

# El vestido de la virgen

## *Ritualidad religiosa e identidad étnica* entre nahuas y mestizos de la sierra norte de Puebla (México)

Patrizia Burdi

Universidad La Sapienza, Roma

De los conceptos antropológicos expuestos en mayor grado a las tormentas epistemológicas de estos últimos años, *ritual* e *identidad étnica* son los que quizá hayan sentido de manera más determinante la crisis de sentido a que ha dado lugar el desarrollo, progresivo y propagado, de las instancias deconstructivistas y reflexivas dentro de la disciplina.

Por otro lado, las repentinas transformaciones históricas y sociales en un plano global, la emergencia, en su doble sentido, de contextos en los que los cambios de tipo estructural y cultural parecen zafarse —por su carácter multiforme y acelerado— de las modalidades interpretativas de la tradición antropológica representan un dramático estímulo a una mayor concientización del aparato conceptual y de las normas de procedimiento sobre las cuales cada uno de nosotros, en la práctica etnográfica, construye su propio percurso de conocimiento antropológico.

En estas páginas trataré de analizar algunas específicas modalidades rituales de la llamada *identidad étnica* entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla en México<sup>1</sup> y de los escenarios en los cuales la contraposición con el sector mestizo se manifiesta, reservándome algunas reflexiones teóricas después de haber introducido los datos etnográficos.

Desde los tiempos de la Colonia, esta zona de la Sierra ha venido estratégicamente funcionando como “región de refugio” (AGUIRRE BELTRÁN

---

1 La investigación de campo en la Sierra Norte de Puebla, comenzada en 1988, forma parte de las actividades de la Missione Etnologica Italiana en México, dirigida por el profesor Alessandro Lupo de la Universidad La Sapienza de Roma, y financiada por los ministerios italianos de Asuntos Exteriores y de Investigación Científica y Tecnológica.

1957) que, si por un lado les ha permitido a los nahuas una relativa autonomía respecto de las imposiciones coloniales y poscoloniales, por el otro significó en el período posrevolucionario su exclusión del contexto de las dinámicas de la sociedad nacional y de las posibilidades, aunque escasas sin lugar a dudas, que esta ofrecía (cf. Hewitt de ALCÁNTARA 1984).

Como la mayoría de las aldeas rurales mexicanas, Santiago Yancuictlalpan, Municipio de Cuetzalan, es una comunidad de doble composición étnica, en la que el sector mestizo, asentado en el poblado solo desde los primeros años del siglo XX, a pesar de no representar la mayoría demográfica, detenta el poder político y económico, a través del manejo exclusivo de la distribución y transformación de los recursos, mientras que el sector nahua, que reside predominantemente en las rancherías de los alrededores del pueblo, ocupa una posición económica y culturalmente subalterna, producida por una dependencia obligada de un régimen económico de subsistencia y caracterizada por una histórica y ya arraigada tendencia a eludir formas de confrontación étnica o política directa.

La propia distribución sobre el territorio es una representación del distinto *status* sociopolítico de los dos sectores: mestizos, en posición central, y nahuas situados en las zonas marginales. Sin embargo, como ya puso bien en evidencia Signorini (1982: 314), esta dicotomía étnica presenta dos significativos niveles intermedios, aun sin evidentes soluciones de continuidad: el nivel nahua-aculturado y el mestizo-folk, grupos o personas caracterizados, en fuerza de su posición liminal, por uno *shifting* constante entre categorías identificativas y, pues, dinámicamente activos en el proceso de creación contextual de la identidad.

Desde un punto de vista objetivista es bastante fácil individuar los elementos que caracterizan *la indianidad* de los habitantes nahuas de Yancuictlalpan: la vestimenta tradicional, el uso de la lengua autóctona, la tipología de los asentamientos residenciales; estos rasgos, pese a ser interiorizados y conceptualizados por los nahuas como factores diacríticos significativos, no parecen, al menos en la prácticas cotidianas de interacción, ser considerados como una base sobre la que poder afirmar orgullosamente su propia afiliación étnica. Por el contrario, *la identidad nahua parece declararse al negativo*, es decir, basándose en los aspectos deficitarios frente a los elementos connotativos del modelo mestizo. Los Nahuas utilizan —con un nivel variable de ironía y conciencia— estas supuestas *carencias* respecto al modelo mestizo como elementos de identificación: ellos son los que no hablan bien el español, los que no saben cómo comportarse en sociedad, los que no tienen cultura, entendida como urbanidad y buenos modales. En estos casos la afirmación de su *india-*

*nidad* no se construye autónomamente, sino según la visión de los mestizos, quienes, en efecto, no dudan en contraponerse como *gente de razón* (provistos de discernimiento y *savoir faire*) a los “inditos, gente de calzón”,<sup>2</sup> por el diferente y distintivo corte de los pantalones que llevan.

Los Nahuas se autodefinen *macehualme*, reafirmando con dicho término una significativa continuidad con el pasado prehispánico, pero no desdeñan utilizar el término español *naturales*. Este apelativo, si por un lado los asimila a la dimensión que desde su punto de vista participa más de la esencia divina, la naturaleza, por el otro no deja de denotar precisamente la falta de cultura, entendida como *saber estar en el mundo* tal como decíamos antes.

De otra parte, como es bien sabido, esta conceptualización negativa de la identidad india *tout court*, y no solo nahua, señal de una falta de toma de conciencia de su posición dentro de las relaciones de producción tanto en la estructura local como en la global, es el resultado de una expresa y específica política nacional posrevolucionaria que ha querido concretizar en el mestizo al verdadero y legítimo representante de la identidad mexicana, negando a los grupos indígenas ya sea el reconocimiento de sus peculiaridades culturales ya sea las posibilidades de salir de una situación de inferioridad y explotación. El resultado de esta política ha sido la formación, para usar las palabras de Hewitt de Alcántara, de “una jerarquía de divisiones sociogeográficas, cada una de ellas compuesta por explotadores y explotados, y que funcionan al mismo tiempo como satélite de una entidad más poderosa y como metrópolis para una menos poderosa” (1984: 105).

Pese a ello, existe un ámbito de la vida comunitaria en el que, si bien con niveles de concientización diferenciados, la identidad nahua se afirma de manera positiva: la esfera religiosa y ritual, en la que el culto a los santos y, en concreto la imagen religiosa, reviste una posición central (cf. Burdi, 1998). En este ámbito, y en el contexto de una situación especial, como veremos más adelante, un elemento objetivamente caracterizador de su indianidad, la indumentaria, vivido negativamente en la interacción social en el mundo mestizo, acaba convirtiéndose en el instrumento de una consciente y orgullosa afirmación de identidad.

Pero consideremos más de cerca la función de la imagen religiosa y de las prácticas de culto ligadas a aquella como elementos diacríticos significativos en los procesos de identificación social, partiendo de un acontecimiento que

---

2 Sobre la semejanza de los mecanismos de conceptualización de la identidad en otra área nahua, véase FRIEDLANDER (1975).

ha estimulado recientemente el sentido de identidad de los Nahuas de Yan-cuictlalpan, originando un conflicto, sordo y no plenamente explicitado, con el sector mestizo.

Amparados por un sacerdote que se había manifestado repetida y públicamente a favor de los indios, llegando a celebrar una de las misas dominicales en náhuatl, algunos nahuas más activos en las prácticas de culto deciden modificar la vestimenta de la estatua de la Inmaculada Concepción colocada en la iglesia —objeto de importantes prácticas colectivas de culto, cuya fiesta está insertada en el circuito de las mayordomías—, vistiéndola con la indumentaria tradicional indígena.

Pero el sacerdote, al poco tiempo, es trasladado a Cuetzalan. Una vez salido del pueblo, algunos miembros de la elite mestiza deciden que ya no es más tolerable que la Virgen vista como una india y disponen que a la estatua se le quite sus trajes indígenas y por consiguiente sea vestida de nuevo con los atavíos de corte europeo. En esto ellos están vivamente movidos por algunas mujeres del pueblo —el perfil cultural de las cuales podría referirse a ese nivel intermedio que Signorini (1982) definió como “*nahua accultured*”— y son ellas, dirigidas por la mayordoma de la Virgen, las que se encargan de proceder materialmente al cambio del vestido.

Todo esto suscita el resentimiento de los Nahuas, pero en las relaciones con los mestizos la reacción indígena no se explica de manera directa, a través de una confrontación explícita con los artífices del cambio, sino que se expresa en la reiteración de presagios de desgracias que habrían caído, por motivo de aquella acción, sobre toda la colectividad. La tensión, que se acrecienta en la compartida inquietud por las premoniciones de desgracia, encuentra su clímax cuando se conoce que el nuevo cura no ha llegado al pueblo a causa de un accidente de camino, a consecuencia del cual sufrió una fractura. El frustrado arribo del nuevo sacerdote —es decir, el retraso de su incorporación en la comunidad, la prolongación de una condición de peligrosa liminalidad— acaba siendo interpretada, tanto por los Nahuas como por algunos mestizos, como la primera de las calamidades anunciadas.

Pero por fin llega el nuevo sacerdote y, una vez instalado, se esmera en guardar las distancias con respecto a la postura filoindígena de su predecesor, legitimando de esta manera, si bien tácitamente, la actuación de los mestizos.

El intento de los Nahuas de asimilar a sus propios rasgos, si bien solo exteriores, la imagen divina femenina más importante termina, pues, en fracaso. No les queda más que seguir rindiendo devoción a las imágenes de la Virgen vestidas con los ropajes que les son familiares en las capillas diseminadas por las ranche-rías, lejanas del poblado y adonde no acuden los mestizos: en Cuauhtapanaloyan,

núcleo residencial enteramente nahua fuera del poblado, que ha conquistado una relativa independencia respecto de las obligaciones político-ceremoniales del pueblo de Yancuictlalpan, instituyendo un ciclo de mayordomías paralelo y autónomo, la Virgen de la Inmaculada Concepción es su santa protectora y está adornada en la capilla con el mismo traje que las mujeres nahuas llevan en las ocasiones ceremoniales.

Es interesante, a la luz de la segmentación del proceso de construcción de la identidad de que antes hablábamos, considerar las motivaciones de las mujeres que impulsaron y apoyaron la acción de los notables mestizos, lejanas obviamente, en su formulación expresiva, de la implícita instrumentalización política de que fue objeto el cambio de indumentaria. Algunas aducían la pobreza y lo inadecuado del tejido de algodón del vestido y la desnudez de los codos de la Virgen, pero todas expresaban su sentimiento de lejanía hacia la imagen suscitado por el inusitado traje indígena y la inquietud que derivaba de la ruptura de una costumbre que ya era tradicional: la de cambiar anualmente el vestido de la Virgen usando lujosos materiales sintéticos.

Esto se enmarca a la perfección en la ideología de las prácticas religiosas del sector mestizo, centradas en la gestión exclusiva y familiar de la imagen devocional: efectivamente, es usual que las familias más acomodadas se hagan cargo de guardar en monopolio una imagen (cfr. BURDI 1993), algo que se configura como ulterior manifestación del poder que esos grupos familiares ejercen sobre la colectividad. Cuando se hacen cargo de las prácticas devocionales, en efecto, los mestizos conservan indefinidamente la imagen sagrada en su casa, custodiándola en los lugares de la intimidad familiar: la ubicación espacial marginal y discreta y las escasas atenciones rituales —que se contraponen a la centralidad y riqueza de adornos que se reserva para las imágenes sagradas en los espacios domésticos nahuas— configura la imagen como una especie de numen tutelar, con función esencialmente protectora y apotropaica. La naturaleza de esta especie de contrato estipulado con la divinidad implica, pues, que los bienes pedidos sean privilegio solo del contrayente humano y su ámbito familiar, sin que se extiendan sus beneficios a la colectividad.

De todos modos, mediante esta relación cultural con la imagen es como los mestizos perpetúan su *tradicción* y expresan su fe, reafirmando al mismo tiempo el sentido de su identidad histórica y social.

Para los Nahuas, al contrario, la imagen del santo se configura como el eje de la actividad de culto y devoción, no solo en la dimensión doméstica, sino también, y sobre todo, en la interpersonal y comunitaria (cf. BURDI 1998). En la ideología religiosa nahua el culto a los santos, “proceso mediante el cual el paradigma religioso queda constantemente investido de vitalidad”

(TURNER 1974: 15), se configura como instrumento de refundación del orden cósmico, orden necesario para la estabilidad —y, por consiguiente, para la perpetuación— de la realidad social.

Para los Nahuas de la Sierra, efectivamente, la estructura de lo creado es conceptualizada según el principio de circularidad de las fuerzas —y reciprocidad de los esfuerzos— que regula las relaciones entre la esfera humana y la esfera divina: el equilibrio de estas dinámicas, que permite el ordenado desarrollo de la existencia terrenal, está propiciado y asegurado por formas bien definidas de comportamiento ritual y por su correcta ejecución (BURDI 1993, LUPO 1995).

La actividad cultural se basa, pues, en dichos principios estructurales de circularidad y reciprocidad o, como diría Bourdieu, los “interioriza”, renovándolos cíclicamente. Es significativo que el saber ritual, corolario imprescindible de dicha actividad, sea patrimonio exclusivo de la *gente de calzón*: los mayordomos de las festividades más importantes son inevitablemente nahuas y el que los mestizos se dispensen de esta carga obedece siempre a dos factores: la ignorancia de los procedimientos rituales y la reluctancia a comprometerse económicamente.

Dentro del espacio social, este saber constituye, pues, un “capital simbólico” (BOURDIEU 1977) a menudo manipulado por el grupo que lo detenta a fin de recalcar las diferencias y reafirmar, en fin, el sentido de su propia identidad. La necesidad estructural del culto religioso y, por consiguiente, la importancia de los complejos procedimientos rituales que caracterizan la religiosidad de los nahuas de la Sierra llevan a que aquel se convierta en verdadero sustento de su identidad histórica y étnica.

El *capital simbólico* representado por el saber ritual nahua puede ser contrapuesto al capital económico de los mestizos, que encuentra en la ostentación de los lujosos trajes de los santos su representación ritual. Mediante el saber ritual los nahuas se convierten en dueños de un poder espiritual más fuerte que el poder mercantil de los mestizos, de modo que llega a actuar como instrumento positivo de connotación. De hecho, la posesión de este capital simbólico es lo que dota a la práctica cultural del poder de afirmación y refundación de la identidad.

Pero para el sector mestizo de la comunidad, de todos modos la acción de vestir la imagen de la Virgen con la indumentaria que, según aquel, es tradicional, reviste sobre todo un valor fuertemente político: se trata de una reafirmación imperiosa de su propia situación hegemónica en la estructura social, mediante la cual se ratifica los desniveles internos, la hegemonía que la presencia del sacerdote *indigenista* había puesto en discusión temporalmente. La

función demostrativa del gesto es advertida plenamente por el sector nahua, que, sin embargo, no elige el mismo plan de fuerzas para contraponerse a esa manifestación de poder, trasponiendo así los términos del conflicto a un plano místico, es decir, insertando los eventos en una dinámica de causalidad sobrenatural, interpretándolos como signos de una catástrofe anunciada y delegando en las fuerzas sobrenaturales una réplica que habría debido ser estrictamente política.

En este caso, la acción ritual del cambio del vestido es, tal como teorizaba Turner (1975), una verdadera movilización de energías, una práctica de poder, que no es mera *representación*, sino que inviste de aquel mismo poder a los que participan en ella. Turner nos advierte, en efecto, que la acción ritual no solo desvela conflictos y revela normativas sociales, desarrollando de este modo también una función comunicativa y representativa, sino que es también y sobre todo “una experiencia de poder”, en la que la formación de la representación va asociada a la fuerza concreta de la participación, pues en el ritual se lleva a cabo una movilización no solo de mensajes —de todos modos plurales— sino de emociones y, por lo mismo, de energías.

Este episodio de vida comunitaria en Santiago Yancuictlalpan parece confirmar que las manifestaciones de la ritualidad religiosa se configuran como espacio de acción privilegiado para las representaciones de la identidad y los conflictos que esta plantea<sup>3</sup> y que la imagen cultual —a pesar de ser un catalizador universalmente reconocido del sentimiento religioso— juega roles antitéticos aunque determinantes en la construcción de la identidad de los nahuas y los mestizos de Yancuictlalpan, configurándose para ambos como elemento diacrítico de identidad, como emblemático símbolo social: de afirmación política para los primeros, a través del cual remarcar los confines y los desniveles estructurales interiores; de identificación étnica para los nahuas, mediante la gestión de un saber ritual que, por ser capital exclusivo, desarrolla significativamente su poder connotador.

A la luz de estas modalidades específicas de expresión ritual de la llamada identidad étnica entre los nahuas de la Sierra de Puebla (México) y de los escenarios en que se manifiesta la contraposición con el sector mestizo, surgen algunas preguntas a cerca de los límites y potencialidades de la categoría antropológica de *ritual*, como también sobre “los usos y abusos” (MOERMAN 1967, MILLER 1994) del término *etnicidad*.

---

3 Por lo demás, según Turner (1974), la propia eficacia del rito depende de su capacidad de “dramatización” de conflictos empíricos.

¿Qué es un ritual, sea o no este festivo?, ¿con qué instrumentos cognoscitivos se puede llegar a captar la esencia de un acontecimiento ontológicamente liminar? La hazaña de responder estas preguntas sería parecida a la de quien, en la incierta luz del atardecer, tratara de redelinear las facciones exactas del *Visconte dimezzato* creado por Italo Calvino.

La pluralidad de los actores en la escena ritual, el mismo entramado del acontecimiento ritual o festivo, con su redundancia de procesos metonímicos y metafóricos, la activación de múltiples canales sensoriales en sus participantes, hacen problemático todo planteamiento semiológico que busque un supuesto *código comunicativo* con el que descifrar unívocamente la acción ritual, reduciéndola a mera reproducción, aunque concreta, de procesos lógico-cognitivos y aniquilando su valor de representación y experiencia,<sup>4</sup> con todas las polimorfias y plurisemánticas excepciones que dicha categoría evoca.

Tomar parte en un rito significa atravesar simultáneamente una pluralidad de dimensiones perceptivas: verbales, musicales, coreográficas, estético-visuales; ser al mismo tiempo, por usar la metáfora de Lévi-Strauss reelaborada por Leach, ejecutores y escuchas de una partitura de orquesta que se concede infinitas variaciones sobre el tema e improvisaciones, actores y espectadores de una obra musical en la que resuenan motivos de nuestro discurso interior.<sup>5</sup>

La acción ritual es, pues, en primer lugar, experiencia y, como tal, no se la puede decodificar de forma unívoca; es un momento de expresividad y evocación, y sus señales son susceptibles de interpretaciones diversas, subjetiva y contextualmente variables. Un ritual puede ser contemporáneamente vivido desde una perspectiva estética, lúdica, política, religiosa: en la experiencia de la participación ritual no existe solución de continuidad entre estos universos de discurso: es el antropólogo el que realiza cisuras cuando se confronta con la necesidad de depositar esa experiencia en un texto, atravesando el estrecho

---

4 Utilizo el término *experiencia* en la acepción de *Erlebnis* acuñada por Dilthey (1914) y reformulada por Turner y Bruner en la expresión *lived through* (1986: 3).

5 Con ello no se pretende afirmar que el rito —o mejor aun, todos los ritos— actúe exclusivamente en el registro de la afectividad y la emoción: en un ritual de paso, por ejemplo, el aspecto cognoscitivo, la función comunicativa, están indudablemente presentes y son más determinantes que en un ritual festivo, si bien, detalle este que no ha de ser dejado de lado, la experiencia paradigmática de ese tipo de ritual, para serlo, está inscrita —no solo en sentido metafórico— en el cuerpo de los participantes. Por lo demás, en ndembu el término *ritual*, según Victor Turner, viene etimológicamente de: “desenmascarar, revelar, hacer público lo privado o escondido”.

embudo de la escritura, y de convalidar con ese texto su autoridad antropológica ante el contexto académico al que pertenece.

Pero el ritual, por otro lado, es también una acción altamente formalizada desde el punto de vista de la expresividad. Hay, pues, una tensión, una oscilación entre la homogeneidad del estilo expresivo y la multivocalidad de la dimensión de la experiencia que parecería imponer por un lado una profundización, como anota Lewis (1983: 48) siguiendo la invitación de Gombrich, en el aprendizaje de lo que Gombrich llama “la gama de alternativas posibles”, del repertorio de estilos y géneros rituales y de sus conexiones con otros aspectos de la vida social y cultural,<sup>6</sup> y por el otro, escudriñar los posibles ecos de sentido que la acción o el objeto ritual hace resonar en los participantes, considerando la posibilidad de que a menudo estos no parezcan coincidir con lo deducido por el observador, pero también con lo que ordinariamente les es dado a ellos mismos en el espacio y en el tiempo no ritual.

Ecos de sentido que se despliegan no solo mediante la activación de dispositivos lógico-cognitivos, sino también y sobre todo en la ola dinámica de la emoción y la estimulación sensorial. De manera especial, en el campo de lo ritual, surge la necesidad antropológica no solo de prestar por fin atención a las dinámicas subjetivas de la afectividad y la emotividad<sup>7</sup> —que la antropología clásica relegaba a la dimensión idiosincrásica individual— sino también de reconsiderar críticamente la colocación —y la interpretación— del simbolismo ritual solo en términos lógicos de categorías mentales, tratando de superar la dicotomía, totalmente occidental, entre lógica y emoción, entre razón y sentimiento. Por lo demás, el rito, si lo consideramos en su esencial dimensión pragmática, performativa, no se realiza para que sea interpretado, sino para reproducir, modificar, ejemplificar la realidad social, involucrando expectativas, motivaciones y sentimientos.

Si consideramos ahora las problemáticas inherentes al concepto de *identidad étnica*, ellas, en cierta medida, evidencian algunas afinidades con las relativas al ritual.

Ante todo hay que poner de relieve la extrema genericidad que se esconde bajo el término *étnico*: Como justamente subraya Cohen, “any cultural-social

---

6 “Los problemas de la interpretación de la expresión ritual no son tan diferentes de los de la interpretación de la expresividad de una obra de arte constituida por un objeto meramente material” (LEWIS 1983: 45).

7 Sobre la antropología de las emociones se vean, por ejemplo, ROSALDO (1980); SHWEDER y LEVINE (1984); LUTZ (1988); ABU-LUGHOD y LUTZ (1990).

unit [...] now can be referred to as an 'ethnic' this or that" (1978: 379); esta genericidad encierra una tozuda tendencia a la reificación del concepto de identidad étnica una vez que este se transforma en objeto analítico de estudio; es decir, en el momento en el que la identidad se analiza desde una posición objetivista que privilegia la categorización frente a la autoidentificación. Desde este punto de vista, la llamada identidad étnica termina presentándose —como también los supuestos códigos de comunicación ritual— necesariamente “singular, estable e inflexible” (HUTNIK 1986: 151), la esencia misma del grupo social, inalterable también con respecto a las propias definiciones contextuales que dentro del grupo pudieran formularse, incluso en el caso en que esta significativa discrepancia fuera considerada analíticamente.

Producto de un proceso definitorio exterior, esta identidad, que siguiendo a Jenkins (1994) podemos definir como nominal, en virtud de la autoridad antropológica se superpone a la identidad de la experiencia (*ib.*) interior, relegando esta última al omiso ámbito de las manifestaciones idiosincrásicas individuales.<sup>8</sup>

La categorización exterior, proceso que ha caracterizado la identidad de la práctica antropológica moderna, partiendo del presupuesto de que “la verdad es singular” (FRIEDMAN 1992: 850) y es privilegio del sujeto científico, termina, pues, considerando el “punto de vista del nativo” como mera representación ideológica y, como tal, no objetiva.

Pero si, por el contrario, siguiendo a Cohen (1978: 395), consideramos que “la experiencia social es en sí misma continuamente multiétnica” y que “la formación de un grupo étnico es un continuo y a menudo innovador proceso cultural de mantenimiento y transformación de confines”, (*ib.*: 397) la atención pasa automáticamente a la dinámica de las desigualdades estructura-

---

8 En este sentido son ejemplares las denominaciones *nuer* y *dinka*, usadas respectivamente por Evans-Pritchard y Lienhardt. *Nuer* es, en efecto, el término usado por los Dinkas para referirse a los primeros, que por su parte se autodefinen *naaths*; pero también los Dinkas se llaman a sí mismos de otra manera, *jiengs*. Añadamos, pues tiene su importancia, que ambas entidades étnicas son un verdadero enjambre de subgrupos que muestran significativas diversificaciones en su interior (cf. Southall 1976). Además, piénsese en la noción de *confín* elaborada por Barth (1969), quien, pese a partir de un punto de vista subjetivista en la definición de la identidad, es decir, mediante el análisis de las modalidades de identificación utilizadas por los individuos en las interacciones sociales, presupone la existencia de un grupo social en el que los *markers* de etnicidad no estén sujetos a variaciones internas o a influjos externos y, por lo mismo, constantemente preocupados solo por el mantenimiento de inalterables confines entre *sí mismo* y *los otros*.

les interiores y, por consiguiente, a las diferentes manipulaciones estratégicas individuales y colectivas de la etnicidad.

Esta perspectiva implica renunciar a individuar en la etnicidad un “principio explicativo independiente” (MOERMAN 1967: 167), un “modelo ontológico de la organización humana” (COMAROFF 1987: 302) y, por lo mismo, dotado de función generativa de lo social, para considerarla, en cambio, el resultado de dinámicas históricas específicas, que desarrolla su función reproductiva cuando “grupos estructuralmente desiguales se incorporan asimétricamente a una específica política económica” (*ib.*: 307). Siguiendo con Comaroff (*ib.* 302), dichas dinámicas históricas son, cosa que considero importante, “simultáneamente estructurales y culturales”.

La consecuencia lógica de estas reflexiones es que la etnicidad ha de ser considerada de todos modos como una de las formas de la identidad colectiva, y no su forma *tout court* (COMAROFF 1987: 306, JENKINS 1994: 218), que incluye necesariamente la dimensión individual, dado que el sentido del *sí mismo* puede ser considerado un proceso generador de prácticas y, por consiguiente, colocado en el ámbito de la categoría de *habitus* (Jenkins 1994: 203).

Ello implica que la construcción de la identidad étnica en las sociedades estratificadas o poscoloniales no puede simplificarse optando entre dos realidades dicotómicas (nosotros/los otros, blancos/negros, italianos/inmigrantes, nahuas/mestizos), como a menudo imponen las modalidades de investigación sobre las minorías étnicas (cf. HUTNIK 1986); antes bien, las estrategias de autoidentificación en relación con el grupo dominante se sitúan en una escala más articulada de adaptación social, que va desde la asimilación hasta la marginalidad (*ib.*).<sup>9</sup> Según las agrupaciones sociales y “su colocación en una estructura de relación de poder” (COMAROFF 1987: 304) es, por consiguiente, posible hallar variaciones tanto en la expresión de la etnicidad como en la práctica de la propia identidad.

Resulta, pues, evidente que la manipulación de la identidad individual —lo que Cohen (1978: 387) llama “situational ethnicity”— es un elemento determinante en la construcción de una supuesta identidad étnica colectiva, y

---

9 HUTNIK (1986: 154) hace una hipótesis sobre cuatro estrategias de autoidentificación étnica en el proceso de adaptación social de las minorías étnicas: una estrategia asimilativa (quienes se identifican como pertenecientes exclusivamente al grupo dominante y no al grupo minoritario), una estrategia disociativa (quienes se identifican solo en el grupo minoritario), una estrategia aculturativa (quienes se identifican en ambos grupos) y una estrategia de marginalización (quienes no se identifican en ninguno de los dos grupos).

que esta dimensión es extremadamente susceptible de mistificaciones dependiendo de dónde, cuándo y quién realiza la categorización.<sup>10</sup> De modo que, si por una parte estamos en presencia de un contexto político y económicamente estratificado que da origen y en cierto sentido forma la diferenciación en términos étnicos de los actores sociales, no deja de ser cierto que, por otra parte, estos últimos pueden elegir en un *range* sumamente amplio de elementos diacríticos como significantes de su propia pertenencia identitaria:<sup>11</sup> el proceso de creación de la identidad es, pues, al mismo tiempo objetivo y subjetivo, yendo estrechamente ligado a la elección contextual de los elementos connotativos reputados significativos.

Reconociendo una fuerte cualidad *estructuradora* también a las dinámicas perceptivas y afectivas individuales, y no solo a los procesos lógico-cognitivos, las representaciones rituales —en el sentido performativo— y la práctica histórica de la identidad pueden ser consideradas, para usar las palabras de Bourdieu, “el producto de la interiorización de las estructuras del mundo social” (1977: 18); pero, al mismo tiempo, pueden constituir procesos mediante los cuales la estructura social es aprehendida, reproducida, y, vive Dios, aunque a menudo, también radicalmente transformada.

## BIBLIOGRAFÍA

ABU-LUGHOD, L. y C.A. LUTZ

1990 *Language and the Politics of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

AGUIRRE BELTRÁN, G.

1957 *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México: UNAM.

BARTH, F.

1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Londres: Allen & Unwin. Bourdieu, P.

---

10 FRIEDMAN (1992: 853) radicaliza esta posición, planteando la cuestión de quién, en la actual disolución de la estructura hegemónica del mundo y de su homogeneidad cultural, podría en fin arrogarse el derecho de definir la identidad de otras personas o pueblos.

11 ISAACS (1975) individualiza los elementos diacríticos más difundidos en el aspecto físico, el nombre, el lenguaje, la historia, la religión y la nacionalidad.

- 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1989 "Social Space and Symbolic Power". *Sociological Theory* 7: 14-25. Bruner, E.M.
- 1986 "Introduction". En *The Anthropology of Experience*. Eds. V.W. Turner y E.M. Bruner. Urbana y Chicago: University of Illinois Press. Burdi, P.
- 1993 "Estamos aquí para cumplir. L'esercizio della *mayordomía* a Santiago Yan-  
cuictlalpan, Sierra Norte de Puebla, (Messico)". *L'Uomo* VI (n.s.), 1: 3-35.
- 1998 "La imposible búsqueda del significado. Una reflexión crítica sobre acerca-  
mientos antropológicos al simbolismo". En *El Silencio de los Jaguares, Cultu-  
ras, Artes, Neurologías. Más Allá de la Ingeniosidad*. Ed. Bruno Mazzoldi S.  
San Juan de Pasto: Universidad de Nariño.
- COHEN R.  
1978 "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology". *Annual Review of Anthro-  
pology* 7: 379-403.
- COMAROFF, J.  
1987 "On Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and Signs of Inequality".  
*Ethnos* 3-4: 310-323.
- DILTHEY, W.  
1976 [1914] *Dilthey: Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FRIEDLANDER, J.  
1975 *Being Indian in Hueyapan. A Study of Forced Identity in Contemporary Mexi-  
co*. New York: St. Martin's Press.
- FRIEDMAN, J.  
1992 "The Past in the Future: History and the Politics of Identity". *American An-  
thropologist* 94.4: 837-859.
- HEWITT DE ALCÁNTARA, C.  
1984 *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*. London: Rutledge & Kegan Paul.
- HUTNIK, N.  
1986 "Patterns of Ethnic Minority Identification and Modes of Social Adaptation".  
*Ethnic and Racial Studies* 9.2: 150-167.
- ISAACS, H.  
1975 *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*. New York: Harper.
- JENKINS, R.  
1994 "Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power". *Ethnic and Racial  
Studies* 17.2: 197-223.

LEWIS, G.

1983 (1980) *Giorno di rosso splendente*. Milano: Franco Angeli.

LUPO, A.

1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: INI-Conaculta.

LUTZ, C.A.

1988 *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments On A Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.

MILLER, D.

1994 "The Uses and Abuses of *Ethnicity*: a Review Article". *Ethnos* 59 (1-2): 91-99.

MOERMAN, M.

1967 "Being Lue: Uses and Abuses of Ethnic Identification". En *Essays on the Problem of Tribe*. Ed. J. Helm. American Ethnological Society: Proceedings of the Annual Meeting.

ROSALDO, M.

1980 *Knowledge and Passion. Ilongot Notion of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

SIGNORINI, I.

1982 "Patterns of Fright: Multiple Concepts of *Susto* in a Nahua-Ladino Community of the Sierra de Puebla (Mexico)". *Ethnology* XXI.4: 313-323.

SOUTHALL, A.

1976 "Nuer and Dinka Are People: Ecology, Ethnicity and Logical Possibility". *Man* 11 (n.s.).4: 463-491.

TURNER, V.

1974 *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.