



**RIDAA**  
Repositorio Institucional  
Digital de Acceso Abierto de la  
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad  
Nacional  
de Quilmes

Briones, Claudia

# Culturas, identidades y fronteras : una mirada desde las producciones del cuarto mundo



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.  
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

*Cita recomendada:*

Briones, C. (1996). *Culturas, identidades y fronteras: una mirada desde las producciones del cuarto mundo*. *Revista de ciencias sociales*, (5), 121-133. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1440>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

## **Culturas, identidades y fronteras: una mirada desde las producciones del cuarto mundo\***

**Claudia Briones\*\***

Como nociones del sentido común y como categorías de análisis, los conceptos de cultura, identidad y frontera tienen sin duda trayectorias temporales muy vastas y no necesariamente convergentes. Hoy en día, empero, su yuxtaposición nos habla casi de inmediato de lo que epocalmente se está constituyendo en el imaginario social como tema/problema y, consecuentemente, nos habla de algo que requiere ser construido como problemática sociológica. Esto es, procesos de globalización y transnacionalización donde prácticas sociales, económicas, políticas, culturales y de-

mográficas parecen dislocar fronteras espaciales, culturales y grupales que, por cierto, rara vez han estado nitidamente alineadas –aun cuando, por razones que es importante pensar, la imaginación social procura de distintos modos encontrarles congruencia–.

Interesando sin duda a muy distintas disciplinas, estos procesos nos interpelan a los antropólogos con singular fuerza porque, al dislocar correspondencias otrora supuestamente más inequívocas entre grupos, culturas y territorios, ponen en duda algunas de nuestras metáforas más caras. Me refiero, por ejemplo, a tropos como los de *Nosotros/los Otros*, *Centro y Periferia*, *Dominación y Resistencia*. Esto ya es en sí un marco interesante donde ubicar ejes de debate. Sin embargo, creo que en este panel la consigna convocante pasa menos por discutir qué nos dicen a los antropólogos estos procesos, que por sugerir qué podemos decir de ellos desde la disciplina. Por eso, no voy a discutir sistemáticamente formas de encarar e in-

\* Esta es una versión ligeramente modificada del trabajo presentado en la Mesa: *Culturas, Identidades y Fronteras*, correspondiente al Coloquio Internacional: Análisis de las culturas contemporáneas desde la Antropología Social y Política, realizado en la Universidad de Quilmes, el 19-20 de agosto de 1996. Se conserva el tono coloquial de la presentación para no desvirtuar su propósito original, esto es, compartir algunos conceptos desarrollados más ampliamente en otros trabajos.

\*\* Universidad de Buenos Aires, CONICET.

cluso diferenciar los llamados procesos de globalización y transnacionalización, ni discurrir sobre la implosión de nuestras metáforas. Incurriendo adrede en un cierto parroquialismo, voy a compartir algunas reflexiones que a este respecto surgen de mi experiencia con pueblos indígenas.

Lo hago persuadida de que las producciones indígenas de la última década evidencian algunos de los desafíos analíticos más interesantes que se entretajan en torno a conceptos y procesos epocales más generales. Además, como de rediscutir objetivos comunes se trata, voy a reforzar este parroquialismo con una petición temeraria. Voy a empezar diciendo que una de las responsabilidades históricas de la Antropología ha sido dar cuenta de la otredad cultural y que, para los antropólogos sociales al menos, ésta sigue siendo una de nuestras principales responsabilidades y campo fecundo para aguzar la mirada antropológica. Estoy pensando en una otredad que sugestiva e inevitablemente siempre entretaje cuestiones sociales y disciplinares más amplias. Quiero decir que, a menudo, "hablar sobre los indios" ha sido y sigue siendo en términos empíricos y teóricos una forma de tematizar explícita o implícitamente otras cuestiones.

Si, por ejemplo, entonces, nos ponemos a pensar que, desde que fueran bautizados como "indios" en las Américas o como "aborígenes" en Australia, los pueblos nativos

han cambiado, las sociedades encapsulantes han cambiado y también han cambiado de maneras significativas –según las épocas y los contextos sociopolíticos– las formas de concebir "lo indígena", no cabe menos que preguntarse, como lo hace Berkhofer (1978), por qué la categoría *indígena* (o sus variantes) ha perdurado por tanto tiempo. Para dar cuenta de esta persistente división entre *indígenas* y *no indígenas*, entonces, cabría pensar que esta forma de otredad, como otras, depende menos de los componentes de un producto que de las condiciones de una práctica de marcación y automarcación.

Como mi eje de discusión pasa por ver qué podemos decir los antropólogos de identidades, culturas y fronteras al analizar las condiciones de estas prácticas de marcación, quiero recorrer suscitadamente tres momentos/formas disciplinares de construir la otredad como objeto disciplinar, momentos que se rearmarían sin duda de otro modo si fuese distinto el eje de discusión. Si hablo de tres momentos o formas es porque, por razones que no puedo discutir aquí, no hay una sucesión temporal simple entre ellas sino complejas superposiciones. En todo caso, me refiero, básicamente, a un momento/forma en que el *otro* es objeto como *otro* en sí. Un segundo momento/forma en que el *otro* empieza a verse siempre caracterizado en relación al *nosotros*. Y un tercer momento/forma en que el *otro* es fundamentalmente visto co-

mo condición de posibilidad de la invisibilización del *nosotros*.

### A. El otro como otro en sí

Viendo al *otro* como *otro* en el tiempo –esto es, como antepasado coexistente en el presente del que nos distancian las revoluciones neolítica e industrial– o como *otro* en el espacio geográfico y social –en tanto modelo de distintas formas de adaptación y, consiguientemente, muestra de las inagotables posibilidades del género humano– construcciones por cierto dispares en sus motivaciones y consecuencias han tenido en común no poner en duda que son las producciones/propiedades concretas de ese *otro* los factores operantes de su distintividad.

Según primen ecos del evolucionismo o de momentos fundacionales de la antropología culturalista y estructural-funcionalista, esas diferencias se ven respectivamente ancladas en raza y cultura, o sólo en la cultura. La preocupación por este *otro* puede tener que ver con que el interés principal sea querer saber cómo éramos antes *nosotros*, cómo no somos, o con mapear las posibilidades virtuales de la especie humana. Esto instaura diferencias significativas pero, en todo caso, me interesa enfatizar que *raza* y/o *cultura* aparecen como dimensiones de lo real, como realidades en sí, independientemente de toda representación, componentes de un pro-

ducto que implican la división *otros/nosotros*.

Porque la otredad se da primero pragmáticamente por supuesta para luego explicarla culturalmente, este anclar la otredad en diferencias culturales concretas ha sido quizás uno de los motores más poderosos del fantasma de la extinción del objeto de estudio que ha motivado a los etnógrafos a hacer su antropología de urgencia desde que Malinowski nos enseñara las bondades y secretos del trabajo de campo. Paradójicamente, también ha sido una de las plataformas para revisar el planteo ante un *otro* que nunca acaba de extinguirse, a pesar de quedar cada vez más intervenido por la dinámica de expansión del capitalismo y por procesos de modernización ligados a la consolidación de los estados-nación.

### B. El otro como efecto de relaciones de interacción/dominación

Esta no absorción del *otro*, entonces, constituyó una de las bases para ese segundo momento/forma de repensar su otredad como efecto de relaciones de interacción/dominación. En verdad, desde los modelos de situación colonial impulsados por la sociología dinamista francesa y la escuela procesualista inglesa, el *otro* ya se empieza a perfilar como un *otro* estructural, resultante de una colonización y de relaciones po-

líticas asimétricas que se autolegitiman esgrimiendo las diferencias culturales de ese *otro*. Sin embargo, es especialmente desde los años setenta, que se inician una serie de cuestionamientos sistemáticos a la práctica disciplinar de descontextualizar la otredad como actividad históricamente implicada en la construcción de un *otro* funcional a los procesos de colonización.

Hay sólo tres cosas que, por brevedad, voy a destacar de este momento/forma de construcción del *otro*. Primero, es que la crítica a procesos vinculados a la dinámica de expansión del capitalismo, con la paralela autocrítica disciplinar, va en parte significativa de la mano de ese ejercicio por dar cuenta de la economía política de diferencias culturales que se conoce como el boom de los estudios étnicos.

Segundo, por razones que se entenderán después, también me parece relevante señalar aquí que, si bien la idea de raza como una realidad en sí demostrable o relevante para explicar diferenciaciones poblacionales ya había entrado en descrédito disciplinar mucho antes, con el *boom* de los estudios étnicos y fundamentalmente por las atrocidades cometidas durante la Segunda Guerra Mundial, se potencia una tendencia analítica creciente hacia lo que algunos caracterizan como "etnicización de lo racial" (Omi y Winant 1986), tendencia que comporta la propensión a colapsar todo lo cultural en la noción de et-

nicidad. Destacar el abandono del concepto de raza como movimiento teórico de etnicización de lo racial no implica simplemente abrir dudas acerca de haber sido capaces de desracializar completamente el concepto de cultura, sino fundamentalmente dejar abierta aquí la pregunta acerca de lo que implica colapsar analíticamente las diferencias recreadas en la interacción, no haciendo de la "raza" sino *otro* de los determinantes de la etnicidad, junto con la religión, el lenguaje, las costumbres, la nacionalidad o la identificación política. Dejo por ahora esto en suspenso para pasar a la tercera cosa que quiero apuntar del desplazamiento ligado a la noción de etnicidad.

En la medida en que la etnicidad asocia la idea de que entidades culturalmente marcadas forman parte de sistemas más amplios, se deposita un énfasis teórico notable en la noción de identidad como categoría de análisis apta para reconocer y dar cabida a múltiples formas de otredad. En parte en paralelo a la urgencia posmoderna de cuestionar al Sujeto sin dislocaciones de la Modernidad, y en parte en paralelo al interés de los estudios étnicos de cuestionar los proyectos homogeneizantes de los estados-nación, la identidad pareciera haber sido operador teórico privilegiado para desesencializar conceptos. Cambiando el foco de atención de los atributos culturales, a la consideración de las interacciones, relaciones y diferencias sociales en términos de gé-

nero, raza, clase, esta noción de identidad va a enfatizar las cualidades especulares de las prácticas identitarias.

Creo que Guillermo Ruben (1988) tiene buenas razones para sospechar de las implicaciones políticas de esta noción contemporánea de identidad que, si bien parece diferir de las anteriores en su énfasis por lo heterogéneo y lo diverso, sigue irónicamente basada en el peso ontológico de un *otro* cuya irreductibilidad en todo caso se vincula con establecer una marca, límites socialmente elaborados que señalarían ese umbral por debajo del cual no hay más que desagregación que imposibilita toda reproducción social.

Brevemente, si los antropólogos reconstruimos identidades solamente en base a estas *marcas*, corremos el riesgo de incurrir nuevamente en esa ontologización de diferencias, tan cara y efectiva al momento de legitimar hegemónicamente desigualdades. De alguna manera, salir de esta encrucijada presupone un tercer momento/forma de construir la otredad que problematice radicalmente la noción de cultura. Esto comporta dejar de ver a la etnicidad como concepto que agota los usos y expresiones políticas de la diferencia cultural, para empezar a verla como parte de procesos de producción cultural más amplios.

### **C. El otro como efecto de una marcación que opera la invisibilización del nosotros como lugar de poder, como máscara de una máscara**

Cuando Michel Trouillot (1991: 40) afirma que "la Antropología no creó al salvaje. Más bien, el salvaje fue la razón de ser de la antropología" nos está proponiendo dos movimientos saludables. Primero, sacudirnos un poco de esa culpa disciplinar congénita de pensar que somos responsables exclusivos de los procesos de alterización. Segundo, ubicar estos procesos en una perspectiva temporal y social más amplia, que evidencia hasta qué punto el salvaje *-otro* social y objeto disciplinar por excelencia- ha sido como "la máscara de la máscara de occidente" (Trouillot 1991: 35), un producto a la vez simbólico y material de un mismo proceso que fue creando a occidente como ámbito del *orden*, por contraposición a otros dos ámbitos, el de la *utopía* y el de lo *salvaje*. En otras palabras, el salvaje ha oficiado de máscara de utopías, producidas como máscaras a su vez del orden del nuevo orden en gestación.

Según lo interpreto, este autor no está simplemente diciendo que esos *otros* han sido espejo del *nosotros*, cosa que ya muchos han dicho muchas veces antes. Creo que Trouillot nos desafía a dar un paso más, pensando que la marcación del *otro* es condición de posibilidad de la construcción de un orden que invisibiliza sus lugares de poder,

usando la polaridad *otros/nosotros* para colocar por encima de ella, casi en un no lugar y un no tiempo curiosamente coincidente con el lugar de los centros económicos y políticos, a un sujeto cognoscente absoluto.

Si, como sostienen Jean y John Comaroff (1992: 61), "las estructuras de desigualdad y los términos de su representación cultural [...] son mutuamente constitutivos", no es ocioso detenerse en estas máscaras. De alguna manera, creo que ellas contienen la trampa de la teoría de la identidad de la que habla Ruben, en tanto teoría que al estar preocupada por las marcas del *otro* y del *nosotros* nunca alcanza a deconstruir del todo ese no lugar y no tiempo del sujeto cognoscente absoluto. En verdad, veo aquí dos trampas entrelazadas. Por un lado, analizar "marcas" en vez de procesos de marcación y desmarcación no alcanza a ver que la domesticación del *otro* mediante exclusiones e inclusiones siempre selectivas es a la vez y al mismo tiempo una permanente domesticación del *nosotros*. Por otro lado, hacer de esas "marcas" diacríticos simbolizadores de la diferencia, materializaciones que agotan el campo de análisis de lo cultural, no hace honor a lo que la producción cultural comporta. Como se podrá advertir, hay un doble salto aquí, de la marca a la marcación/desmarcación, del diacrítico a los procesos de producción cultural.

En ambos sentidos, analizar la

otredad –más propiamente, procesos de alterización– no es una forma de autoconocernos de rebote, sino de analizar procesos de producción cultural en los que participamos diaria y activamente, procesos que al recrear distintos *otros/nosotros* van constituyendo subjetividades a la vez globalizadas y localizadas, con cierta independencia de que sean o no diferentes las formas culturales específicas que se atribuyen a los polos. Y estos son procesos sobre los que los antropólogos tenemos mucho para decir. Yo voy a introducir dos conceptos –comunalización y metacultura– que me van a ayudar a plantear algunas de las cosas que creo podemos aportar con nuestro análisis.

### **La alterización como proceso**

Empecemos por los *procesos de marcación de fronteras sociológicas*. Ya Weber (1968) había destacado lo que hay de construcción social tanto en los diacríticos raciales como en los culturales, marcando también que, para que lazos contingentes se conviertan en necesarios, toda comunidad necesita elaborar un sentido de pertenencia. La pregunta es cómo esto se produce.

Si fuera a partir de "marcas" identitarias efectivas que la grupalidad se construye como tal, habría que concluir, por ejemplo, que la negritud es efectivamente una cuestión de pigmentación. Sin embargo, como sostiene Stuart Hall

(1991: 53), no es por el color de su piel que la gente se construye como negra "en sus cabezas". Para que efectivamente la gente se construya como negra en sus cabezas, hace falta no sólo que alguien llame la atención sobre dónde empieza el umbral de la negritud (seguramente alguien que se construye como "no negro en su cabeza"), sino también que operen lo que, retomando a Weber, James Brow (1990) llama *procesos de comunalización*. Esto es, diversos patrones de acción orientados a promover un cierto sentido de pertenencia y de devenir que, al tiempo de proclamar a viva voz las diferencias entre propios y ajenos, silencie o disimule diferencias entre los que son incorporados a una misma comunidad.

Ahora bien, sostener que diferencias y umbrales se construyen socialmente, exige reconocer que no hay lazos primordiales con peso propio, sino más bien prácticas de "primordialización", es decir, no hay marcas irreductibles sino prácticas de marcación selectivas que van haciendo que cierto tipo de relaciones comunales y no otras se promuevan y experimenten como poseyendo una natural inevitabilidad (Brow 1990: 2). Esto funciona así para lo que parafraseando a Benedict Anderson (1990) podríamos llamar comunidades imaginadas de distinto tipo y con distintas pretensiones de abarcabilidad —comunidades que pueden estructurarse fundamentalmente en términos de memberships raciales o étnicas, de

género, etarias, regionales, religiosas o nacionales—.

En la medida en que distintas comunalizaciones disputan en una misma arena sociopolítica la primacía de sus primordializaciones, ninguna de las "comunidades imaginadas" que están en danza es producto *exclusivo* de quienes se adscriban como sus "miembros". Antes bien, su marcación forma parte de una disputa por el control hegemónico de esas arenas, juego complejo donde no todos tienen la misma capacidad de definir cuáles diferencias y a partir de qué umbral son relevantes. En todo caso, identificar los criterios que definen cuáles diferencias y a partir de qué umbral son relevantes es importante no simplemente porque en base a ellos se justifican las estrategias empleadas para jerarquizar la inclusividad de las memberships y controlar las poblaciones, sino fundamentalmente porque, como argumenta Balibar (1991: 96-97), esos criterios inscriben por anticipado en el "sentido de pertenencia" de los grupos la textura de las demandas que eventualmente vayan a realizar. Quiero decir, inscripciones que van construyendo como negra a la gente en sus cabezas y en sus corazones, lo que los lleva a actuar esa negritud.

Llegados a este punto, entonces, conviene preguntarse si es válido colapsar distintas formas de diferencia en un concepto paraguas como el de etnicidad, o si conviene discriminar tipos de marcaciones



según las políticas de exclusión y jerarquías sociales a las que dan lugar. Podemos retomar ahora esa noción que nos quedó pendiente, al mencionar la tendencia hacia etnicizar lo racial. Comparto en esto la posición de muchos autores que destacan que, como construcciones sociohistóricas, las marcaciones basadas en raza o sólo en cultura propician políticas de exclusión con dinámicas distintas, especialmente porque las definiciones fenotípicas de memberships grupales son mucho más estigmatizantes que las definiciones étnicas y, por lo general, dan lugar a jerarquías sociales mucho más rígidas (Briones, 1996a).

Personalmente, veo el concepto de *racialización* como metatérmino útil para circunscribir analíticamente aquellas formas sociales de marcación de alteridad que niegan la posibilidad de ósmosis a través de las fronteras sociales, es decir, que descartan la opción de que la diferencia/marca se diluya/disuelva ya por *miscegenación*, ya por *homogeneización cultural* en la comunidad política envolvente que también se racializa por contraste. Por el contrario, veo al concepto de *eticización* como metatérmino útil para circunscribir analíticamente aquellas formas sociales de marcación de alteridad que, basándose en "divisiones en la cultura" en vez de en la naturaleza, previenen o promueven la posibilidad general de *pase u ósmosis* entre categorizaciones sociales

que se consideran de distinto grado de inclusividad.<sup>1</sup>

Esta distinción analítica, en vez de avalar la idea de que existen efectivamente "divisiones en la cultura" que son más contingentes que las "divisiones en la naturaleza", apunta por sobre todo a dar cuenta de cómo y por qué algunas marcaciones generan dinámicas de *desagregación* y *sentidos de pertenencia* que deniegan la posibilidad de trascender la contingencia de cualquier marcación social, de formas más *definitorias* y *pervasivas* que las inscriptas en y por otras formas sociales de categorización.

En términos de analizar *comunalizaciones*, entonces, hablar de *eticización* y de *racialización* más como formas/procesos de marcación que como cualidades tipológicas de grupos concretos asocia, en todo caso, dos ventajas. Por un lado, ayuda a *desontologizar* las marcas y poner de relieve que no hay nada irreductible que haga de los grupos "etnias" o "razas". Por el otro, permite trabajar cómo en procesos históricos concretos de *alterización*, las prácticas efectivas de marcación que van *desagregando otros internos* dentro de una formación social dada a menudo *imbrican* criterios.

Concretamente, las formas de construir lo indígena han variado

<sup>1</sup> Estos conceptos están desarrollados y ejemplificados en otra parte (Briones, 1996b)

por épocas y contextos sociopolíticos en lo que hace a ver esta diferencia/marca como posible o no de ser disuelta ya por miscegenación, ya por homogeneización cultural. Una progresiva y general tendencia hacia la desracialización de lo indígena no ha impedido empero que marcaciones hoy preponderantemente etnicizadas den cabida a componentes selectivamente racializados.

Queda de todos modos pendiente ver qué es lo que da perdurabilidad a lo que antropólogos como Jeremy Beckett (1988 y 1991) llaman *aboriginalidad*, en mi visión (Briones, 1996a), una forma históricamente *sui generis* de alteridad que habla de procesos de producción cultural más amplios, forma en todo caso *sui generis* de alteridad porque no cualquier *otro* cultural es un *otro indígena*.

Suscintamente, sólo hay pueblos indígenas y tribales en contextos donde los estados-nación modernos son fruto de procesos de descolonización. El hecho de que en estos casos lo nacional tuviera que construirse no simplemente por oposición a un *otro metropolitano* sino fundamentalmente en relación con un *otro autóctono* ha representado un singular problema ideológico para la comunalización de las naciones emergentes. Porque, a diferencia de los descendientes de esclavos africanos, de trabajadores esclavizados por contrato y de inmigrantes voluntarios, ese *otro autóctono* podía acreditar la ocupación

anterior y quizás continua de una tierra que la nación necesita construir como "patria", lo indígena ha sido materia prima inexcusable pero ambigua para la simbolización de lo nacional y de sus fronteras sociológicas y territoriales: alternada o simultáneamente, ya un recurso a ser celebrado y apropiado como símbolo de un pasado propio y distinto al metropolitano, ya una presencia molesta cuya otredad cultural y/o racial no domesticada ponía en duda la identidad de la nación (Beckett 1991). En todo caso, un elemento crucial para la producción cultural de la nación mediante la invisibilización de estándares que, basando la alterización del *otro* en su diferencia cultural, opera simultáneamente la domesticación del *nosotros* nacional.

En términos de los *procesos de producción cultural*, entonces, pareciera que para poder explicar una dinámica que lleva a construir, deconstruir y reconstruir "diferencias", hay que prestar especial atención a la capacidad reflexiva de la cultura, capacidad que no se agota simplemente en la posibilidad de tematizar y escenificar a través de marcas las diferencias entre propios y ajenos, sino que fundamentalmente implica hacer de "la cultura" una construcción social que, a la Foucault (1980), genera su propio "régimen de verdad" acerca de las diferencias sociales. Precisamente por esto la cultura se convierte en campo estratégico para el establecimiento o la disputa de sen-

tidos hegemónicos, y precisamente por esto se hace necesario que los análisis culturales incorporen el examen de la capacidad reflexiva de la cultura.

Por reflexividad aquí quiero decir que toda cultura produce su propia *metacultura* (Urban 1992: 1-2), esto es, nociones en base a las que ciertos aspectos se discriminan como aculturales en vez de culturales, nociones a su vez en base a las que sólo algunas propiedades se enfatizan como generales, mientras otras se marcan como atributo particular de ciertos *otros*. Es en base a estas nociones metaculturales, que hasta juegan a reconocer la relatividad de la cultura como para reclamar universalidad y viceversa, que la cultura que crea su propio "régimen de verdad" acerca de las diferencias sociales, de la "humanidad" y de sus potencialidades, convirtiendo explícita o implícitamente a las cultura "propia" y "ajena" en objetos de la representación cultural (Briones y Golluscio 1994).

Por ello, la marcación de la "diferencia" debe más bien verse como la cara visible de procesos de construcción de hegemonía que, a partir de nociones metaculturales que se busca generalizar, procuran constituir como efecto de verdad que ciertas "diferencias" y "semejanzas" existen fuera de toda representación, instaurando ya desigualdades, ya homogeneizaciones que debieran discurrir indisputadas. Es en este sentido que Ana Alonso (1994) sugiere que, cuanto más

efectivamente una cierta hegemonía naturalice las condiciones de marcación de *otros internos*, más exitosamente inscribirá la identidad de la comunidad política envolvente como norma que tiende a permanecer invisible o desmarcada.

Proponía en otra parte (Briones, 1996b) que, ya sea que vea como evento afortunado o desgraciado, el blanqueamiento indígena es en la Argentina una posibilidad. Por blanqueamiento aquí quiero decir que se puede dejar de ser "indio". Simplemente, el sujeto en cuestión tiene que dejar de "actuar raro" como actuaban los indígenas. Se cree que esto es factible mediante "aprendizaje". Ahora, no hay aprendizaje que deje de hacer sospechosa la reindianización de ciertos grupos, o más aún, el que un no indígena procure pasar por indígena. Estas conversiones siempre despiertan sospechas de inautenticidad.

Subyace aquí la idea de que, paradójicamente, aunque los argentinos no sepamos cómo somos, aunque no tengamos identidad, no hay vuelta atrás. Aun cuando haya indios en el presente, los indios son cosa del pasado. Haciendo imposible transitar el camino en reversa y hasta pensar que se pueda querer hacerlo, los sentidos sobre lo primitivo y lo civilizado implícitos en la unidireccionalidad del blanqueamiento no sólo racializan selectivamente una membrecía indígena a la que se marca cuáles son los caminos de su devenir: disuaden a la audiencia interpelada como nacio-

nal de desviaciones y, al hacerlo, sancionan silenciosamente el devenir "natural" de la nación.

Noctones de este tipo instauran también estándares dobles en otra dirección. Basados en una definición asimétrica de "distintividad", esos estándares siempre ponen al *Otro* en el lugar de ser quien "tiene que dar" permanente muestra de "su especificidad". Justamente por lo que se construye como fuerza inmanente de los procesos de blanqueamiento antes mencionados, es especialmente a los pueblos indígenas que se les exige prueba constante y fehaciente de la legitimidad de su diferencia, a riesgo si no de que su aboriginalidad se considere extinta. Entre otras cosas, esto redundando en que no se concede a los indígenas las mismas posibilidades de "transformarse" que a los no indígenas, en el sentido de que, entre los primeros, cualquier alejamiento de la actuación mimética de su pasado puede verse como pérdida de la sustancia original. Por ello, siempre se ponen más en duda las creenciales de indígenas urbanos que las de "indios de comunidad", o se acepta más fácilmente la aboriginalidad de los mapuche que la de quienes se autovindicarían huarpe, pues el sentido común histórico indica que los huarpe han desaparecido, esto es, que ya se habían blanqueado completamente (Briones, 1996a).

Estándares como éstos imponen sin duda pesadas exigencias sobre los sentidos de pertenencia y de-

venir de ese *otro*, imprimiéndole una dinámica muy peculiar a los procesos de producción de auto-marcas culturales e incluso a los términos en que se formulan las demandas. Pienso, por ejemplo, en que a veces los indígenas son llevados a "sobreactuar" diferencias mediante la "recuperación fiel" de esas prácticas culturales en desuso que aparentemente demostrarían una continuidad aporética con un pasado distante, o a apelar el lazo místico con la tierra que nosotros suponemos que deben tener por ser indios. Esto es así porque mientras hay muchas demandas culturales concretas que se puede hacer a quien quiera ser considerado indígena, curiosamente, parece no haber ninguna demanda cultural demasiado específica que se le pueda hacer a alguien (indígena o no) para que se lo considere argentino como sí, en relación al indígena, esta comunidad envolvente fuera el espacio de la "no cultura".

En suma, si hablar de la inmutabilidad del *otro* indígena suele ser el pivote desde donde pensar el devenir de la nación, analizar qué se exige o concede a este *otro* interno en base a estándares que establecen -siempre selectivamente- la posibilidad para unos y la imposibilidad para otros de ser miembros plenos de la comunidad política envolvente dice mucho de la forma en que la nación se imaginatiza y de los procesos de comunalización a través de los cuales recrea sus sentidos de pertenencia y devenir.

En este sentido, quedan pendientes innumerables cuestiones que permitirían ejemplificar algunas de las direcciones en que la construcción actual de la aboriginalidad evidencia ciertos aspectos críticos de los procesos de globalización y localización.<sup>2</sup> En un plano más general, explorar por ejemplo qué comentarios críticos sobre el orden mundial comporta el que los pueblos indígenas y tribales articulen sus demandas autoconstruyéndose como "Cuarto Mundo". En el interior de las fronteras nacionales, cómo la noción de derechos territoriales indígenas puja para mantener, modificar o recuperar la congruencia de ciertas fronteras sociológicas y geográficas, territorializando reclamos de modos que, al desnaturalizar los dos principios estructurantes del estado-nación moderno –esto es, nacionalidad y territorialidad– interpelan transgresoramente nuestro sentido común.

Como creo que le cabe a la antropología la tarea no menor de construir categorías de análisis a partir del sentido común para dar cuenta críticamente de ese sentido

común y de los procesos culturales que lo van re-constituyendo, queda también pendiente el tratamiento de algunas de las transformaciones metaculturales que se están anunciando en los usos y prácticas sociales de conceptos como los de cultura, identidad y frontera. Pero todo esto sería ya otra presentación. En todo caso, me conformo con reiterar que, hoy como ayer, el examen de los procesos de marcación de *otros* indígenas dice tanto de las prácticas indígenas como de las no indígenas, pues la diferencia cultural que supuestamente demarca esta frontera entre el ser y el no ser nativo nunca ha sido y tampoco es hoy simple atributo de un *otro*, sino co-producción cultural que rearticula simultánea y asimétricamente distintas comunidades imaginadas. Al confrontarnos con manifestaciones epocales que desnaturalizan el sentido común, entonces, el análisis contemporáneo de la aboriginalidad nos sigue enfrentando a problemáticas fundantes de la disciplina, capitales para poner en vilo, entrenar y profundizar la mirada antropológica. ♦

<sup>2</sup> Algunas de ellas están desarrolladas en Briones *et al.* (1995).

## BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, A. (1994). "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity", *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405.
- Anderson, B. (1990). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso.
- Balibar, E. (1991), "The Nation Form: History and Ideology", en *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, E. Balibar y I. Wallerstein, Nueva York, Verso, pp. 86-106.
- Beckett, J. (ed.) (1988). *Past and Present. The construction of Aboriginality*, Canberra, Aboriginal Studies Press.
- (1991). *Aboriginality and the Nation-State: A Comparative Perspective*; ponencia presentada en el Ethnic Studies Working Group, Institute of Latin American Studies, University of Texas at Austin, semestre de otoño.
- Berkhofer, R. (1978). *The White Man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present*. Nueva York, Alfred A. Knopf.
- Briónes, C. (1996a), *La alteridad del Cuarto Mundo en su nueva ubicación*; Av. Estudios Etnicos esquina Raza. m.l.
- (1996b), "Términos confusos, procesos complejos: Etnicización y racialización de la aboriginalidad", ponencia presentada en las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata y en las Segundas Jornadas de Etnolingüística, Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes (UNRO), 2 al 4 de octubre.
- , y Colluscio L. (1994), "Discurso y metadiscurso como procesos de producción cultural", en *Actas de las Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen*, Buenos Aires, Departamento de Impresiones del Ciclo Básico Común, pp. 499-517.
- , Carrasco, M., Siffredi, A. y Spadafora, A. (1995), *Desinflando el globo: Otras caras de la globalización. Relaciones*, Sociedad Argentina de Antropología, vol. XX (en prensa).
- Brow, J. (1990). "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past", *Anthropological Quarterly*, 63 (1): 1-6.
- Comaroff, J. and Comaroff J. (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.
- Foucault, M. (1980), *Power/Knowledge. Selected Interviews and other Writings 1972-1977*, C. Gordon (ed), Nueva York, Pantheon Books.
- Hall, S. (1991), "Old and New Identities, Old and New Ethnicities", en A. King (ed.), *Culture, Globalization, and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Binghamton, Nueva York, Department of Art and Art History, State University of New York. pp. 41-68.
- Omi, M. and H. Winant (1986), *Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1980s*, Nueva York, Routledge and Kegan Paul.
- Rubén, G. (1988), "Teoría Da Identidade: Uma Crítica", *Anuário Antropológico*, 86: 75-92.
- Trouillot, M. (1991), "Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness", en R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, Santa Fe. School of American Research Press. pp. 17-44.
- Urban, G. (1992), *Two faces of culture*, Working Papers and Proceedings of the Center of Psychosocial Studies, Chicago, No. 49. 21 páginas.
- Weber, M. (1968) "Ethnic Groups", en *Economy and Society*, Nueva York, Bedminster Press. vol. I, pp. 385-398.

