

# Los indios metropolitanos: identidad étnica, estrategias políticas y globalización entre los pueblos indígenas de América Latina

---

*Emanuele Amodio*

## **1. Relaciones interétnicas, conquista e identidad**

Cualquier discusión sobre el destino de los pueblos indígenas americanos en época de globalización cultural y política necesita un mínimo de reconstrucción histórica que permita aclarar la situación actual de esos grupos étnicos y, al mismo tiempo, vislumbrar su futuro. Por esto, ya que el tema que nos atañe es el de la identidad étnica en situaciones de contacto e intercambio acelerado con grupos de diferentes cultura y etnia, es necesario hacer referencia a algunos datos históricos y actuales que justifiquen y sustenten el análisis posterior.

### *a. Relaciones étnicas en los sistemas indígenas de intercambio regional*

Los pueblos indígenas americanos, contradiciendo la imagen que los países europeos coloniales han construido, no vivían aislados unos de los otros, sino que mantenían intensas relaciones entre ellos, hasta conformar sistemas de intercambio regional. En estos sistemas de intercambio, que incluían todos los ámbitos de la vida cultural, participaban tanto comunidades de un mismo grupo étnico, como otras de filiación lingüística y étnica diferentes. En verdad, se trataba de conjuntos articulados de sistemas y sub-sistemas, donde a los circuitos internos al grupo cultural y étnico, correspondían circuitos más amplios a nivel regional. En este sentido, las “áreas culturales” podrían definirse según los varios sistemas interétnicos de relaciones a nivel regional, ya que los productos culturales que circulaban en cada

sistema producían una homogeneidad cultural que caracterizaba (y producía) el horizonte cultural de esos grupos (cf. Murra, 1975; Amodio, 1991).

El destino de la identidad étnica en los sistemas de relaciones regionales no estaba en juego, ya que el intercambio de recursos culturales, aun produciendo una tendencial homogeneidad de costumbres entre los varios grupos de un sistema, no tocaba directamente la conciencia profunda de la diferencia (ideológicamente hablando) de cada pueblo. Tanto es así, que en muchos casos, a una mayor cercanía cultural, correspondía un mayor alejamiento étnico. Por todo esto, hemos propuesto en varias ocasiones distinguir el “borde cultural” -fluido y permeable- de la frontera étnica -ideológicamente rígida e tendencialmente impermeable (Amodio, 1993 y 1994a). Como escribe Frederik Barth, “lo que importa es reconocer que una gran reducción de las diferencias culturales entre los grupos étnicos no está correlacionada en forma sencilla con la reducción de la organización de las identidades étnicas o con el derrumbe de los procesos conservadores de límites” (Barth, 1976: 41).

### ***b. Relaciones étnicas en los sistemas de intercambio post-conquista***

Con la llegada de los europeos en los territorios indígenas americanos, tanto durante la conquista colonial, como en la actual en las áreas amazónicas, otros grupos étnicos se insertaron en el sistema local perturbando el equilibrio del sistema de relaciones, por lo menos hasta su reestructuración para incluir los nuevos grupos en el panorama histórico de las relaciones. Sin embargo, algunas características de los nuevos grupos étnicos europeos, impidieron el reajuste total de los sistemas de intercambio cultural según las reglas ya experimentadas. Los nuevos grupos conllevaban un horizonte cultural y una historia diferentes, con una pretensión exagerada de superioridad humana y cultural y una profunda necesidad de espacio territorial, debida al escaso o aleatorio control numérico de sus integrantes.

Nuevos sistemas de relaciones se fueron produciendo a partir de elementos de los sistemas autóctonos y de los aportes de los nuevos grupos étnicos que se establecieron de manera permanente en áreas contiguas a las indígenas o en las mismas, expulsando o subalternizando a sus habitantes tradicionales. Es la situación que Roberto Cardoso de Oliveira ha definido de “fricción interétnica”, haciendo referencia a la relación entre poblaciones de un mismo sistema, aunque con intereses diferentes y contrapuestos (Cardoso de Oliveira, 1962): “Las relaciones entre esas poblaciones significan más que una simple cooperación, competición y conflicto entre sociedades en contacto. Se trata.. de una oposición o, también, una contradicción entre los sistemas societarios en interacción que, al mismo tiempo, pasan

a constituir sub-sistemas de uno más inclusivo que se puede llamar sistema interétnico” (Cardoso de Olivera, 1968: 339).

En los nuevos sistemas regionales, determinados muchas veces por intereses políticos europeos y no locales, las relaciones de intercambio cultural se fueron diferenciando en ámbitos y niveles diferentes, así que, por ejemplo, en el ámbito mítico el intercambio recíproco fue en parte substituido por la imposición (flujo a una dirección); mientras que en otros, como las dietas, el intercambio se mantuvo más o menos equilibrado (flujo bidireccional). Sin embargo, también en estos casos, los nuevos sistemas de intercambio cultural no eliminaron las fronteras étnicas, auto- o hetero-atribuidas, ya que en estos sistemas coloniales la multiplicidad étnica no derivaba solamente de la presencia de diferentes grupos étnicos locales, sino también de la poca homogeneidad étnica de los mismos europeos, reproducida totalmente en América con sus diferencias y contraposiciones.

Finalmente, también algunas formas de lucha indígena, finalizadas al mantenimiento de las identidades étnicas, incluyeron algunos elementos culturales de los europeos. Es el caso de los movimientos milenaristas y/o mesiánicos, tanto de la época colonial (por ejemplo el *Taki Onkoy*, en los Andes peruanos), como en época moderna (por ejemplo el *Movimiento Aleluya*, entre los pemón venezolanos y los makuxí brasileños). En estos casos, elementos culturales tradicionales fueron sobrepuestos o sincretizados con elementos europeos, hasta constituir un referente fuerte a la sobrevaloración del “nosotros”, vivido de manera apocalíptica.

### *c. Desplazamiento territorial e identidad étnica*

Otro escenario que necesitamos para completar nuestra aproximación a la persistencia de la identidad étnica entre los pueblos indígenas americanos, se refiere a los fenómenos de migración de un territorio a otro y de los territorios ancestrales a las urbes latinoamericanas. El desplazamiento de grupos étnicos de su territorio tradicional a otro ha sido registrado antes y después de la conquista por parte de los europeos. Sin embargo, es evidente la diferencia fundamental que existe entre un desplazamiento libremente elegido y uno violentamente realizado, bajo las presiones de una calamidad natural o de una conquista territorial. Famosos, en este sentido, son los desplazamientos de grupos étnicos impuestos por los incas, con la finalidad de disminuir o eliminar la oposición a su política de conquista territorial y cultural. Des-terror equivale también aquí a trans-culturar.

El desplazamiento de población indígena continuó en época española, tanto en el Caribe para la pesca de las perlas, como en el mundo andino para las

minas de plata. De cualquier manera, hay que esperar el siglo XIX para asistir a un aumento paulatino de los movimientos de poblaciones indígenas de un territorio a otro. Aunque también en esta época continuó siendo utilizada por los indígenas la ya experimentada solución de internarse en la selva más profunda para escapar del avance de la frontera europea, son las guerras de independencia en las varias regiones latinoamericanas las que produjeron la mayor parte de los desplazamientos, particularmente donde los territorios ocupados por los indígenas fueron utilizados como teatro de operaciones y también donde grupos de ellos participaron activamente de un lado u otro de la contienda.

La experiencia del destierro y la consecuente “angustia territorial” impuso una reestructuración del horizonte cultural de estos grupos desplazados y la reconstrucción acelerada de la representación del mundo y de la misma identidad étnica, ya que se trataba de redefinir las relaciones con una otredad desconocida, formada por grupos étnicos nuevos, y con un territorio no categorizado culturalmente. En época más reciente, el caso del Parque Xingú en Brasil, fomentado por los hermanos Villa Boas, es un ejemplo de desplazamiento territorial violento, con la reproducción de todos los problemas citados: varios pequeños grupos étnicos fueron trasladados desde distintas regiones de Brasil al Parque Xingú, obligándolos a reinventar su vida y su identidad frente a un territorio y a poblaciones desconocidas.

Aun más trágica y común es la situación de los desplazamientos salvajes realizados por empresas privadas con la aquiescencia tácita de los Estados. Es el caso de muchas poblaciones amazónicas, desplazadas por empresas mineras o por la construcción de represas eléctricas. Entre los muchos casos que se pueden citar, está el de los indígenas shavante de la hacienda Suiá Missú Ltda en Mato Grosso, quienes fueron expulsados de su tierra en 1990 por una empresa agrícola italiana (cf. Sartori, 1994) o el de los waimirí-atroarí, al norte de Manaus, desplazados por la construcción de una represa.

A estas situaciones debe atribuirse la “sobredeterminación” del recuerdo y de las representaciones del territorio ancestral que fundan muchas identidades indígenas americanas actuales (Jáuregui, 1979: 155) y que, en algunos casos, pueden sufrir una progresiva carencia de referencia real, hasta constituirse en puro mito. Entre los muchos ejemplos, el de los peruanos que sueñan con la reconstrucción del Tawantinsuyo incaico, es tal vez el más conocido.

#### ***d. Relaciones étnicas e identidad en ambiente urbano***

Finalmente, para completar nuestro recorrido, es necesario referirse al fenómeno, en progresivo aumento, representado por el desplazamiento de

individuos y grupos hacia las urbes latinoamericanas. Antes que nada, es necesario distinguir entre la presencia antigua de indígenas en ciudades americanas, de la presencia más reciente. Hay ciudades en América Latina donde la presencia indígena marca su identidad, dándole forma territorial y cultural desde su origen, como en los casos de Cuzco y Quito.

Bien diferente es el fenómeno de emigración indígena moderna hacia las ciudades criollas, resultado en gran parte de la invasión de tierra indígenas y de la inclusión en el sistema de mercado y, por ende, de la necesidad de vender la fuerza trabajo para satisfacer viejas y nuevas necesidades. De esta manera, en los últimos treinta años, las ciudades latinoamericanas han recibido cada vez más contingentes de indígenas, hasta conformar verdaderos “territorios populares urbanos”, caracterizados tanto étnicamente, como por la pobreza y el desarraigo. Entre los muchos casos, se pueden citar los barrios kari’ñas en Ciudad Bolívar y los waiúu en Maracaibo (Venezuela); los multiétnicos de Manaos y los makuxí y wapixana en Boa Vista (Brasil); los kuna en Panamá, etc.

En todos estos casos, sobre todo mientras y después de haber conseguido afincar su residencia y resolver en parte sus problemas de supervivencia, los grupos indígenas urbanos intentan poner en práctica su saber y utilizar su identidad, aunque en situaciones precarias debidas a las dificultades de reproducir su cultura en ambiente urbano y a la necesidad de superar el estigma de ser diferente en un contexto que penaliza las marcas explícitas de la pertenencia étnico-cultural (lengua, pinturas corporales, modales, ropa, etc.). Es a estas dificultades que debe atribuirse en gran parte el intento de “invisibilización” por parte de los indígenas en las urbes, consiguiéndolo sólo en parte y ahí donde el mestizaje ha sido constante y por ende difícil el reconocimiento de alteridad a partir de características somáticas.

Se registra también el caso de conformación de espacios urbanos indígenas no caracterizados por una etnia particular, sino por la mezcla de varias, según la cantidad de grupos étnicos existentes en la región (por ejemplo, en Manaos, Ciudad Bolívar o Iquitos). En estas situaciones es fácil observar la creación de lazos de solidaridad basados sobre una genérica y general “identidad” indígena, una mezcla de elementos de cada uno y de otros genéricos de origen criollo (según la representación que de los indígenas se hacen los criollos locales).

## *2. Reafirmación étnica y organizaciones indígenas*

Entre la aceptación de la cultura del europeo y el rechazo global, los indígenas americanos supieron elaborar a lo largo de la conquista estrategias desti-

nadas a permitirles reproducir su identidad y su cultura. La conciencia de la diferencia sirvió de base para articular la reacción, tanto individual como de grupo, ya que cuando de identidad étnica se habla, es al aspecto ideológico de la existencia de los grupos que se hace referencia. Sin embargo, no todos los pueblos indígenas reaccionaron con el rechazo, y la misma diferenciación española entre “indios mansos” e “indios bravos” muestra tanto las formas de la reacción como el tipo de políticas que los conquistadores elaboraron para quebrar las alianzas indígenas y así conseguir dominarlos. De cualquier manera, también en la aceptación de la cultura del otro hay que distinguir grados y sentidos, ya que en algunos casos se trata de apropiación de recursos culturales ajenos (cf. Bonfil Batalla, 1989), mientras que, en otros, de simple asunción automática e inconsciente aprehensión de las características del otro. En el caso de la incorporación “propulsiva” de elementos ajenos, como es el caso de los sincretismos político-religiosos, la contraposición al conquistador es explícita y evidente, hasta constituirse como base ideológica de las reivindicaciones o del auto-aislamiento (cf. Amodio, 1984).

Entre las formas de reacción a la conquista, la que ha tenido más auge y éxito en la segunda mitad del siglo XX ha sido la que se ha expresado políticamente a través de la creación de formas organizativas relativamente nuevas para las sociedades indígenas americanas. Sin embargo, estas formas tienen como trasfondo y antecedente tanto las relaciones interétnicas indígenas, como la experiencia de lucha de la época colonial y republicana, incluyendo matizaciones de tipo europeo (cf. Ribeiro, 1973; Bonfil Batalla, 1981; Marzal, 1981; Amodio, 1984). Tradicionalmente, en los sistemas regionales de relaciones interétnicas las alianzas y guerras se realizaban teniendo en cuenta el juego intra-sistema de atribución de la identidad étnica, es decir, la negación simbólica del otro justificaba en última instancia la contraposición y hasta su eliminación física, aunque ese mismo otro podía adquirir un valor positivo si los equilibrios del sistema de interrelaciones así lo requerían. En ese sistema de atribuciones y relaciones también los no indígenas participaron activamente, dando origen a las alianzas de grupos indígenas con los europeos, en contra de otros grupos indígenas o europeos (cf. Amodio, 1991).

En general, en todos estos casos, el juego político indígena no siempre se mostraba adecuado a la situación ya que, mientras los europeos tenían como referente un ámbito mundial (para la época), los indígenas jugaban en el espacio relacional desde su pequeño ámbito regional asumido como totalidad. Valga aquí, entre muchos otros, el ejemplo de la alianza de los caribes con los holandeses de Guyana en contra de los españoles de Tierra Firme,

quienes terminaron pactando en Europa con sus enemigos, en detrimento de los indígenas que continuaron, hasta bien entrado el siglo XIX, a tener por buena una alianza sin sentido actual.

Es a partir de las guerras de Independencia americana que el horizonte indígena local de los sistemas interétnicos regionales acelera su ampliación operativa, permitiendo a los varios grupos desarrollar una política de mayor alcance, cada vez que conseguían percibir la presencia de más actores en el tablero de las luchas y alianzas locales. En este sentido, la fragmentación del universo español americano en patriotas y realistas, tuvo que funcionar como ampliación de la conciencia y, por ende, abrir una brecha nueva a la posibilidad de alianzas intra y extra étnicas. Lo mismo pasó, en el caso de Venezuela, con las guerras federales, donde grupos indígenas participaron activamente ahora aliándose con los federalistas, otrora con los nacionalistas y los poderes centrales (cf. Amodio, 1995). En este sentido, vale la pena recordar que las relaciones políticas entre indígenas y europeos en América Latina, durante la época colonial, raramente llegaron a la mesa de las negociaciones y a tratados de paz formales, como al contrario se dio ampliamente en Norteamérica.

De manera que, tanto los casos de alianza como los de oposición de la época colonial se refieren fundamentalmente a situaciones de guerra, con unas relaciones precarias, marcadas por la definitiva convicción europea que el derecho a las tierras americanas, derivado de la conquista, excluía la posibilidad de sobrevivencia de los indígenas como grupos étnico-culturales diferentes. No muy diferente se presenta el panorama del siglo XIX, caracterizado después de las guerras de independencia por el intento indígena de mantener las tierras de las comunidades (los antiguos “resguardos”) y la presión criolla de asimilarlos a las flamantes naciones latinoamericanas, donde todos ganarían el estatus de ciudadanos. De aquí, toda la legislación bolivariana en pro o en contra de los intereses indígenas y el mismo surgimiento a comienzo del siglo XX de un pensamiento indigenista y/o indígena destinado a fundamentar la explícita organización política como condición para la defensa de los territorios y, por ende, de la identidad étnica.

El “indigenismo-no-indígena”, con raíces románticas, se produjo en una tensión, no siempre explícitamente política, entre la folklorización de las tradiciones autóctonas americanas y la negación de valor a las culturas locales, en pos de una transformación radical utópica de marca occidental. De la misma manera, los Institutos Indigenistas o las Comisiones Indigenistas Nacionales, creadas durante los años cincuenta, en algunos casos con la explícita referencia a la reforma agraria, desempeñaron un papel preponderante en sensibilizar la opinión pública nacional sobre el

“problema indígena”, mientras que presionaban para un reconocimiento jurídico de la propiedad de la tierra ocupadas por cada comunidad. Sin embargo, en estos procesos los indígenas tuvieron poca actuación y posibilidad de opinar, a parte de la denuncia y de representar el papel de “desheredados” que necesitan ayuda y amparo por parte del estado. Y no hay que olvidar, en esa misma época, el inicio de las actividades de organizaciones como el Cuerpo de Paz o de los grupos misioneros-lingüistas norteamericanos del Instituto Lingüístico de Verano.

Es a partir de los años cincuenta, con una acentuación importante en los setenta, que se multiplica la creación de organizaciones locales y nacionales de tipo no tradicionales en las áreas indígenas de América Latina. En este proceso, junto a la acción de los mismos indígenas, no debe pasar a segundo plano el rol desempeñado por eventos como la reunión de Barbados de 1971, y procesos de nivel continental. Entre estos, vale la pena citar la progresiva democratización de los estados nacionales; la redefinición de los circuitos económicos latinoamericanos; las discusiones durante los años sesenta-setenta sobre colonialismo cultural y descolonización; el cambio radical, después del Concilio Vaticano II, de algunas iglesias católicas locales; y, finalmente, el multiplicarse de un gran número de “proyectos de cooperación” no gubernamentales destinados a poblaciones de bajos recursos impulsados por organizaciones de base, agencias de cooperación Internacional, confesiones religiosas no católicas, etc., con su responsabilidad e influencia en la creación de organizaciones indígenas locales y nacionales (cf. Amodio, 1987).

Por su parte, los indígenas entraron en este juego de manera activa, es decir, tampoco se quedaron pasivos viendo como su imagen y sus luchas venían siendo explotadas por los no indígenas. De hecho, de una manera u otra, aunque sea a nivel individual u de pequeño grupo, consiguieron y consiguen aprovechar de la presunción del hombre blanco o de su necesidad de apoyo político en época de elecciones, etc. En este sentido, es necesario recordar el gran número de viajeros indígenas, pagados por iglesias u ONGs, para participar en reuniones de todo tipo y color. De alguna manera, el resultado de todos estos viajes y presencia en la prensa nacional e internacional ha sido la extensión de la cuestión a ámbitos internacionales, permitiendo alianzas y presiones sobre los gobiernos nacionales. Por otro lado, en algunas de las naciones latinoamericanas, el trabajo de pequeños grupos de misioneros católicos, más allá del valor real del pretendido respeto cultural proclamado explícitamente, echó las bases (ideológicas y económicas) para el surgimiento de organizaciones indígenas, detrás del auge de la teología de la liberación y de experiencias interesantes de redefinición de la práctica misionera tradicional (cf. Botasso, 1990, Amodio, 1990).

Las nuevas formas de organización étnica se producen principalmente a partir de los sistemas de parentesco, las organizaciones clánicas, las características de los jefes de las sociedades segmentarias -poder de la palabra, valor de autoridad y no de riqueza material, lugar ocupado en la estructura del parentesco, etc. (cf. Clastres, 1974; Amodio, 1986)- y, también, como resultado de la apropiación de algunas características de las organizaciones políticas de origen europeo, como el concepto de democracia representativa o la elección por períodos limitados de los dirigentes. No falta en estos casos la influencia de agentes no indígenas cuyo aporte a la formación de las organizaciones étnicas, más allá de sus intereses explícitos e implícitos, poco o nada tiene que ver con los sistemas indígenas de gestión del poder. El funcionamiento de estos sistemas híbridos es muchas veces precario, sobre todo por lo que se refiere a la gestión del poder, ya que raramente los mecanismos de control funcionan completamente; y, por otro lado, las nuevas organizaciones reproducen en gran parte las relaciones de poder existentes entre subgrupos de una misma sociedad indígena o entre grupos étnicos diferentes, con la consecuente lucha por los cargos y la distribución de favores que disfraza y reproduce la contraposición de las facciones.

De cualquier manera, no cabe duda que muchos pueblos indígenas han sabido transformar las organizaciones étnicas de la primera hora en instrumentos ágiles de lucha explícitamente política y, cuando ha sido necesario, también violenta a nivel individual o de grupo; junto con una proliferación de confederaciones a nivel nacional y organizaciones de nivel regional o continental (por ejemplo la COICA), que se han impuesto como interlocutores obligados y privilegiados de instituciones nacionales e internacionales. También en estos casos, la coexistencia de grupos étnicos diferentes en una misma organización nacional o internacional conlleva la reproducción de las relaciones de alianza y contraposición que existían en los sistemas de relaciones interétnicos regionales, con la consecuente necesidad de transformar el arreglo de las fuerzas en juego sobre el territorio en explícita relación política entre los representantes de cada grupo.

### *3. Identidad étnica y globalización*

La ampliación progresiva del horizonte indígena, también como efecto de la transformación de la conquista europea de armada en económica y cultural (incluyendo las escuelas), fue determinante para la reestructuración de las modalidades tradicionales de atribución de la alteridad y por ende para la producción de la identidad étnica. Ya vimos como en realidad las mismas organizaciones étnicas modernas son el resultado de esa larga ola de ampliación del horizonte indígena tradicional que, desde por lo menos

el siglo XIX, ha continuado extendiéndose, coincidiendo en esto con un fenómeno aún más amplio que ha llevado al Occidente norteamericano y europeo a dominar económica y culturalmente gran parte de las otras sociedades, hasta conformar ese fenómeno que en los últimos años llamamos globalización.

El nuevo contexto impone un modo nuevo de producir y mantener la identidad étnica, bien porque las culturas indígenas están cambiando hacia una progresiva occidentalización, bien por los cambios en el aspecto más estructural de la producción de alteridad (cf. Amodio, 1994b), incluyendo la representación del espacio territorial, ya que la ampliación de los horizontes implica al mismo tiempo la relativización de la unicidad del grupo y del territorio tradicional y la aprehensión de un espacio cósmico geométrico y no mítico. Como escribe Vittorio Lanternari, “los mundos astrales, ya pertinentes desde miles de años a la esfera de la percepción fantástica y mítica, son ahora recuperados a la esfera de la percepción del espacio humanamente accesible” (Lanternari, 1983: 62).

En el caso americano, además, es necesario tener presente la precaria percepción de las diferencias étnicas americanas, por parte de los europeos y de sus descendientes, quienes produjeron una meta-categoría genérica (el “indio”) que los mismos indígenas terminaron por asumir, tanto por su utilidad en campo específicamente político, nacional e internacional (cf. Bonfil Batalla, 1977); como por su utilidad para la auto-identificación en situación de fuerte desculturación local. Por otro lado, los mismos europeos, productores relevantes de distancia cultural en el sistema global, han modificado progresivamente la representación del indígena quien, de “otro lejano” marcado por el exotismo, se ha vuelto cada vez más un “otro cercano”, tanto por la proximidad espacial de su presencia (los indios urbanos y el turismo de selva), como por la asociación, más o menos orquestada y manipulada, de su imagen con problemas ecológicos mundiales (reales o como cobertura de intereses de tipo económico). La misma antropología es llamada a reflexionar sobre esta “muerte del exotismo”, es decir, la desaparición del “efecto de distancia” que permitía su discurso (cf. Augé, 1994: 190).

Sin embargo, fenómenos generales y con valor global como estos, funcionan precariamente en campo ideológico, de un lado y del otro, para definir dentro de una macro-categoría a los pueblos indígenas, contraponiéndolos a otra genéricamente definida por la no pertenencia al mundo autóctono americano. Primero, porque parece demostrada la imposibilidad de unificar horizontes étnicos tan grandes como el “indígena latinoamericano”, salvo a través de una articulación ideológica momentánea en la cual pueden al mismo tiempo funcionar contextos y niveles diferentes de atribución e iden-

tificación. Segundo, porque la misma globalización parece funcionar como meta-referencia de diferencias locales, es decir, en lugar de eliminar las características culturales y étnicas locales, las incentiva implícita o explícitamente:

a) Incentivación de las diferencias culturales: la dirección tomada parece ser la de una utilización consciente de las características culturales locales en macro contextos y fuera del ámbito de su producción. Los recursos culturales locales, aunque un poco “decantados” de su alteridad radical, son ofrecidos en el supermercado urbano, desde la World Music que engloba ritmos amazónicos, hasta las *chompas* otavalleñas vendidas en Berlín. Más allá del “efecto de homologación” resultado de estos procesos, del cual Pasolini denunciaba los peligros ya en los años sesenta, no cabe duda de que este ha favorecido en muchas situaciones locales el redescubrimiento de elementos culturales propios, inventar otros y, en general, recomponer una identidad dentro del nuevo horizonte cultural.

b) Incentivación de la diferencias étnica: por otro lado, la misma presión homologante ha producido reacciones locales, más o menos violentas, sobre base étnica y a través de una magnificación de la diferencia y de lo presuntamente “tradicional”, en contra de lo “moderno”, identificado con la cultura norteamericana (o genéricamente occidental). Fuera de América Latina, este efecto no deseado y/o previsto por los propulsores de políticas y economías globales, está produciendo guerras y delirios, aunque algunos de esos fenómenos superficialmente étnicos pueden en realidad no serlo realmente. Entre los indígenas de América Latina, a parte del caso de Chiapas, la reactivación étnica frente a la globalización parece darse de manera más sutil y derivada directamente de la necesidad de utilizar los recursos tradicionales (por ejemplo productos agrícolas), por la imposibilidad de acceder completamente a los del mercado. Además, hay que tomar en cuenta que el mismo aumento de la circulación de datos y bienes de origen indígena -artesanía, etnomúsica, denuncias, reafirmación de derechos, etc.- permite a grupos desculturizados reapropiarse, a través de una re-invenición, de su raíces étnicas (reales o pretendidas).

El escenario donde todos estos grupos étnicos se mueven parece ser el siguiente: el aumento de las redes de comunicación entre las varias regiones del mundo ha multiplicado la circulación de datos de sociedades diferentes tanto que, por un lado, se tiene la ilusión de que la elección consciente, individual y autónoma de características culturales esté a disposición de cada quien y, por el otro, no se percibe el peligro representado por la exposición temprana a múltiples factores aculturantes, la mayor parte del tiempo en contradicción entre ellos y con el mundo cotidiano (cf. Di Carlo, 1986: 35). Como justamente escribe Georges Balandier, “si la modernidad favore-

ce el encuentro de las culturas, también las altera por la banalización de las imágenes culturales, por la relación superficial y, por cierto modo, simulada, que establece entre culturas diferentes. Puede reducir una diversidad que parece mucho más delicada que la diversidad biológica. Por último la modernidad, en su movimiento, marca de incertidumbre la relación con uno mismo y con el Otro, afecta a la formación de la identidad: las identidades borrosas mantienen el peligro de una degradación en identidades agresivas" (Balandier, 1993: 41-42). O, claramente, puede producir identidades superficiales, individuos testigos más que actores, a la merced de los mensajes culturales y proyectos políticos que los dominantes de turno producen (cf. Augé, 1993: 27).

Sin embargo, entre la producción de una identidad étnicamente agresiva y una borrosa, cabe la posibilidad de un tercer proceso: la identidad étnica articulada contemporaneamente tanto hacia la realidad local, como hacia la realidad global, como soporte de una vivencia cultural tendencialmente rapsódica, determinada por la facilidad de acceder a recursos culturales ajenos y, sin embargo, apropiados, ya que su puesta en acto se define en el contexto interno del grupo étnico, a través de una puesta en acto de unas "lógicas mestizas", según la definición propuesta por Jaen-Loup Amselle (1990). En este escenario, la habitualización de los comportamientos, que funda la pertenencia étnica y la "presencia" misma de los individuos, estaría reducida a sus elementos fundamentales y, de alguna manera, produciría homologías virtuales, latentes y activables toda las veces que fuera necesario para el reconocimiento del otro parecido o la reafirmación de la diferencia (mientras que en la cotidianidad, la "mascara" refiere a la genérica identidad de individuos globalizados).

Estas nuevas situaciones deben ser consideradas como resultado coherente del funcionamiento mismo de la identidad étnica y, además, como natural desarrollo de la producción de la identidad indígena en los sistemas de relaciones interétnicas regionales funcionantes antes y después de la llegada de los europeos. Es evidente que, como escribe Mauro Peressini, "toda identidad cultural, étnica o nacional, debe, para poder funcionar -es decir, para que el criterio de selección que propone se reconozca como real y legítimo- basarse en un desconocimiento o un olvido del hecho de que este criterio, como todo criterio de identidad, es arbitrario, y que sólo constituye uno entre tantos otros" (Peressini, 1993: 17). Sin embargo, cuando de identidad étnica se trata, su producción en sistemas regionales de relaciones interétnicas le impone una "movilidad" derivada de su caracterización ideológica, lo que necesariamente conlleva la implícita posibilidad de tomar conciencia de su arbitrariedad y, por ende, la posibilidad estratégica de disminuir o acentuar su carácter diferenciador.

A esta "movilidad identitaria" (ídem) se asocia, por el mismo funcionamiento en contextos diferentes, hoy más que ayer, el reconocimiento de la posibilidad de poder jugar con varios registros identitarios a la vez y/o en tiempos y espacios diferentes, es decir, la posibilidad de utilizar estratégicamente identidades múltiples, interrelacionadas en un sistema global implícitamente coherente. "El reconocimiento del carácter arbitrario de toda identidad; la conciencia de poder pertenecer a una multitud de identidades y de poder pasar de una a otra según las situaciones, produce a menudo respuestas más eficaces y más diversificadas frente a los poderes que se ejercen sobre nosotros, tanto del interior, como del exterior del grupo. También se trata de estrategias que impiden el repliegue y el encierro en sí mismo dentro de una sola identidad, permitiéndonos así dialogar y establecer solidaridades transversales" (Peressini, 1993: 18).

La doble articulación de la identidad étnica, hacia adentro y hacia afuera, en un mundo globalizado impone de cualquier manera la persistencia de un "espacio" (territorio tradicional, reconstrucción mítica o red relacional especializada), con un *centro* como lugar del despliegue de la mismidad y una *periferia* como lugar de la transición hacia y desde lo diferente; el primero como fuente profunda de la raíz del ser étnico, y la segunda como inagotable exposición a lo nuevo y a lo diferente que produce el cambio. Un movimiento incesante es observable entre los dos *topos* de la identidad, con acentuada direccionalidad de afuera hacia dentro, a través del mecanismo mítico de asimilación de lo nuevo. De hecho, el mito puede ser considerado como la formación cultural más reciente de una sociedad, pero presentado, a la autopercepción y en su reproducción, como el más antiguo (cf. Amodio, 1989: 92).

Otro elemento importante en el nuevo panorama es la presencia de mediadores indígenas capaces de establecer relaciones entre mundos diferentes e interpretar la diferencia para hacerla comprensible a los unos y a los otros (cf. Mato, 1995). También en este caso, no se trata de un fenómeno nuevo, ya que la aprehensión de las sociedades indígenas como sistemas interétnicos a nivel regional los implica en su funcionamiento (guerras y alianzas, matrimonios interétnicos, redes clientelares, etc.); pero es innegable su acentuación progresiva en las últimas décadas, debida también a la acción de agencias europeas y norteamericanas, realizada en gran parte a través de la utilización de "intermediarios" indígenas locales. De la misma manera, los internados y las escuelas misioneras han producido también individuos bilingües y bicultural quienes, junto o en contra de las mismas iglesias, se han impuesto como mediadores políticos entre mundos étnicos diferentes.

Condición fundamental para la realización de la perspectiva aquí delineada es el desarrollo de estrategias políticas indígenas que tengan completamente en cuenta el panorama local e internacional de los intereses en juego y que les atañe directa e indirectamente. De hecho, debe quedar claro, para ellos así como para cualquiera que tenga algo que ver con el tema, que por un lado el mantenimiento propulsivo y la defensa prioritaria de la diferencia étnica es condición del ser mismo de esos pueblos y, por el otro, que los llamados derechos indígenas -a la lengua, a la diferencia cultural, al territorio, etc.- más que derivados de una situación de hecho, de la cual de manera casi metafísica cada pueblo participaría, son conquistas políticas específicas que es posible alcanzar y mantener a condición de producir la fuerza suficiente para defenderlos.

## Bibliografía

- Amodio, E. (1984): *L'utopia Salvaggia. Teoría e prassi della liberazione indigena in America Latina*. La Fiaccola, Ragusa.
- Amodio, E. (1986): "Di altre libertà e nuovi malincontri. Potere e società fra i makuxí del Brasile". *Volonta'*, XL(1): 31-72, MILANO.
- Amodio, E. (1987): *I Figli del rimorso. Cooperazione internazionale e culture indigene in America Latina*. Asal, Roma.
- Amodio, E. (1989): "La Mitología Sincrética Makuxí". Juan Botasso (ed.), *Las regiones amerindias*. Abya Yala, Quito.
- Amodio, E. (1990): "Teología de la liberación, evangelización y culturas indígenas en Brasil". Juan Botasso (ed.), *Misioneros y antropólogos frente a frente*. Abya Yala, Quito.
- Amodio, E. (1991): "Relaciones Interétnicas en el Caribe Indígena. Una Reconstrucción a partir de los Primeros Testimonios Europeos". *Revista de Indias*, 193: 571-606, Sevilla.
- Amodio, E. (1993): "Soñar al Otro: la identidad étnica y sus transformaciones entre los pueblos indígenas de América Latina". D. Mato (ed.), *Diversidad cultural y construcción de identidades*. Fondo Editorial Tropykos y CEAP-FACES-UCV, Caracas.
- Amodio, E. (1994a): "La construcción de identidad en los sistemas multiétnicos de interacción regional: los pueblos indígenas de la cuenca del río Branco (Brasil)". D. Mato (ed.), *Teoría y Política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*. Unesco/Nueva Sociedad, Caracas.
- Amodio, E. (1994b): "Sguardi incrociati. Il sapere culturale nel confronto fra società differenti". *Volonta'*, 2-3: 169-187, Milano.
- Amodio, E. (1995): "Rebeliones indígenas en el Oriente de Venezuela (1835-1845)". *LAW & Anthropology*, Viena (en prensa).
- Amselle, J. L. (1990): *Logiques métisses*. París.
- Augé, M. (1993): "Espacio y alteridad". *Revista de Occidente*, 140: 13-34, Madrid.
- Augé, M. (1994): *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*. Fayard, París.
- Balandier, G. (1993): "La aprehensión del otro: antropología desde fuera y antropología desde dentro". *Revista de Occidente*, 140: 35-42, Madrid.
- Barth, F. (ed.) (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México.

- Bonfil Batalla, G. (1977): "El Concepto de Indio en América Latina: una Categoría de la Situación Colonial". *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, XXXIX (48): 17-32, México.
- Bonfil Batalla, G. (1981): *Utopía y Revolución*. México.
- Bonfil Batalla, G. (1989): "La Teoría del Control Cultural en el estudio de Procesos Étnicos". *Arinsana*, 10: 5-36, Caracas.
- Botasso, J. (ed.) (1990): *Misioneros y Antropólogos frente a frente*. Abya Yala, Quito.
- Bretón, R. J. L. (1983): *Las etnias*. Oikos-tau, Barcelona.
- Cardoso de Olivera, R. (1962): "Estudo de Areas de Fricção Interétnica no Brasil". *América Latina*. V (3), Río de Janeiro.
- Cardoso de Olivera, R. (1968): "Problemas e hipótesis relativos a fricção interétnica: Sugestões para una Metodología". *América Indígena*, XXVIII (2), México.
- Clastres, P. (1974): *La Société Contre L'état*. Minuit, París.
- Di Carlo, S. (1986): "Cultura, differenze culturali e identità: un'ipotesi di interpretazione". Di Carlo A. (ed.), *I Luoghi dell'identità. Dinamiche Culturali Nell'esperienza Di Emigrazione*. Franco Angeli, Milano.
- Hermitte E. y L. Bartolomé (eds.) (1977): *Procesos de articulación étnica*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Jáuregui, J. A. (1979): *Las Reglas del Juego. Las Tribus*. Espasa-Calpe, Madrid.
- Lanternari, V. (1983): *L'Incivilimento dei Barbari. Problemi di etnocentrismo e d'identità*. Edizioni Dedalo, Bari.
- Marzal, M. M. (1981): *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú*. Fondo Editorial, Lima.
- Mato, D. (1995): "Complexes of Brokering and the Global-local connections: Considerations based on Cases in 'Latin' America". Paper prepared for presentation at the XIX *International Congress of the Latin American Studies Association*, Washington DC.
- Murra, J. V. (1975): "El Control Vertical de un Máximo de Pisos Ecológicos en la Economía de las Sociedades Andinas". Murra, J. V., *Formaciones económicas y políticas en el Mundo Andino*. IEP, Lima.
- Paressini, M. (1993): "Las dos caras de la identidad". *El Correo de la UNESCO*, junio, pp. 14-18, París.
- Ribeiro, D. (1973): *In difesa delle civiltà indios*. Jaca Book, Milano.
- Sartori, M. (1994): "Los xavantes y la hacienda Suiá Missú Ltda: una historia de colonialismo italiano en Brasil". *Arinsana*, 15: 113-115, Caracas.