Oliveira: 1992: 100-102).

Las identidades étnicas como “las representaciones colectivas son siempre inconscientes”, escribe Cardoso de Oliveira (1992, 51). Estas representaciones colectivas son de carácter durkheimiano y, pensamos nosotros, que operan como categorías socio-cognitivas que organizan las formas de pensar de un grupo humano dado. Poseen, además, en la concepción de Cardoso de Oliveira, una dimensión ideológica en el sentido de Poulanzas, Althusser, Berger y Luckmann. Esto es, confiere coherencia a una visión del mundo, a una *Weltanschauung* (Cardoso de Oliveira 1992, 23, 49 y 50). Pero es el carácter fundamentalmente *contrastivo* de la identidad étnica lo que

[...] parece constituir la esencia de la identidad étnica, es decir, la base sobre la cual esta se define. 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 la cual se enfrenta. Es una identidad que surge de la oposición; que no se puede afirmar en aislamiento. En el caso de la identidad étnica, esta se afirma “negando” la otra identidad, que ha sido visualizada de manera “etnocéntrica” (Cardoso de Oliveira 1992, 23).

Es la capacidad de contrastación de la identidad étnica lo que le permitirá, entonces, operar como sistema de referencia ideológico. Esto es así tanto para las relaciones de identificación en contextos intertribales (sea entre grupos indígenas simétricamente relacionados: el alto Xingú. O asimétricamente relacionados y de jerarquía yuxtapuesta: las existentes antes de la conquista en el Chaco), o en contextos interétnicos “en los que las unidades étnicas guardan relaciones de contradicción y que tienen lugar en el ámbito de una estructura de clases (por ejemplo, negros y blancos envueltos en un contacto sistemático y continuo, como el que se verifica en el alto río Solimoes entre los tukúna y los brasileros de la región)” (Cardoso de Oliveira 1992, 59).

Además, virtualmente, es posible otra combinación (transformación) de los elementos del modelo que configura al sistema interétnico: el que articula “indios” y “blancos” en una relación de simetría que representaría un sistema interétnico igualitario: “despoblado de cualquier fricción interétnica, no se presenta en la práctica, pero sí existe una “ideología igualitaria” difundida en diferentes latitudes del territorio nacional” (1992, 65).

Las *zonas de fricción interétnicas*, como las mencionadas, constituyen el más importante campo de indagación para los estudios acerca de la identidad étnica.

Según Cardoso de Oliveira, el sistema interétnico:

[...] está formado por las relaciones entre dos poblaciones dialécticamente vinculadas a través de intereses diametralmente opuestos, aunque interdependientes, por paradójico que parezca. Se trata de una oposición. O lo que es lo mismo una contradicción entre los sistemas societarios en contradicción que, por lo tanto, pasan a constituir parte de uno más inclusivo que se puede denominar sistema interétnico. (Cardoso de Oliveira 1968).

Esta definición parece más inclinada a resaltar los aspectos “culturales” de la identidad étnica. Nuestra propia concepción confiere importancia a la marca cultural en la constitución de las categorías psicolingüísticas y sociocognitivas que subyacen en todo proceso identitario, pues lo cultural forma parte de lo étnico, aunque este no se agota en ello.

El modelo de fricción interétnica sirvió a Cardoso de Oliveira

[...] para enfatizar el carácter conflictivo de las relaciones interétnicas, modeladas por una estructura de sujeción–dominación. Tal estructura, en rigor, es una réplica en el plano étnico (es decir, de las relaciones interétnicas) de la estructura de clases que existe en el plano social global (esto es, de la estructura nacional inclusiva. Significa que las unidades étnicas en contacto guardan relaciones de contradicción en el senti-

do de que la misma existencia de una de las unidades niega la existencia de la otra, por lo inconciliable de su postura en el interior del sistema interétnico. (1992, 64).

Hemos mencionado la importante diferencia epistemológica existente entre los conceptos de génesis y de transformación, por un lado, y de contradicción y oposición, por otro lado (Piaget 1967). Estos conceptos pueden ser aplicados en distintos dominios y niveles. En efecto, se lo puede aplicar tanto en el dominio de la estructura social de los grupos étnicos articulados en relación de dominancia/subordinación, como en el dominio de los sistemas simbólicos (a nivel individual o grupal).<sup>2</sup>

Los conceptos de *dialéctica* y de *contradicción* utilizados por Cardoso de Oliveira pierden su condición de tales (su raíz hegeliana) al inscribirse en el marco estructuralista. Es que no solo a Lévi-Strauss resulta tributario Cardoso de Oliveira sino también al marxismo estructuralista de Althusser y Poulanzas y de la condición sistémica propia del *interaccionalismo simbólico*. Epistemológicamente considerados los términos de *estructura* y *acontecimiento*, utilizados por Cardoso de Oliveira, remiten a la estructura como **sistema**, y no como **formación históricosocial**, a la **contradicción** como **oposición**, y no como **negación** al interior de los elementos del sistema y entre los mismos, y al **acontecimiento** como **transformación (reacomodación: permutación)** de los elementos del sistema y no en tanto **génesis**.

De tal manera, el concepto de sistema alude al de una totalidad en la que la unidad corresponde al conjunto de las transformaciones ya sean reales o virtuales y la diversidad a cada grupo de transformaciones. Así:

A	B	C
B	C	A
C	A	B

El conjunto de la matriz lógica es el sistema. Cada grupo de transformaciones (leído horizontalmente) representa el nivel del sintagma: el aquí y el ahora.

El modelo no es estático ni inmutable pero sí ahistórico. Aplicando las normas de la lingüística estructural, se interpreta el proceso histórico como el conjunto de las reglas que regulan el pasaje de una estructura lingüística a otra. El

**2** Los sistemas simbólicos son sistemas de representaciones dentro de los cuales operan los esquemas cognitivos. La multiplicidad de sistematizaciones simbólicas (a nivel colectivo) plantea la relatividad de las conceptualizaciones de la realidad. Una sistematización simbólica es el resultado de la integración, en sistema, de los símbolos, particulares y concretos, que en un momento dado de la duración histórica organiza las categorías socio-cognitivas de una etnia o parcialidad étnica.

concepto de historia (y su dinámica) se asimila a la del sistema o modelo. En tanto que este modelo se modifica y remodifica mediante la permutación de los elementos que lo componen no se presenta como inmutable. Lo que resulta inmutable son las leyes de transformación del modelo que rigen los cambios de las combinaciones (permutaciones) de sus elementos constitutivos.

Nos interesa agregar que para Carneiro da Cunha (1987), la construcción de la identidad étnica se realiza mediante una selección de elementos culturales pertenecientes a una tradición cultural determinada. Se opera, así, una suerte de polisemia de sentidos que tiende, por un lado, a la cultura de resistencia y, por otro, a marcar ideológicamente las diferencias. Hay, pues, una cierta permanencia de las formas culturales y, a la vez, una ideología de la etnicidad.

Por tanto, y compartimos su punto de vista, lo cultural es constitutivo de lo étnico pero lo étnico trasciende lo cultural.

## El abordaje histórico–crítico

Desde la perspectiva **histórico–crítica**, en la que nos ubicamos, la **antropología** (y las otras ciencias sociales) se presenta como núcleo de convergencia interdisciplinar. Desde tal perspectiva, la **interdisciplinariedad** es una categoría solamente referida al proceso de investigación; se trata de convergencias disciplinares que permiten la construcción de un marco común de referencia. Dichas convergencias han de ser, necesariamente, establecidas en distintos planos y niveles mediante la integración de núcleos interdisciplinarios. En efecto, ante nuestra actitud de disconformidad con las estrategias de investigación derivadas de los distintos paradigmas y ante la necesidad de conferir coherencia lógica a nuestras investigaciones, de validar los resultados obtenidos y de ensanchar nuestro campo de visión, preferimos situarnos epistemológicamente en un marco que denominamos **histórico crítico**:

1. **El sujeto como sujeto social (de grupo).**
2. **El carácter inseparable de la teoría y de la práctica.**
3. **La convergencia disciplinaria entre historia, antropología y sociología.**
4. **La génesis dialéctica** (arborescente) de las sistematizaciones simbólicas y la construcción sociocultural de los esquemas cognitivos. (Quien se encuentre interesado en profundizar en el tema puede remitirse a nuestros libros: (1982) *El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte – hacia una teoría antropológica del conocimiento*, (1986) *Del incesto en psicoanálisis y en antropología* y (1996) *Etnología del conocimiento*).
5. **La inseparabilidad de juicios de realidad y juicios de valor.**
6. **La categoría de historia como categoría central dentro del sistema.**

**7. El concepto de totalidad estructural como genéticamente organizado.**

**8. La concepción de la teoría como modelo operativo.**

**9. Convergencia y complementación entre interpretación y explicación.**

**10. Las “leyes” como concatenaciones de sentidos.**

**11. El concepto de crítica como categoría principal en la implementación de criterios de control epistemológico.**

La categoría de **crítica**, que nunca significa impugnar en bloque una interpretación o el esquema fundamental de una teoría o argumentación, sino ponderar positiva o negativamente sus distintos aspectos significativos, puede operacionalizarse de la siguiente manera:

En la ciencia social, la “**objetividad**” supone distintos niveles y grados de certeza y de **plausibilidad** argumentativa obtenidos mediante:

1. Procedimientos de validación y de control epistemológico referidos a la estructura axiomática de la teoría:
  - a.- Adecuación de los medios lógicos para derivar correctamente los fenómenos observables del sistema de hipótesis.
  - b.- Confrontación del sistema lógico con el comportamiento de las relaciones sociales explicadas.
2. Procedimiento de validación y de control epistemológico referido a la plausibilidad argumentativa de las interpretaciones de sentido, lo que nos lleva a:

**12. El concepto de plausibilidad del esquema interpretativo.**

Hay varios caminos, operativamente puede combinarse el concepto de **abducción** de Pierce (elaboración del conjunto de reglas que regulan la significación del signo con referencia a su contextualización a partir de un caso concreto). Esto supone, en primer término, la existencia de un interlocutor o interlocutores competentes (comunicación difícil de establecer en la investigación transcultural). Estos interlocutores pueden ser: los actores sociales sobre los que recae el análisis, otros miembros del equipo de investigación, investigadores que trabajan sobre el mismo tema.

Por otro lado, la indagación sobre la aceptación de las premisas discursivas debe realizarse sobre el grado de “**plausibilidad**”. De los argumentos expuestos mediante la obtención de consenso intersubjetivo a partir de la refutabilidad/irrefutabilidad parcial o total de las mismas, caracterizándolas como: “relevantes, irrelevantes, admisibles, inadmisibles, etc.”, e incluso aparecen niveles intermedios como: “apenas defendibles, todavía defendibles”. Aquello que se acepta por todos y continuamente vale como fijado, como indiscutido y, por lo menos, en este círculo como evidente” (Gardella 1990). Tales premisas, así revisadas quedan entonces como válidas. La técnica de la argumentación procede premisa

por premisa (del mismo modo que la revisión de la estructura axiomática de la teoría).

De 1 y de 2 se obtiene una concepción **más crítica, más abarcativa y plausible de la realidad interpretada y explicada y de los marcos de referencia** utilizados para hacerlo y solo en este sentido **“objetiva”**.

Conviene aclarar que estos conceptos que articulan el eje vertical de la L se desarrollaron fundamentalmente en Vázquez (1986, 1994).

En 1984, durante nuestra estancia en la Escuela de Antropología de la Universidad Autónoma de Puebla, México, comenzamos a esbozar un diagrama expresado en una **T** invertida. El eje vertical de la **T** se articulaba hipotético deductivamente. Mientras que en el eje horizontal tenía lugar un abordaje hermenéutico. El Sujeto (el grupo de investigación) ocupaba su puesto en el extremo izquierdo del eje horizontal. Siendo el extremo derecho el lugar del objeto (los aspectos históricos–socio–culturales) a investigar. Y el **punto de intersección entre los dos ejes el de la inserción de los investigadores en el proceso de investigación a partir de la estrategia de investigación a desarrollar**. Sometimos esta propuesta al criterio de algunos colegas, casi todos ellos la desestimaron. Dejamos entonces de lado este tema, y comenzamos a preocuparnos sobre la problemática de la identidad étnica, los procesos étnicos identitarios y de la etnicidad. Hacia el comienzo de la década de los noventa, ya de regreso a la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad de Rosario, Argentina, retomamos esta temática epistemológica. Dejando de lado la **T** invertida, la reemplazamos por el esquema en **L**, más conciso, simple y esclarecedor. Tal formulación en **L** se encontraba entonces en el aire, en el ambiente epistémico de las ciencias sociales.

Con el propósito de desarrollar estas conceptualizaciones nos apoyamos en algunos supuestos de la llamada antropología dinamista, y también en conceptualizaciones de Goldmann (1967 y 1974), de Jean Piaget (1967) y en el concepto de ley histórica como tendencia coyuntural Hempel (1979).

Este paradigma ha sido desarrollado y enriquecido en distintos trabajos, su concepción más actualizada se encuentra sistematizada en el presente texto: *Antropología emancipadora, derechos humanos y pluriculturalidad*. De tales enunciados derivamos la estrategia de investigación adecuada con cada problemática a considerar. Para ello, debemos operacionalizar estos enunciados construyendo otros, los que mediante nuevas categorías e hipótesis de trabajo nos permiten insertarnos en la investigación a través de la construcción de un **campo de inflexión** determinado.

Este entrecruzamiento disciplinar nos lleva a la necesidad de articular una estrategia de investigación que incorpore un marco teórico común. De esta manera, el proceso de investigación se sitúa en un dominio interdisciplinar. De ahí la exigencia de investigación en equipo.

Este difícil proceso de investigación, de naturaleza nomológico–dialógica de estructura en **L**, se desarrolla dialécticamente, condicionado por el distanciamiento/acercamiento existente entre los marcos conceptuales de investigadores y actores sociales sobre los que recae la investigación. Su puesta en marcha allanará el acceso:

- 1º Al conocimiento de las estructuras constitutivas del contexto sociocultural y de sus condiciones de validez.
- 2º A modos efectivos de comunicación intercultural articulada mediante una interacción transcultural plasmada intersubjetivamente.

El eje vertical de la **L** está construido hipotético–deductivamente, y es monológico. Se trata del conjunto de principios generales que conforman el *marco teórico* histórico–crítico. La lente a partir de la cual los investigadores observarán los aspectos histórico–socio–culturales y psicolingüísticos del grupo humano sobre el que recaerá la investigación; mientras que el eje horizontal de la **L** representa las interacciones que los miembros del equipo de investigación establecen (en los estudios exploratorios primeros y durante el proceso de investigación después) con los integrantes del grupo mencionado, y es dialógico. Tal actividad realizada dialógicamente permite la adecuación del marco teórico general a la situación concreta de investigación; denominamos **campo de inflexión** a esta operacionalización del marco teórico histórico–crítico a una situación concreta de investigación en la que se formula el tema de investigación construido como problema a resolver, y se planifica la estrategia de investigación (los pasos a seguir en el proceso de investigación, la construcción de la guía de campo, la adecuación de las técnicas de recolección y formalización de la información recabada al esquema metodológico, el análisis de la misma y la elaboración de los informes parciales y finales que consignan los resultados alcanzados y su respectiva planificación en el tiempo) El **campo de inflexión** constituye la modalidad de inserción de los miembros del equipo de investigación en una investigación concreta; es posible representarlo como una bisectriz que se desarrolla a partir del vértice de la **L** en el que se encuentran el eje vertical con el horizontal.

Nos parece muy claro, entonces, que mediante esta estructura en **L** que opera como marco entre comprensión y explicación, las oposiciones entre monológico/dialógico y subjetivismo/objetivismo desaparecen.

Desde esta perspectiva, entonces, el concepto **identidad étnica (para nosotros procesos étnicos identitarios)** refiere a una **identidad colectiva** y contiene múltiples dimensiones, por ello tradicionalmente se lo ha confundido con el de **etnicidad**, cuando se sobredimensiona uno de sus niveles: el **macro**, el que enfa-

tiza la referencia a los rasgos culturales en la construcción político-ideológica expresada como etnicidad.

En un **nivel intermedio**, el concepto de **procesos étnicos identitarios** delimita **identificaciones étnicas regionales**. Es decir, supralocales o supracomunitarias, dentro de una “red de relaciones socio-culturales” que sobrepasa el concepto geográfico de región y que permite el establecimiento de identificaciones dentro del ámbito de uno o varios grupos domésticos locales con uno o varios grupos domésticos de las localidades de las que emigraron.

Se apela aquí a los aspectos psicolingüísticos y sociocognitivos de la adscripción étnica. Resulta importante señalar que el concepto de “Red de comunicación” en la interpretación de M. Bigot, en el que nos apoyamos, no es exclusivamente lingüístico. Se refiere también a las relaciones sociales (vínculos) realmente establecidas, es, por lo tanto, social y lingüístico.

En un **nivel micro**: define la construcción de “identidades” socioétnicas del conjunto de los grupos domésticos (o de familias extensas) locales asentados al interior de un “campo de interacción socio étnico”. Por supuesto, también se privilegian aquí los aspectos psicolingüísticos y socioculturales en la construcción de categorías sociocognitivas. Recordemos que los procesos étnicos identitarios enfatizan los aspectos simbólicos de las identificaciones socioétnicas, que no deben desvincularse de los modos de reproducción económico social dentro de un contexto de dominio/sometimiento ni de las tensiones y conflictos que en dicho contexto se generan.

Si el concepto de **eticidad** remite al de **ethnos** ya considerado, siguiendo aquí a Bonfil Batalla (1972) lo utilizaremos como sinónimo de *construcción política* de la **identificación étnica**. En este mismo sentido, Miguel Bartolomé (1997, 62 y 63) expresa: “La etnicidad se manifiesta entonces como la expresión y afirmación protagónica de una identidad étnica específica” (1997, 62) y agrega: “La etnicidad puede ser así entendida como la identidad en acción resultante de una definida conciencia para sí”. Por lo tanto, para Bartolomé la identidad refiere a “los componentes históricos y estructurales de una ideología étnica en tanto que la etnicidad constituye su expresión contextual”. Entonces, **identidad étnica** y **eticidad** son conceptos diferentes los que, en todo caso, convergen o se yuxtaponen parcialmente, y no como para nosotros una dimensión determinada y muy específica de un concepto multidimensional. Suplantamos, así, la categoría de *identidad étnica* por la de *procesos étnicos identitarios*. De esta manera, nos distanciamos de las concepciones esencialistas y reforzamos la concepción de las identidades étnicas como construcción de procesos históricos, sociales y culturales, plenos de sincretismos y contradicciones, que contienen distintos ritmos de cambio de acuerdo con las transformaciones producidas en sus múltiples dimensiones, según tiempo y lugar. La identidad étnica, entonces, una particular expresión de la identidad, se muestra



como la forma provisoria que asumen las contradicciones materiales y simbólicas, tanto en lo individual como en lo colectivo al interior de un campo de interacción socioétnico relativamente acotado, en el seno de una *formación histórico social* y durante un momento de las relaciones interétnicas. Situación que no engendra relaciones asimétricas sino desiguales. No se trata aquí de un desequilibrio lógico del concepto sino de relaciones de dominio/sometimiento. En el nivel lógico, este proceso se muestra como el punto de desfasaje del concepto consigo mismo: el núcleo de reversión dialéctica que se reconoce en su negación. De este modo, en constante proceso de cambio, la misma identidad se asienta sobre su propia contradicción transfigurando, mediante la supresión de rasgos culturales y el sincretismo, su relación con el orden social existente y generando, en planos cualitativamente diferenciados, profundas contradicciones intraétnicas.

## Conclusiones

Realizamos una revisión crítica de las posturas de Fredrik Barth, Guillermo Bonfil Batalla y Roberto Cardoso de Oliveira sobre la temática de la identidad étnica y de la etnicidad contrastándolas con las de otros investigadores tales como Miguel Bartolomé y María Carneiro da Cunha. Desde allí, apoyándonos en el abordaje histórico crítico propuesto, construimos nuestra concepción al respecto. Procurando una mayor precisión teórica en dicho marco interpretativo/explicativo. Particularmente en el intento de refinar el concepto de *crítica* que en ella subyace en un doble sentido:

- 1) La discriminación de los matices argumentativos de los autores tratados, procurando colocar cuñas conceptuales que permitan desmontar aspectos discursivos parciales; precisamente por ello quisimos que los autores se expresaran, en la medida de lo posible, a través de las citas de sus textos.
- 2) La puesta en evidencia de supuestos ideológicos subyacentes que incidan en los marcos referenciales en los que los autores se apoyan.

De este modo, nos esforzamos por afinar el análisis, llevando la delimitación crítica de nuestras categorías conceptuales a un mayor rigor, y a dimensiones explicativas más profundas y abarcativas. Cuidando siempre mantener la estricta sistematización metodológica del enfoque *histórico crítico*. Tal tratamiento nos desplaza necesariamente al ámbito epistemológico.

La necesidad de superar las instancias descriptivas y acceder a dominios interpretativos y explicativos capaces de articularse con interpretaciones plausibles, controladas y validadas mediante criterios epistemológicos explícitos resulta indispensable para la construcción crítica del conocimiento en nuestra disciplina.

Plenamente conscientes de tal necesidad nos sentimos comprometidos a reconsiderar los logros alcanzados en función de nuestra propia disconformidad y de los comentarios y críticas que nuestros colegas nos hacen llegar. Pensamos que conseguimos nuestro cometido sin caer en abusivas extrapolaciones. **D**

## Referencias

- Barth, Fredrick (comp.). 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barth, Fredrick. 1983. «Problems of conceptualizing cultural pluralism, with illustrations from Somar, Oman.» En D. Lewis (ed.), *The prospects of plural societies*. American Ethnology Society.
- Barth, Fredrick. 1987. «Cosmologies in the making.» *Cambridge Studies in Social Anthropology*. Cambridge University Press.
- Barth, Fredrick. 1989. «The analysis of culture in complex societies.» *Ethnos*, 54: 3-4.
- Barth, Fredrick. 1992. «Towards greater naturalism in conceptualizing societies.» En Kuper, Adam (ed.), *Conceptualizing societies*. Londres-Nueva York: European Association of Social Anthropologist-Routledge.
- Barth, Fredrick. 1993. «Preamble, a surface of culture.» En Barth, Fredrick, *Balinese worlds*. The University of Chicago Press.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas. 1997. *La resistencia maya: Relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*. México: INAH.
- Bartolomé, Miguel. 1977. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI Editores- Instituto Nacional Indigenista.
- Bartolomé, Miguel. 2006. *Procesos interculturales. (Antropología política del pluralismo cultural en América Latina)*. México: Siglo XXI Editores.
- Bigot, Margot. 1998. «La vitalidad etnolingüística de un grupo minoritario indígena en un contexto de relaciones interétnicas.» *Papeles de Trabajo*, 7. CICEA. UNR.
- Bigot, Margot. 2007. *Los aborígenes Qom en Rosario*. Argentina: UNR EDITORA.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1981. «Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural.» *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 3. México.
- Bordieu, Pierre. 1980. «Identité et representation: elements pour une réflexion critique sur l'idée de région.» *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, XXXV. París, Francia.
- Cardos de Oliveira, Roberto. 1968. «Problemas e hipótese relativos a fricção interétnica: sugestões para uma metodologia.» *América Indígena*, XX-VIII: 2. México.

- Cardos de Oliveira, Roberto. 1976. «Reconsiderando etnia.» En *Identidades etnia e estructural social*. Livraria Pionera, Sao Paolo.
- Cardos de Oliveira, Roberto. 1992. *Etnicidade e estrutura social*. México: CIE-SAS.
- Carneiro da Cunha, María. 1987. «Etnicidade da cultura da residual mais irreductival.» *Antropologia do Brasil*. Sao Paolo.
- Cohen, Abner. 1969. *Customs and politics in urban Africa. A Study Haysa Migrants in Yoruba towns*. Berkeley University of California Press.
- Gardella, Juan Carlos. 1990. «Un concepto de ciencia utilizable para la epistemología del Derecho.» En Gardella, J. C. Díaz Molano, Vázquez, Héctor, *Introducción a la epistemología del Derecho*. Argentina: Universidad Nacional de Rosario.
- Goffman, Erving. 1967. *Interaction ritual*. EUA: Randon House.
- Goldman Lucien. 1967. *Las ciencias humanas y la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Goldman Lucien. 1968. *Marxismo dialéctica y estructuralismo*. Buenos Aires: Editorial Calden.
- Hempel, Karl. 1979. «La función de las leyes generales en la historia.» En *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Piaget, Jean. 1967. *El estructuralismo*. México: Nueva Visión.
- Vázquez, Héctor. 1982. *El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte. Hacia una teoría antropológica del conocimiento*. Breviario, 331. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vázquez, Héctor. 1986. *Del incesto en psicoanálisis y en antropología*. Breviario, 421. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vázquez, Héctor. 1987. *Etnología del conocimiento*. Rosario, Argentina: UNR EDITORA.
- Vázquez, Héctor. 1993. «La crisis de los paradigmas teóricos en antropología sociocultural y sus derivaciones en la construcción de la disciplina en los países periféricos.» *Alteridades*, 6. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. División de Ciencias Sociales y Humanidades. Departamento de Antropología. México.
- Vázquez, Héctor. 1994. *La investigación sociocultural-crítica de la razón teórica y la razón instrumental*. Argentina: Editorial Biblos.
- Vázquez, Héctor. 2006. *Antropología emancipadora. Derechos humanos y pluriculturalidad*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones.
- Vázquez, Héctor. 2018. «Antropología social y relaciones interétnicas.» En Re-nold, Juan Mauricio (coord.), *Antropología social: perspectivas y problemáticas*. Rosario, Argentina: Ediciones Laborde.