

LA ANTROPOLOGÍA DE LAS IDENTIDADES en las tensiones contemporáneas

MICHEL AGIER

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN PARA EL DESARROLLO (IRD), PARÍS,
ESCUELA DE ALTOS ESTUDIOS EN CIENCIAS SOCIALES (EHESS), MARSEILLE
Correo electrónico: Michael.Agier@ehess.cnrs-mrs.fr

Resumen

EN ESTE ARTÍCULO SE RESUMEN LOS PLANTEAMIENTOS MÁS INFLUYENTES PROPUESTOS desde la antropología para abordar la problemática de las cambiantes identidades de los grupos sociales que tradicionalmente han constituido su objeto de estudio. Sugiere que en la actualidad los antropólogos se encuentran, con mayor frecuencia, frente a culturas identitarias antes que a identidades culturales. Analiza las tensiones en que quedan atrapados los actores de los movimientos identitarios debido a las dinámicas que se generan en la relación local-global, así como la hibridación de las producciones culturales por la expansión de las comunicaciones en esta fase de la globalización.

Abstract

IN THIS ARTICLE, THE AUTHOR SUMMARIZES THE MOST INFLUENTIAL POSTULATES PROPOSED from the anthropology to approach the problematic of the changing identities of the social groups that traditionally have constituted its study object. It suggests that currently anthropologists are, more frequently, in front of the production of identities rather than cultural identities. The text analyzes the tensions in which the actors of identities movements are trapped due to the dynamics generated in the local-global relation, and the hybridation of cultural productions thanks to the expansion of communications in this phase of globalization.

INTRODUCCIÓN

EN ESTE TEXTO* PRESENTO EL ESTADO DE LA CUESTIÓN IDENTITARIA TAL como la aborda la antropología hoy, seguido de una reflexión sobre los procesos culturales *híbridos* o *mestizos*, como se los denomina, hoy más dominados que nunca por la problemática identitaria. Por una parte, la globalización puesta en marcha por el acceso masivo a los medios de transporte y de comunicación, cuestiona las fronteras territoriales locales y la relación entre lugares e identidades. Por la otra, la circulación rápida y la homogeneización de buena parte de los referentes culturales acarrea disociaciones entre culturas e identidades. En este marco, los sentimientos de pérdida de identidad se compensan con la búsqueda o la creación de nuevos contextos, espacios y situaciones de reinvencción identitaria.

* Texto de la conferencia dictada en el seminario Teoría I, de la maestría de antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, abril de 2000. Traducción del francés de Margarita Chaves Chamorro.

CONTEXTOS Y CONSTRUCCIONES DE LA IDENTIDAD

A ANTROPOLOGÍA DE LAS IDENTIDADES SE HA DESARROLLADO CONSIDERABLEMENTE a partir de los años 1960. Dos son los resultados teóricos mejor consolidados hoy. Se trata de las aproximaciones contextuales y relacionales a la identidad, las cuales resumiré brevemente. Según la aproximación contextual, no hay una definición sustancial de la identidad. Los procesos identitarios no existen fuera de contexto, siempre se relacionan con retos precisos que están en juego y pueden ser verificados a nivel local (véase principalmente, Barth 1969; Cohen, 1974; Amelle y Mbokolo, 1985). Estos retos pueden ser, por ejemplo, el acceso a la tierra –en este caso la identidad se produce como fundamento de territorialidades–, el acceso al mercado de empleo –en este las identificaciones tienen un papel de exclusión, de integración o de privilegio–, o el acceso a las fuentes externas públicas o turísticas –las identidades pueden entonces ser fundamento de redes y facciones que acaparan estas fuentes–. Por tanto, ellos constituyen la parte más relativa de la identidad,

aquella que se percibe en los estudios que consideran las identidades como procesos localizados, la cual con frecuencia desaparece en las aproximaciones culturalistas que las consideran como productos terminados.

La aproximación contextual implica, en segundo lugar, una concepción relacional de la identidad. En efecto, el punto de partida de las búsquedas identitarias individuales o colectivas consiste en que siempre se es el otro de alguien (Augé, 1994; Balibar y Wallerstein, 1988). Debe, por tanto, pensarse a sí mismo a partir de la mirada externa, que puede incluso ser el cruce de varias miradas. Desde este punto de vista, los medios urbanos pueden ser factores de engranaje o de afianzamiento de procesos identitarios. Al multiplicarse los contactos de individuos que conllevan pertenencias étnicas, regionales o a redes, los medios urbanos favorecen la puesta en relación de la identidad. A su vez, estas interacciones afectan los referentes de pertenencia iniciales –étnicos, regionales o a facciones– y, por tanto, los códigos de conducta, las reglas de la vida social, los valores morales e, incluso las lenguas, la educación y otras formas culturales que orientan la existencia de cada uno en el mundo. Dicho de otro modo, en la medida en que la identidad emana de la relación con los otros, problematiza y termina por transformar la cultura. Lo mismo ocurre en relación con los procesos de cambio dentro de un mismo contexto local. En una situación de cambio social acelerado, como la que se vive en todas partes del mundo a partir de los años 1960-1990 –ninguna región ha escapado realmente a los cambios económicos o culturales–, los estatus sociales se recomponen y los individuos deben redefinir rápidamente su posición en el curso de una o dos generaciones. En ese momento, la cuestión identitaria se convierte en un problema de ajuste, a la vez social, en su definición, e individual, en su experiencia. Es la relación consigo mismo y al mismo tiempo con su cultura la que se vuelve, entonces, problemática.

En consecuencia, la identidad remite a un afuera, a un antes y a los otros. Sin embargo, la paradoja actual es la siguiente: al mismo tiempo que las ciencias sociales *deconstruyen* un objeto que había sido tratado por largo tiempo con un sesgo esencialista y culturalista, las sociedades lo reconstruyen a partir de sus propios mundos. En diferentes puntos del planeta emergen movimientos identitarios de carácter étnico, regional o religioso, que pueden ser a veces masivos, a veces violentos. Las

transformaciones sociales y políticas nos imponen pues, un objeto empírico relativamente nuevo: aquel de las *grandes empresas identitarias* que tienden a reemplazar a las antiguas *tribus*, a los pueblos *perdidos* y a otras etnias *en vías de desaparición* de la etnología clásica. Este nuevo hecho empírico interroga doblemente a la antropología. Por una parte, con frecuencia estas empresas ponen en escena el anverso del pensamiento substancialista: “los objetos de estudio se han convertido, ellos mismos, en los emisores de enunciados etnológicos”, como lo subraya Jean-Loup Amselle (1990: 31). En efecto, las legitimaciones identitarias se buscan en el crisol de las argumentaciones de una antropología marcada durante largo tiempo por la tendencia a confundir la defensa de los pueblos con la defensa del relativismo cultural¹.

Pero por otro lado, este nuevo objeto vuelve particularmente pertinente para la antropología social el enfoque que hoy denominamos *constructivista*, el cual busca dar cuenta de los procesos identitarios por sí mismos, y no sólo por sus contextos, o por sus retos más o menos escondidos. La realidad se *construye* por medio de las representaciones de los actores, y esta construcción subjetiva hace, ella misma, parte de la realidad que la mirada del observador debe tener en consideración². Más allá de la sola recontextualización de la identidad, esta aproximación permite distinguir en el análisis dos momentos que representan por una parte, la necesidad contextual de edificar fronteras simbólicas –el momento de la identidad– y, por otra, el momento de la edificación misma, aquel de la invención cultural, que se define siempre dentro del marco precedente.

Este proceso es el que Barth (1969) ha descrito como la “construcción social de diferencias culturales”. Esta distinción dentro del análisis permite también cuestionar la ilusión de transparencia etnológica en la relación individuo-cultura-sociedad-espacio tal como la desarrolla un determinado modelo holístico de la identidad, y prestar más atención a los contextos.

Notemos de pasada que las reflexiones de Fredrik Barth, como la mayoría de las reflexiones sobre la cuestión identitaria, hacen

1. Véase Tanguieff (1987, 1996). Los ensayos antiracistas reunidos en el programa “Raza y sociedad” de la Unesco, al finalizar la segunda guerra mundial, en los cuales participaron por Francia, Michel Leiris, Claude Lévi-Strauss y Alfred Métraux, utilizaron principalmente el argumento del relativismo cultural.

2. La obra editada por Fredrik Barth (1969) representa aún la principal referencia a esta aproximación. Véase también Cohen (1974), Barth (1994) y una presentación general de la cuestión en Poutignat y Streiff-Fenart (1995).

referencia a una identidad étnica. Ciertamente, la dimensión étnica está presente en los procesos identitarios en general, precisamente porque ejemplifica el lazo entre cultura e integración a los contextos sociales. La etnia es, no obstante, un “significado borroso” (Amelle, 1985), y su uso *endurecido* puede entorpecer los análisis. Este es el caso, por ejemplo, de la idea del *regreso a la etnia* que da la ilusión de un modelo pre-existente –la etnia– hacia el cual se haría un movimiento de retorno, cuando en realidad los movimientos que designamos bajo esta expresión son con frecuencia innovaciones culturales, incluso invenciones identitarias. Esto se puede observar en el movimiento cultural negro en Bahía, Brasil, en el cual los actores pueden, de acuerdo con la ocasión, declarar su afiliación a la “etnia africana” o a “la etnia negra” (Agier, 2000). Esta actitud etnicista de los actores debe ser objeto de análisis y no de reproducción por parte de los estudiosos externos, pues las eventuales categorías internas son, algunas veces, un retorno a las categorías antiguas de la etnología. “*Africanus sum*”, declaró en los años 1950 el antropólogo francés Roger Bastide, para referirse al candomblé de Bahía: quería de este modo mostrar su familiaridad con su terreno –el candomblé– pero con esta declaración defendía, al mismo tiempo, la idea, totalmente errónea, según la cual el universo cultural brasileño *paién* podría ser africano. Esta concepción será retomada algunos decenios más tarde, entre los medios religiosos que se denominan *puristas* y *anti-sincréticos* del candomblé y, de manera más general, por el movimiento de *africanización* de la cultura brasileña.

La aproximación denominada constructivista supone, por el contrario, que la atención principal del observador debe centrarse más en las interacciones y las situaciones reales en las cuales se comprometen los actores, que en las representaciones *a priori* de las culturas de las que se supone que se trata. Es así como, por ejemplo, a partir de los marcos y de los retos de situaciones de interacción se convoca de manera selectiva la memoria. Para fundar la perspectiva situacional en la antropología, Clyde Mitchell (1987) se apoya en la noción de *selección situacional* introducida por Evans-Pritchard, para quien un mismo grupo étnico puede tener diferentes lógicas de juicio y de acción según la situación. Según Mitchell, el *granero cultural* se construye y se utiliza según las selecciones situacionales, lo que puede hacer que sus componentes se vuelvan diversos o contradictorios (véase Mitchell, 1956; Agier, 2000a).

LA ESCALA MEDIA DE LOS PROCESOS CULTURALES

EL “JUEGO DE ESCALAS” O, DICHO DE OTRO MODO, LA RELACIÓN dialéctica entre la situación y el contexto, no es sólo una herramienta de análisis y un objeto de reflexión más evidente hoy que antes entre los investigadores de las ciencias sociales³. Es también uno de los componentes de la actividad cultural misma, tal como la podemos observar de manera repetitiva sobre los terrenos más diversos y distantes. En las escalas microsociales –*el terreno del etnólogo*–, emerge una multitud de pequeñas narrativas identitarias que ocupan el espacio dejado por las *grandes narrativas en crisis* –misión cristiana, destino de las clases, proyección nacional–. Estas aparecen en los contextos más diversos, pero se anclan de preferencia en los contextos urbanos; tienen un contenido religioso, étnico o regional, pero muestran construcciones híbridas, *bricolages*, heterogeneidades; en fin, son el fruto de la iniciativa de individuos, de pequeños grupos o de redes, que tienen frecuentemente dificultades para comunicar la especificidad de la cual ellos se reclaman.

¿Cómo se forman estas nuevas narrativas? ¿Con cuáles actores? ¿En qué contextos? Una buena manera de descubrir a estos actores es buscándolos entre los *informantes* del etnólogo. Estos informantes, hoy, son intermediarios de preferencia jóvenes, más bien ciudadanos, escolarizados y regularmente conectados con las redes institucionales y de información globales. Ellos tienden a sustituir a los viejos sabios, adivinos y detentadores de todos los saberes culturales, aquellos pozos sin fondo de memorias tanto ancestrales como locales. Estos nuevos informantes son étnicamente diferentes los unos de los otros pero socialmente muy homogéneos. Son ellos quienes poseen la iniciativa de las micro-estrategias identitarias difundidas a través, por ejemplo, de diversas agencias étnicas. Frecuentemente se auto-proclaman *líderes comunitarios* o *líderes espirituales*, se especializan, incluso se profesionalizan, se convierten en *ejecutivos de la identidad*, enuncian la identidad de las *comunidades*, trabajan en la recuperación y la salvaguardia de sus tradiciones en vías de desaparición o de *descharacterización*. A diferencia de

3. Véase Revel (1996). En lo que concierne más particularmente a las relaciones interpretativas entre situaciones y contextos en el caso de la investigación etnográfica, véase Schwartz (1993), Bensa (1996), Agier (2000).

los ancianos, tienen el mundo entero como interlocutor. Este mundo, a su vez, les provee los instrumentos de pensamiento, a los que recurren en sus estrategias localizadas. Consecuentemente, una cierta uniformización se consolida: en la forma, si no siempre en los contenidos de los movimientos identitarios, mientras más se diferencian, más se identifican con los otros que también se están diferenciando. De hecho, africanos, afro-americanos y amerindios son alcanzados por el mismo repertorio de lenguaje étnico, hecho que invita a aproximar los estudios sobre sus procesos identitarios, dejando de lado los recortes geoculturales y disciplinarios en los cuales la antropología clásica los ha separado –*africanismo, americanismo, etcétera*–.

A pesar de sus diversos grados de penetración, imágenes y *conceptos* circulan de manera más rápida y masiva que nunca, gracias a soportes –papel, afiches, vallas, pantallas de todo tipo– accesibles por todas partes. De este modo, difundida al infinito, una imagen extremadamente simplificada y plana del mundo tiende a substituir la experiencia personal y social de las realidades. Gracias a su extensión y a su eficacia, estos medios incitan a los actores locales a utilizar las mismas simplificaciones, las cuales les abrirán el acceso a los medios políticos y económicos de la red global, y les permitirán comunicarse más eficazmente con socios y patrocinadores. Los agentes, los *ejecutivos* de las empresas culturales e identitarias, se ubican pues, localmente, como mediadores de escalas, lo que implica competencias de *traducción* lingüística y cultural, y de *accesibilidad* para la activación de redes sociales y políticas extralocales. Estas competencias fundamentan su reconocimiento social dentro del contexto local y étnico en el contexto global. Ellas les confieren ocasionalmente ciertos poderes delegados, pero les imponen también una tensión permanente entre el llamado de lo global y los vínculos con lo local.

En este contexto identitario en el que se visualizan varias escalas, la creación cultural en sí misma se tensiona al poner en relación, por una parte, los imaginarios locales que deben acomodarse siempre al peso de los lugares, de sus sociabilidades, de sus memorias y, por la otra, las técnicas, los íconos y los discursos de la red global, los cuales circulan prácticamente sin trabas, libres de todo anclaje histórico. James Clifford (1996) ve en esta evolución la prueba de una relación más compleja entre identidad y cultura, esta última caracterizada hoy, según él, por la heteroglosia, las invenciones paródicas y las ficciones realizadas.

Después de la desaparición de las *culturas naturales*, subraya el mismo autor, nosotros estaríamos ahora en una era *postcultural*. A partir de una aproximación diferente, Marc Augé (1997) vé en esta misma situación, marcada por la invasión de imágenes en lo cotidiano y por la generalización de la aprehensión ficcional del mundo, un riesgo de agotamiento de las fuentes del imaginario: la realidad, fuente permanente de los imaginarios colectivos –mitos– o individuales –sueños, artes–, se vuelve desapercibida bajo la omnipresencia de las ficciones.

Una relación desleal se establece –en el tiempo–, en la cual los imaginarios locales, socialmente más *densos* y de cierta forma *pesados*, se aprestan a alcanzar las retóricas globales, más fluidas y veloces, pero conservando siempre un compás de espera. La dominación de los medios materiales e informáticos globales de la actividad cultural es tal, que obliga hoy a los individuos –si quieren “entrar en la modernidad”, según los términos de Néstor García Canclini (1990)–, a llenar las rejillas vacías de una retórica constreñida, esencialmente dualista y simplificadora, y a ubicar su creación cultural en este marco, a título, por ejemplo, del color local, del excedente minoritario de mayor valor de la estética étnica. En mi opinión, no se trata de un *final de las culturas*, sino de un contexto nuevo para la creación de sentido, a partir de una cierta disociación entre lugares, identidades y culturas. Una tensión se establece en una instancia intermediaria de creación entre, por un lado, el repertorio global cuyos preceptos no conocen casi barreras materiales y, por otro, las relaciones sociales y simbólicas locales, cada vez más afectadas por conflictos, exclusiones e interrogaciones identitarias. Lo que el análisis percibe entonces como un intervalo de ajuste, un momento borroso y turbio entre los constreñimientos de las múltiples escalas, es un *tiempo muerto* para el sentido. Es durante este intervalo problemático que se desarrollan los conflictos y las negociaciones de la identidad entre actores, así como los ensayos de traducción y de diálogo, pero es también el lugar del trabajo simbólico en sí. Es allí, en ese nivel de creación intermedia, que el sentido puede ser finalmente producido, al término de una alquimia entre discursos y símbolos de inspiración heterogénea. Enfatizamos sobre este nuevo contexto y esta nueva modalidad de la invención cultural, porque es también allí, en la misma instancia, que de manera inquietante se desarrolla *el agotamiento del imaginario y la lobotomización* de los espíritus:

La catástrofe sería que nos diéramos cuenta demasiado tarde que lo real se ha convertido en ficción, que no hay por tanto más ficciones (sólo es ficticio lo que se distingue de lo real), y mucho menos autor. (Augé, 1997: 159).

Los grandes mitos metafóricos de estas sociedades [*inuit*] se desdibujan bajo el efecto de la escuela laica y de una evangelización mal comprendida, seguida de esta verdadera lobotomización que provocan los programas de televisión, los videos pornográficos y de violencia, amplificadas ahora por el internet (Maurie, 1999).

DE LA IDENTIDAD CULTURAL A LAS CULTURAS IDENTITARIAS

EL ANUNCIO REPETIDO DE LA IDENTIDAD CULTURAL EN LOS MÁS DIVERSOS lugares y circunstancias, hace parte del repertorio global y sustenta, con su sola presencia, la hibridación de contextos, al tiempo que la niega en su enunciado. Esto es lo que se observa, por ejemplo, en el caso de las reivindicaciones identitarias de la gente negra y de los indígenas en América latina. De manera general, la identidad cultural se ha convertido en un lugar común de las nuevas formas de la política, cuyas versiones extremas, etnonacionalistas y guerreras, muestran, a fin de cuentas, la gravedad de este debate (Taguieff, 1996). En situaciones más ordinarias, como por ejemplo en los conflictos políticos, territoriales y urbanos, cada grupo que expone su identidad cultural como fuente de legitimación actual, hace prevalecer la apariencia estática, unificada e inmemorial, de ciertos rasgos —maneras de hacer, organización del trabajo, rituales, particularidades lingüísticas, etcétera—. Estos actores niegan, por interés o por convicción personal profunda, el trabajo que ellos mismos hacen sobre pedazos de cultura, heterogéneos y dispersos, para permitirle a la cultura recreada como cultura-objeto, ser identitaria. La identidad de un momento será más tarde, cuando otros contextos y otras relaciones prevalezcan, tal vez olvidada; la cultura del lugar en donde esto sucede hoy, habrá sido para ese entonces, transformada, profundamente trabajada por esos procesos identitarios. A pesar de la opinión de los actores mismos, el etnólogo está más frecuentemente frente a *culturas identitarias* en proceso de hacerse, antes que a identidades culturales que

tendría solamente que describir e inventariar; portadoras, por demás, de *resistencias* o *adaptaciones*. Esto no es nuevo, pero se ha hecho sin duda más evidente y generalizado hoy que antes: los contextos de competencia económica, de individualización y de exclusión acentúan en todas partes la interrogación identitaria y, por lo tanto, cierta obligación de reflexividad que, a su vez, problematiza la creación cultural —¿Quién soy yo, después de todos estos espejos?—. Así, hablar hoy de identidad cultural para defender derechos propios, no es sino una manera de decir cuánto, dentro de su fase creativa, depende la cultura de estrategias identitarias. Con el declive de las grandes narrativas, podemos decir que estamos hoy, a escala planetaria, ante una fase de redefinición de las relaciones entre identidad y cultura. Las nuevas culturas identitarias emergen apenas esbozadas, todavía no consolidadas. Por tanto, es importante entender bien sus fuentes y procedimientos.

Una de estas nuevas narrativas, por ejemplo, es el discurso ya globalizado de la diáspora *africana*. Este constituye el contexto identitario en el que se ubican las estrategias políticas y culturales de colombianos o brasileños negros, por ejemplo, aquellos de Bahía de San Salvador, Brasil, o de Tumaco —en el pacífico colombiano— (véase Agier, 1999, 2000). Sus estrategias localizadas gravitan hacia redes políticas y económicas que difunden a escala mundial el punto de vista de la identidad cultural de la diáspora. El programa denominado “La ruta de los esclavos”, dirigido desde hace varios años por la Unesco, es un aspecto de esta red mundial. Ahora bien, la diáspora funciona también como un grupo de interés en las grandes instituciones internacionales. El asistencialismo o el *sponsoring* de carácter étnico dan vida a grupos culturales locales, por ejemplo a aquellos que redinamizan el currulao y la marimba como símbolos de la *cultura negra* en un país como Colombia.

Estas prácticas asistencialistas son también puertas de entrada para el neoliberalismo económico. Por ejemplo, a finales de 1996, tuvo lugar en Washington la reunión “AfroAmérica XXI”, bajo el auspicio del Banco Interamericano de Desarrollo, una ONG internacional y la agencia de cooperación canadiense. En el marco de este evento, al que asistieron representantes de organizaciones negras de Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Honduras, México, Nicaragua, Perú, República Dominicana, Uruguay y Venezuela, se decidió favorecer la emergencia

de una *red económica afro-americana* sobre la base de las diversas organizaciones negras existentes en esos países, con el fin de patrocinar la búsqueda de socios supra-nacionales –OEA, Unicef, PNUD, OIT–, la formación de asociaciones negras y de *bancos afro-americanos*, considerados como instrumentos privilegiados para el desarrollo económico y social independientes de las estructuras nacionales de los respectivos países, las cuales fueron tildadas, para la ocasión, de clientelistas (Charier, 1999).

Este tipo de propuestas suscitan, a su vez, la emergencia local de reivindicaciones sociales en un lenguaje neo-étnico y, en consecuencia, favorecen un retorno reflexivo sobre la cultura y la ancestralidad. Dicho de otro modo, es poco probable que el ritual urbano del *retorno de la marimba* hubiese existido en el carnaval de Tuma-co sin la acción social, cultural y pedagógica desarrollada en esta ciudad y en su región por diversas organizaciones internacionales, públicas y privadas, durante la veintena de años que lo precedieron. El sainete carnavalesco del *retorno de la marimba* pone en escena las figuras míticas de la región: el diablo, el tocador de marimba *endemoniado* y un cura, los cuales en principio presentan cualidades ambiguas y múltiples: el diablo es a veces el enemigo y a veces el aliado del marimbero, el cura desafía al diablo pero es él mismo considerado a veces como una expresión diabólica; en fin, tanto el cura como el diablo son descritos alternativamente como de color de piel blanca, negra o mestiza. Sin embargo, en el marco del nuevo carnaval urbano, el diablo y el marimbero se convierten, de manera unívoca, en los representantes de un paganismo local y de una resistencia negra sobrevalorizada, de cara al personaje del cura, representado como un blanco y como la expresión de la poderosa jerarquía católica⁴. De manera general, la cultura que se define dentro de las relaciones de la diáspora tiende a solicitar localmente alguna simplificación de las ideas, en la forma de dualismos fácilmente traducibles y asimilables a la retórica *africana* global –blanco/negro, naturaleza/cultura, catolicismo/paganismo, etcétera–. Así mismo, un cierto mimetismo con lo que se considera como *étnicamente correcto* a nivel global, influye sobre el trabajo cultural: si bien éste continúa siendo localizado, deja de ser precisamente local.

4. Para una descripción detallada, véase Agier (1999).

También es posible encontrar los efectos de este proceso en la transformación de los cultos antiguos de posesión politeístas hoy convertidos en religiones identitarias, tanto en el África negra

como en las *américas negras*. En estas religiones, la plasticidad y la transformabilidad de las creencias paganas tienden a desaparecer, haciendo que el antiguo estigma del colonizador católico contra el paganismo se vuelva la referencia formal de la redefinición del *paganismo* mismo en el marco *oficial* de la identidad.

Podríamos concluir, entonces, que en los nuevos contextos identitarios, los actores –culturales, políticos– deben ajustarse permanentemente a los estreñimientos y las informaciones locales y globales. Desde el punto de vista de la creación cultural, o ritual, más precisamente, las combinaciones simbólicas se vuelven diferentes a los sincretismos de antes, que eran, por definición, duales. Hoy, no existen sincretismos propiamente dichos, ya que los contextos culturales están, ellos mismos, transformados, integrados y mezclados, en el sentido de *mundos mezclados* como aquellos a los que Serge Gruzinski (1999) se ha referido para describir el marco de sus investigaciones históricas sobre el mestizaje cultural. En el mismo espíritu, Sidney Mintz y Richard Price (1976) desarrollaron, a propósito de las culturas afro-americanas, una crítica pionera sobre las teorías del *encuentro* entre dos culturas supuestamente homogéneas –la europea y la africana–, como la propuesta anteriormente por Herskovits (1966) al hablar de las *re-interpretaciones africanas* en el nuevo mundo. Por el contrario, Mintz y Price defendieron el punto de vista según el cual la cultura afro-americana es, de entrada, una *creación*, o un *remodelaje*, operados en el contexto de las nuevas instituciones sociales de la esclavitud. Su investigación trata, como la Serge Gruzinski, de un *primer* mestizaje, que ilumina pero que, a mi manera de ver, difiere también de aquel que observamos hoy. Los *mestizajes* actuales no ponen en contacto mundos realmente extraños, civilizaciones por descubrir. Son producto de la relación local/global, la cual constituye el contexto social de partida para todas las creaciones culturales e identitarias. Estamos todos frente a una amplia *complejidad cultural* (Hannerz, 1992) a la cual cada uno– individuo, lugar, o grupo– tiene acceso con sus competencias y redes propias. En este marco se efectúan, en cada situación, las mezclas de informaciones que nutren nuevas narrativas identitarias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGIER, M. 1999. "El carnaval, el diablo y la marimba: identidad y ritual en Tumaco". En M. Agier, M. Álvarez, O. Hoffmann y E. Restrepo. *Tumaco haciendo ciudad. Historia, identidad, cultura: 197-244*. Ican/IRD/Univalle. Bogotá.
- _____. 2000. *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Editions Parenthèses (Dif, PUF). Marseille.
- _____. 2000a. *La antropología situacional como método de investigación urbana*, Ponencia al III Congreso de investigación urbano-regional. Facultad de artes. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 13/04/2000.
- AMSELLE, J.-L., y E. M'BOKOLO (eds). 1985. *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*. La Découvert. París.
- AMSELLE, J.-L. (1990). *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique and ailleurs*. Payot. París.
- AUGÉ, M. 1994 *Le sens des autres*, París. Fayard.
- _____. 1997. *La guere des rêves. Exercices d'ethno-fiction*. Seuil. París.
- BALIBAR, E. y I. WALLERSTEIN. (1998). *Race, nation, class. Les identités ambigües*. La Découvert. París.
- BARTH, F. (ed). 1969. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Little Brown. Boston.
- FREDRIK BARTH. 1994. "Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity". En Hans Vermeulen y Cora Govers (eds.). *Beyond Ethnic groups and Boundaries: 11-32*. Het Spinhuis. Amsterdam.
- BENSA, A. 1996. "De la micro-histoire vers une anthropologie critique". En J. Revel (ed). *Jeux d'échelles. La micro analyse á la experience: 37-70*. Seuil-Gallimard. París.
- CHARIER, A. 1999. *Trois stratégies de recomposition identitaire*. Ms. Ersipal-Credal. París.
- CLIFFORD, J. 1996. *Malaise dan la culture: l'ethnographie, la littérature et l'art au Xxème siècle*. ENSBA. París.
- COHEN, A. 1974. The lesson of ethnicity. En, A. Cohen (ed), *Urban ethnicity: IX-XXIV*. Tavistock. Londres.
- GARCÍA-CANCLINI, N. 1990. *Culturas híbridadas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo. México.
- GRUZINSKI, S. 1999. *La pensée métisse*. Fayard. París.
- HANNERZ, U. 1992. *Cultural complexity*. Columbia University Press. New York.
- HERSKOVITS, M. 1966 (1941). *L'héritage du noir. Mythe et réalité. Présence Africaine*. París.
- MALAURIE, J. 1999. "Les peuples premiers". *Le Monde diplomatique*, enero 1999.
- MITCHELL, J.C. 1956. *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester University Press (The Rhodes-Livingstone Institute Papers, 27). Manchester.
- _____. 1987: "The Situational Perspective", in id., *Cities, Society, and Social Perception. A Central African Perspective: 1-33*. Clarendon Press. Oxford.
- MINTZ, S. y R. PRICE. 1992 (1976). *The Birth of the African-American Culture*. Beacon Press. Oxford.
- POUTIGNAT, PH. y J. STREIFF-FENART. 1995. *Théories de l'ethnicité*. PUF. París.
- REVEL, JACQUES (ed). 1996. *Jeux d'échelles. La micro-analyse á l'expérience*. París. Seuil-Gillimard.
- SCHWARTZ, O. 1993. "L'empirisme irréductible". Postface de N. Anderson. *Le hobo. Sociologie du sans-abri*. Nathan. París.
- TAGUIEFF, P.-A. 1987. *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. La Découverte. París.
- TAGUIEFF, P.-A. 1996. *La république menacée* (entretien avec Philippe Petit). Textuel. París.