

ANTROPOLOGÍA DE LAS FRONTERAS EN AMERICA LATINA

*Lo extraño es, ante todo, algo espacial.
Para protegerse contra lo que no se comprende,
es preciso erigir fronteras.*

Fátima Mernissi (1992:24)

La noción de frontera es un concepto polisémico al que se recurre con distintas acepciones dentro de las ciencias sociales en general y de la antropología en particular. Con frecuencia se lo utiliza para designar tanto a los límites políticos entre estados, como a las discontinuidades existentes entre grupos humanos diferenciados en razón del género, la posición generacional, la cultura u otros aspectos considerados relevantes para distinguirlos entre sí. También se suele recurrir a la noción de frontera para denotar los límites posibles entre distintas propuestas disciplinarias, así, por ejemplo se suele hablar de las “fronteras de la antropología”. Es decir que el concepto se utiliza tanto para designar a realidades fácticas como a metáforas que aluden a construcciones intelectuales. Sin embargo, algunas realidades, tales como las fronteras estatales y las culturales, son fácticas y metafóricas a la vez, ya que están pobladas por las representaciones y simbolizaciones que ayudan a construirlas. Lo real se comporta así como la conjunción de la realidad y de su representación, de lo fáctico y de lo imaginario que contribuye a definirlo al otorgarle un sentido posible. Y esto es precisamente lo que nos permite intentar una reflexión conjunta referida a contextos aparentemente tan diferenciados como son las fronteras étnicas y las fronteras estatales, las que por lo general no coinciden entre sí y que responden a distintas lógicas políticas, jurídicas y sociales. A pesar de que alguna literatura antropológica tiende a tratarlas de manera conjunta (v.g. H. Donan y T. Wilson, 1999), no creo demasiado factible un análisis comparativo que conjugue realidades tan disímiles, sin recurrir a la identificación de los factores comunes de ambas¹. Es entonces necesario señalar que tanto en el caso de las fronteras étnicas como en el de las estatales, la noción de discontinuidad, de un “adentro” y un “afuera”, y la consiguiente dinámica de inclusión y exclusión que generan, es el factor que guía la reflexión que me propongo en estas páginas. Así me referiré tanto a la noción de frontera como al discurso sobre la misma, a la vez que expondré algunos contextos tales como las fronteras estatales, las fronteras interiores, la temporalidad adjudicada a las fronteras culturales y las fronteras étnicas.

Las fronteras y la antropología

Es posible sugerir que, de manera explícita o implícita, las fronteras han sido el ámbito privilegiado para la investigación antropológica. En sus comienzos, para una etnología que se enfocaba hacia los pueblos llamados “primitivos”, estudiar a los “otros” suponía por principio intentar delimitarlos con la mayor claridad posible reconociendo, o construyendo, los límites lingüísticos y culturales que diferenciaban unas colectividades humanas de las demás. Una vez intelectualmente construido nuestro sujeto, ya sea una aldea, una tribu, una comunidad o una cultura, podíamos dedicar

¹ En otro de sus libros H. Donnan y Th. Wilson proponen que la antropología de las fronteras “...is part of the wider social science of class, ethnic, religious, and national identity, but is an anthropology specifically concerned with the negotiation of identity in places where everyone expects that identity to be problematic...” (1994:12) Es decir que identifican a la negociación de la identidad como el factor recurrente de la antropología de las fronteras.

nuestra atención preferencial a la población contenida dentro de ese ámbito. Pero, con frecuencia, los límites que contenían a dichas unidades dependían más de los criterios que se utilizaban para definirlos, que de las dinámicas de las poblaciones concernidas.

Cabe destacar que en los últimos años ha surgido un acusado interés antropológico por el estudio de las *fronteras estatales*, entendidas como espacios dinámicos proclives a la generación de nuevas configuraciones socio-culturales (H. Donnan y T. Wilson, 1994). Las fronteras políticas pasaron a ser percibidas como lugares en donde se condensan ciertas dinámicas interculturales (A. Grimson, 2002). Aunque creo que esa noción de frontera como ámbito intercultural debe ser matizada, ya que en América Latina se manifiesta como la separación de estados portadores de variantes de una misma tradición cultural occidental, aunque presenta diferencias lingüísticas (Brasil, Guyanas) o diversos niveles de presencia de culturas autóctonas (Perú, México, Guatemala o Bolivia). Es de destacar que las fronteras cobran su mayor visibilidad a través de los actuales y masivos flujos migratorios, que revelan algunas de las características de los límites estatales a partir de las consecuencias que generan en aquellos que los atraviesan. También, y en especial para la antropología sudamericana, las fronteras han sido concebidas como los cambiantes límites de las expansiones estatales hacia el interior de sus propios territorios, en los que se pretende ejercer plenamente una hegemonía política y económica. Es posible entonces considerarlas como *fronteras interiores*, en las que se registra una conflictiva relación entre los frentes expansivos y las poblaciones nativas, las que fueran arrinconadas en dichos espacios a lo largo del período colonial y después de la expansión neocolonial de los siglos XIX y XX. Por procesos similares se desarrollaron en Mesoamérica las “regiones de refugio”, tal como caracterizara G. Aguirre Beltrán (1967) a las zonas pobladas por indígenas, pero controladas por metrópolis “blancas” o mestizas. En el área de las altas culturas andinas (Perú, Bolivia, Ecuador) se mantuvieron y mantienen grandes superficies territoriales con poblaciones mayoritaria o totalmente nativas, centenariamente articuladas con el exterior sin perder sus adscripciones étnicas. Es en dichos ámbitos donde las relaciones co-presenciales entre grupos culturalmente diferenciados, aunque pertenecientes a un mismo Estado, son más frecuentes y en las que se registran las relaciones interculturales asimétricas que expresan la vigencia de las fronteras étnicas vividas muchas veces como datos básicos en la identificación de sus protagonistas. Se podría considerar a éstos como *sistemas interétnicos localizados*, definidos por las relaciones cara a cara; pero también involucrados en el *sistema interétnico generalizado* constituido por la acción de las instituciones, los flujos mercantiles mundiales y las ideologías estatales y globales (M. Bartolomé y A. Barabas, 1977).

Las fronteras estatales en América Latina no se corresponden con fronteras étnicas, aunque los migrantes interestatales puedan ser percibidos en términos étnicos por las colectividades receptoras. Es así que las fronteras estatales pueden comportarse como fronteras étnicas, aunque en realidad no lo sean, pero al igual que éstas pretenden construir al otro en base a su irreductibilidad a las características que definen al supuesto “nosotros” de la comunidad estatal. De hecho, como ya lo mencionara es bastante arriesgado, salvo en casos específicos, considerar a las fronteras latinoamericanas como espacios de relaciones interculturales, ya que las variantes de la cultura occidental de las que son portadores los distintos países no están tan diferenciadas entre sí. Un miembro de la clase media brasileña que habita en las fronteras del Mato Grosso con el Chaco Paraguayo, se podrá identificar mucho más con su correlato paraguayo que con sus conciudadanos *xavantes* o *nambikuaras*. Argentinos y chilenos, que comparten miles de kilómetros de frontera andina, se consideran más cercanos entre sí que con los *mapuche* que habitan a ambos lados de los Andes. Adjudicar a las fronteras estatales el papel de espacios de articulación intercultural, requiere de una clarificación

conceptual de lo que entendemos por culturas regionales o culturas fronterizas, tarea que requiere de una fundamentación especial en cada caso. Puedo concluir entonces señalando que, a pesar de sus diferencias, las fronteras étnicas y las estatales cumplen con similares funciones de establecer discontinuidades entre poblaciones que pueden ser bastante similares. Aunque la presencia de los estados y sus hegemonías territoriales resulten indudables, los mecanismos ideológicos que operan en las fronteras tienden a “etnizar” a las poblaciones separadas por jurisdicciones políticas. Ya he señalado que es en este sentido que podemos tratar en forma conjunta a las fronteras étnicas y a las estatales, en razón de los procesos ideológicos similares que operan en ambas, sin dejar de reconocer sus diferencias.

Creo entonces que es adecuado contribuir a una antropología de las fronteras, destacando la persistencia y jerarquización de las discontinuidades territoriales y culturales, en un mundo que se ha pretendido construir a sí mismo aspirando a una cierta universalidad, aunque los contenidos de esa universalidad hayan variado radicalmente desde la ilustración hasta la globalización. Pretendo así entender el concepto de frontera tanto en sus dimensiones culturales, como espaciales, temporales e ideológicas; es decir como construcciones humanas generadas para *diferenciar*, para marcar la presencia de un “nosotros” distinto de los “otros”. La frontera es un ámbito que separa pero que a la vez reúne, puesto que no habría fronteras sin nadie del otro lado, por lo que la frontera no sólo distingue a los otros, sino que también ofrece una definición posible del “nosotros” que se contrasta con los de afuera de los límites. Sin los otros, sin aquellos que habitan más allá de nuestras fronteras espaciales, sociales, culturales, políticas, étnicas, económicas o estatales no podríamos constituirnos como colectividad diferenciada, como un nosotros posible sólo gracias a la existencia de nuestros fronterizos otros. Toda identificación étnica o territorial se realiza y se construye a sí misma en base a la confrontación con otras identificaciones. Pero lo que las identifica es que al diferenciarnos la frontera nos ofrece la posibilidad de una singularidad en la que afirmarnos, un recurso ontológico para el ser de cada colectividad humana que se percibe como distinta. Tal como lo propone C. Lizón Tolosana (1997:185) la frontera conforma un espacio diacrítico que a la vez crea su opuesto, ya que sólo puede existir -contradictoriamente- en un punto de encuentro.

Las palabras de las fronteras

El discurso contemporáneo sobre las fronteras está transitado por conceptos un tanto reiterados que se utilizan para designar procesos muy diversos. La noción de *flujo* a la que se recurrió de manera inicial para calificar al hecho de que la cultura de una sociedad se encuentra desigualmente distribuida entre los individuos que la integran, es ahora instrumentalizada para caracterizar la circulación de individuos, mercancías, capitales, ideas, imágenes o símbolos en un mundo globalizado. En un significativo ensayo Ulf Hannerz (1997), quien apela a la mejor tradición antropológica, ha intentado clarificar la ambigüedad del concepto, no muy distante al de *difusión*, aunque ahora dotado de contenidos más precisos y quizás más adecuados a los contextos contemporáneos. Este autor señala que los flujos culturales han sido caracterizados como “multicentrados”, “entrecruzados” y se ha planteado la existencia de “contraflujos”, todos los cuales son manipulados y eventualmente resignificados por sus receptores. Es decir que los flujos tienen muchos puntos de origen, pueden ser emitidos desde varios centros a la vez y, eventualmente, ser respondidos por otras emisiones de las áreas receptoras. Sin embargo esta aséptica descripción de los actuales procesos de globalizada difusión cultural, tiende a minusvalorar que la multicentralidad es relativa, ya que existe una indudable centralidad en los países occidentales hegemónicos (en especial USA), por lo que los entrecruzamientos y contraflujos, aunque existen, no alcanzan a equilibrar una balanza cuya asimetría

responde a la hegemonía de los actuales poderes planetarios. Tal como lo destacara M. Castells (1994:20) la revolución informativa “permite el proceso simultáneo de centralización de mensajes y de descentralización de su recepción, lo que crea un espacio asimétrico de flujos de comunicación”. De la misma manera, los flujos fronterizos en América Latina responden a las posiciones de poder relativas de los estados que se vinculan a través de sus límites. Así, la presencia de figuras del *ekeko* (deidad de abundancia andina) en algunos hogares argentinos, no equilibra el masivo flujo de bienes e ideas que atraviesan la frontera argentina hacia Bolivia. Tampoco se podría considerar equilibrado el papel de las “paseras” (contrabandistas fronterizas en pequeño) del Paraguay, si las comparamos con las históricas inversiones de capitales argentinos en dicho país, o con la presencia de cientos de miles de trabajadores inmigrantes paraguayos, temporarios o definitivos, que radican en tierras argentinas. Aunque en las tiendas de curiosidades de algunas ciudades estadounidenses sea posible encontrar figuras de *orixás*, las deidades pertenecientes a los cultos afro-brasileños, o en esas mismas poblaciones se fascinen con el zamba y otros ritmos tropicales, no significa que los flujos que conectan a ambos países sean equivalentes; sobre todo si observamos el masivo desarrollo de los *malls* que han cambiado la fisonomía urbana del Brasil, para no hablar de las inversiones que se suponía que beneficiarían al país y que sólo han contribuido a acrecentar una deuda impagable. A su vez, la frontera entre México y Guatemala tiene más rasgos comunes entre sus pobladores, las etnias mayances, que aspectos diferenciales, a pesar de los intentos de mexicanización de los indígenas de la frontera realizados por el estado mexicano, sin embargo los flujos culturales van del norte hacia el sur, aunque el flujo migratorio siga la ruta inversa.

Veamos ahora el concepto de *límite* al que se le puede adjudicar un lugar clave por ser lo opuesto al de flujo: límite es lo que detiene, lo que separa y distingue. Y las fronteras son precisamente límites que teóricamente tendrían la capacidad de contener o filtrar los flujos que provienen del exterior, a la vez que permitir la libre circulación de los flujos internos dentro del ámbito de los límites estatales. Es decir que estos límites, concretados en fronteras políticas, estarían en realidad contruidos por el “choque” de los antiguos y nuevos flujos, tanto internos como externos, cuyo contacto o confrontación se registra en la zona fronteriza entre ambos. Esto se aplica tanto a las fronteras políticas como a las fronteras étnicas y culturales, ya que la existencia o la noción de un interior es la que simultáneamente crea un exterior, posibilitando la determinación de un límite étnico o cultural. Sin embargo, las fronteras políticas de los países de América Latina son cada vez más porosas a los flujos que provienen del exterior, aunque las fronteras de los países hegemónicos sean cada vez más rígidas. Se puede citar al respecto el documentado ensayo de Pablo Vila (2000) en el que cuestiona el discurso académico norteamericano sobre las configuraciones fronterizas, demostrando que la retórica de las “fronteras globalizadas” y las visiones posmodernas en boga, evitan el trabajo etnográfico y por consiguiente ocultan o no aluden al endurecimiento de la real frontera política que impone el Estado. Asimismo, cuando algunos analistas hablan de una devaluación contemporánea de las fronteras, supongo que parten de los contextos internos de la Comunidad Europea y no de la relación de dicha comunidad con los migrantes magrebíes, turcos, ecuatorianos o provenientes del África subsahariana.

Algo similar ocurre en la relación entre grupos étnicos o culturales, la globalización comunicativa hace que las fronteras étnicas sean ahora más permeables a la circulación de flujos de muy distintas procedencias. Hace algún tiempo me tocó observar y escuchar a un niño *ayoreo* del chaco paraguayo, dirigirse a sus compañeros de juego diciéndoles ¡uyú Bin Laden! (yo soy Bin Laden!). Los *ayoreode* son un grupo de cazadores y recolectores que fueran contactados y comenzados a sedentarizar en la década de 1970, aunque aún queda alguna banda que se resiste a ser “sacada del monte”, y la selva chaqueña no es precisamente un ámbito muy urbanizado (M. Bartolomé, 2000a).

¿Cómo habría llegado a oídos de ese niño, que casi no entendía el castellano y que no veía televisión, la noticia de la existencia de Bin Laden y por qué se identificaría con él? ¿Era un héroe o un villano? No tuve ni tengo una respuesta, sólo puedo recurrir a la idea que los flujos comunicativos llegan a lugares a los que no estaban destinados y generan significaciones diferentes a las que pretendían significar sus mensajes cuando son apropiadas por miembros de otras culturas. Creo, en este sentido, que la anécdota es relevante, pero más relevante es que no se registre el proceso opuesto, ya que muy pocas personas fuera del Chaco saben siquiera que existan los *ayoreode*. Ello nos ilustra en el sentido de que la permeabilidad de las fronteras étnicas y de las culturales es básicamente unidireccional, ya que en ellas se reproduce el mismo juego hegemónico que condiciona el carácter de las fronteras estatales. Los flujos de invaden las fronteras étnicas, pero fundamentalmente de aquellas sociedades colocadas en posición subordinada dentro de los jerarquizados órdenes estatales y globales.

Fronteras estatales

Ya he señalado que en ningún caso las fronteras estatales de América Latina se corresponden linealmente con fronteras étnicas. Las pretendidas naciones homogéneas construidas por los estados locales a partir de los procesos de independencia, constituyen configuraciones sociales y culturales internamente diversificadas. Y en muchas áreas fronterizas las poblaciones separadas por los límites estatales tienen más vinculación histórica y cultural entre sí, que con respecto a sus respectivas metrópolis. Así, la arbitraria delimitación de las fronteras estatales requirió, en muchos casos, de verdaderos malabarismos ideológicos para generar y desarrollar la supuesta singularidad e identificación colectiva de las poblaciones incluidas dentro de una formación estatal, a pesar de su indudable similitud con las de la formación vecina. Esa supuesta identidad compartida se ha visto históricamente amenazada por la presencia de los pueblos indígenas que contradicen el modelo teórico de Estado uninacional. Y si bien los Pueblos Indios se manifiestan de manera radical como actores sociales emergentes a través de sus movimientos etnopolíticos, en realidad dichos movimientos no hacen sino actualizar la presencia de los más antiguos sujetos históricos regionales. La movilización otorga una visibilidad global a aquellos a quienes se les había negado el derecho a la existencia y conmueve (e irrita) a las sociedades políticas, e incluso a muchas de las sociedades civiles estatales. El monismo existencial predicado por los estados, en su búsqueda de un modelo homogéneo del ser social, al que pretendieron construir como una ciudadanía idéntica al término de referencia occidentalizante, enseñó a sus sociedades a temer a la diferencia. Lo diferente, lo aparentemente irreducible al ser social estandarizado, lo no calculable (en términos weberianos), es entonces no sólo un escándalo lógico, sino también ontológico, ya que se suponía que la homogeneidad era equivalente a la igualdad. El derecho a una diferencia en términos igualitarios, es todavía una premisa difícil de digerir para aquellos que fueron formados por la lógica decimonónica que aspiraba a una humanidad universal, aunque esa supuesta universalidad fuera en realidad una alegoría de la occidentalización planetaria, entendida como el único proceso civilizador por excelencia. Así el racismo y el rechazo a lo diferente pueden ser también entendidos como expresiones de una ciudadanía obligada a ser homogénea por los estados.

Las fronteras estatales constituyen espacios de articulación entre distintos “nosotros” construidos por los estados en términos nacionales. Es decir, entre gente cuya diferencia proviene de una adscripción política y cuya sedimentación temporal tiene la suficiente profundidad como para concebir un supuesto origen compartido. Habitar un espacio considerado propio involucra entonces una temporalidad asumida de manera colectiva. Espacio y tiempo confluyen en la elaboración ideológica de la pertenencia nacional. Ya el clásico ensayo de B. Anderson (1983) y la obra de Hobsbawm y Rangel (1993) han insistido lo suficiente sobre el carácter imaginario de la nación y respecto al proceso de

construcción de las tradiciones, como para insistir sobre ello. Pero lo que quiero aquí destacar es que esa adscripción totalizadora se expresa como una apología del “nosotros” que pretende fundamentar la exclusión de los “otros”. De manera similar a lo que ocurre entre las culturas diferenciadas, se construyen estereotipos referenciales que aspiran a definir a los del otro lado de la frontera, generalmente de manera un tanto caricaturesca y agresiva: “...los colombianos son narcotraficantes, los venezolanos son incultos, los argentinos son pedantes, los brasileños son todos negros, los mexicanos son corruptos, los peruanos son tristes, los paraguayos son violentos, etc...”. Pero, tal como lo señalara páginas atrás y al igual que en el caso de los grupos étnicos, si los acusamos de nuestras pesadillas también les adjudicamos nuestras fantasías: “los argentinos son europeos y cultos, los brasileños son vitales y bailadores, los mexicanos tienen una identidad milenaria, los costarricenses viven en un paraíso democrático, los venezolanos son alegres y divertidos, etc...”. De la misma manera y con la misma lógica de frontera con la cual se inventó al “bárbaro”, se prefiere imaginar a los otros antes que conocerlos (A. Barabas, 2000). Se trataría de distintas modalidades de las llamadas “identidades para el mercado” propuestas por I. Machado (2004), propias del capitalismo tardío, que aparecen como esencializadas, objetivadas y convertidas en imágenes de consumo fácil para las industrias culturales. Estas identificaciones podrían parecer sólo anecdóticas, si no fuera que pueden ser esgrimidas como parte de la argumentación que sirve para descalificar o inferiorizar al que habita del otro lado de la frontera. Así lo demuestra la manipulación de los estereotipos por parte de los estados latinoamericanos en las guerras fronterizas de este siglo, tales como las que mantuvieron Paraguay y Bolivia, Honduras y El Salvador o Ecuador y Perú, a las que casi se debió agregar el conflicto armado entre Chile y Argentina que estuvo a punto de estallar en 1978.

Lo que importa destacar aquí, no es la eventual necesidad de modificar el trazado de una frontera, sino básicamente replantearnos su naturaleza. Algunos datos cruciales para repensar las fronteras latinoamericanas son su carácter poco estructurado y su dinamismo. Frente a la lógica de un espacio planetario signado por el control territorial de los estados, las fronteras se revelan como ámbitos dotados de creatividades y potencialidades que constituyen su originalidad histórica (B. Becker, 1988). Son los lugares propicios para la articulación social y el consiguiente desarrollo de nuevas configuraciones sociales. Los habitantes de pueblos fronterizos suelen tener más relaciones, no sólo económicas sino también sociales y parentales, con sus vecinos del otro país que con los miembros de la propia colectividad estatal. Ello facilita no sólo la circulación física, sino el desarrollo de códigos compartidos en razón de la vinculación a un medio ambiente natural y cultural común. Los habitantes de regiones fronterizas suelen tener un pie a cada lado de la frontera y desarrollar la capacidad de moverse en ambos estados, aunque suelen refugiarse en el propio en momentos de dudas o crisis interestatales (C. Lizón Tolosana, 1997:170). Las fronteras no son el final de los países, sino su comienzo; espacios plurales propicios para el desarrollo de nuevas formas y estrategias de convivencia. No debe seguir siendo contradictorio con la lógica de ocupación estatal del espacio, aceptar que una frontera no es un ámbito de separación sino un punto de convergencia, de articulación entre similares o distintas formaciones políticas y sociales, dotado por lo tanto de una singularidad histórica que le otorga una especial potencialidad para el desarrollo de nuevas formas de relación entre las poblaciones involucradas. La globalización mercantil y comunicativa, así como la configuración de nuevos bloques económicos, están cambiando aceleradamente el papel de las fronteras en la Comunidad Europea. Sin embargo, en América Latina, el temor a la pérdida de hegemonía, propio de la inseguridad de los centralismos gubernamentales, tiende a producir el mismo fenómeno que se supone que desea evitar: esto es el surgimiento de procesos y poderes locales que pueden llegar a confrontarse con el Estado.

Fronteras internas

En varios países de América Latina las fronteras estatales incluyen a la vez distintos tipos de *fronteras internas*, debido a que las expansiones nacionales hacia los límites de sus ámbitos de control político, determinó el arrinconamiento de las poblaciones nativas cuyos territorios originales fueron expropiados por los frentes expansivos. La República Argentina es un buen ejemplo de este proceso, ya que gran parte de sus actuales fronteras están pobladas por los sobrevivientes de las guerras de exterminio de la segunda mitad del Siglo XIX, que la historia oficial designa con el eufemismo de “Conquista del Desierto”. Los *mapuche* de la Patagonia fueron arrinconados contra la Cordillera de los Andes y confinados en reservaciones fronterizas, salvo algunos enclaves pampeanos. Los antiguos cazadores y recolectores *wichí* (matacos), *tobas*, *chorotes*, *chulupíes* y *pilagá* de las llanuras chaqueñas, quedaron refugiados en asentamientos marginales que ocupan una mínima parte de sus tradicionales territorios de trashumancia. Los *mbya-guaraní* trataron de refugiarse en las selvas de la norteña provincia de Misiones, pero la deforestación creciente amenaza esta última frontera vegetal que ya no puede ofrecer el cobijo de antaño. En el límite noroeste, que separa a la Argentina de Bolivia, la población *kolla* de cultura andina reivindica ahora una identidad étnica que les ha valido la acusación de ser bolivianos, con la misma lógica que se acusa a los *mapuche* de ser chilenos (M. Bartolomé, 2004).

Varios autores han demostrado que durante la colonización de América, las imágenes de los monstruos y de la demonología medioevales fueron frecuentemente utilizadas para intentar identificar y clasificar la desconcertante alteridad de los indígenas (E. Amodio, 1993; S. Gruzinski, 1991; etc.). La representación mítica que los occidentales realizaron sobre el mundo de los otros, adquirió también una dimensión espacial en cada época, ya que el espacio todavía no colonizado debía estar poblado por seres de humanidad cuestionable. Esta proyección enfermiza se ha mantenido hasta nuestros días en las regiones de fronteras interiores, en referencia a pueblos nativos no contactados o de los que se conoce muy poco. Así para los campesinos del oriente paraguayo, los *aché-guayakí* selváticos reducidos en la década de 1960, eran poco más que gigantescos monos blancos dotados de colas prensiles que les permitían trepar a los árboles con una rapidez inusitada². De la misma manera, a los cazadores *ayoreode* del Chaco Boreal les es adjudicada la posesión de dos talones (*pytá yobai* en guaraní), lo que se justifica por la evidencia de las huellas rectangulares de sus sandalias. Otro caso, mucho más socorrido por la literatura, es el de los *sanemá-yanomami* de la frontera entre Brasil y Venezuela, a quienes se les ha atribuido no sólo todas las fantasías sobre el salvajismo, sino también el imaginario de antropólogos más preocupados por probar sus teorías que por entender a sus interlocutores (v.g. N. Chagnon, 1968). Quizás estas proyecciones no tuvieran mayor importancia, si no sirvieran de manera simultánea para considerar que matarlos no era un delito. Así lo demuestran los homicidios múltiples y hasta masacres generalizadas, llevadas a cabo en fechas recientes por campesinos de distintos países que no consideraban estar cometiendo un delito: matar “personas” era una cosa y matar indios otra. Las masacres de indígenas de los sesentas, como la de Planas o la Rubiera en Colombia, donde salir a cazar indios se conoce como “cuiviadas” o “guahibiadas”, se hicieron insignificantes antes los masivos asesinatos de decenas de miles de mayas cometidos por el gobierno guatemalteco en la década de 1980.

² No estoy hablando de sucesos remotos de épocas distantes, sino de la ideología dominante en las regiones de frontera respecto a los *aché-guayakí* y los *ayoreode* en las décadas de 1960 y 1980, durante los procesos de reducción y sedentarización de ambos grupos. A mí mismo me tocó lograr impedir la realización de una expedición de caza en contra de los *aché* en 1967, protagonizada por furiosos campesinos a quienes los “indios monos blancos” habían saqueado sus plantíos de maíz. Hasta 1970 los soldados de las guarniciones chaqueñas eran premiados por la muerte de un *ayoreo*.

El libro de Darcy Ribeiro *Fronteras Indígenas de la Civilización* (1971), referido a los indígenas del Brasil y a su relación con la sociedad nacional, debe ser ubicado dentro de este contexto de estudio de las fronteras internas, entendido como confrontación entre indios y “civilizados”³. La marginalización y la usurpación construyen conflictivas fronteras internas ante los frentes expansivos nacionales que colonizan el espacio estatal, tal es el caso de la frontera interior brasileña en la selva amazónica donde, entre 1968 y 1987, se registraron 92 ataques a los pueblos indígenas organizados por propietarios de tierras, respondidos entre 1968 y 1990 por unos 165 ataques a las grandes haciendas, protagonizados por nativos cuyos arcos y flechas debieron enfrentarse a las armas de fuego (J. Souza Martins, 1997). Incluso A. Rita Ramos (1995) ha destacado que en estas fronteras hasta las epidemias juegan un papel político, demostrando cómo la masiva epidemia de malaria entre los *yanomami* de la frontera venezolana-brasileña, desatada a partir de la invasión de las tierras indígenas por miles de *garimpeiros* (buscadores de oro) hacia 1987, fue acompañada por una inexcusable negligencia gubernamental avalada por la tramposa noción de “vacío amazónico” que subyace a la imagen del área. A comienzos de la década de 1980, R. Chase Smith (1983) documentó que los intentos del gobierno peruano por colonizar su región amazónica, se basaba en la misma noción a la que denominó como el “Mito del Gran Vacío Amazónico”, región a la que los gobiernos insisten en considerar despobladas a pesar de la presencia local de numerosas poblaciones indígenas selvícolas. Hace ahora más de tres décadas, una obra colectiva en la que participé (G. Grunberg, 1972), registró y expuso con claridad que los pueblos nativos de las tierras bajas de América del Sur se encontraban ante una generalizada situación de conflicto interétnico estructural, motivada por la obstinada resistencia de los estados a reconocer sus derechos territoriales, al tiempo que consideraban a sus ámbitos ancestrales como espacios vacíos que requerían de un control más efectivo por parte de las hegemonías estatales. En estos momentos, la situación se ha complicado más aún por la masiva presencia del narcotráfico que hostiga e involucra a los nativos en inusitadas redes de violencia. Así, cuando en 1990 antropólogos colombianos tomaron por primera vez contacto con una banda de cazadores *nukax* en las selvas del Guaviare, advirtieron que dos mujeres tenían huellas de heridas de armas de fuego hechas desde helicópteros: su aislamiento centenario no alcanzó a protegerlos de la violencia demencial que los rodeaba (M. Muñoz y C. Zambrano, 1995).

No creo necesario aumentar la exposición de datos sobre la conflictividad que caracteriza a estas fronteras internas latinoamericanas. Pero quisiera enfatizar que, aunque los límites territoriales de estas fronteras son ambiguos y cambiantes, la diferenciación que involucra es lo suficientemente rígida como para generar la tensión estructural que las define. En ellas participan miembros de un mismo Estado, pero que sólo lo son de manera nominal, la teórica conciudadana legal no excluye el brutal rechazo de la diferencia cultural. Es una confrontación no con, sino contra los “bárbaros”, guiada por la misma lógica excluyente que ya he comentado en estas páginas. Gran parte de sus antagonistas directos, que integran los sistemas interétnicos localizados, son campesinos empobrecidos, trabajadores rurales desplazados o precarios aventureros fronterizos. Pero la pobreza común no ayuda a construir una identificación compartida; la situación de clase no basta para generar una conciencia de pertenencia generalizada. La supuesta filiación nacional que asumen los no indígenas es esgrimida como una membresía étnica que justifica la discriminación y hasta el ejercicio de la violencia. Las páginas de los periódicos regionales están tan llenas de notas sobre homicidios de indígenas, que ya han dejado de

³ Es necesario aclarar que existe un uso consensual y no técnico del concepto de civilización en el Brasil, en alguna manera similar al francés que permite hablar de la “civilización francesa”, por lo que son frecuentes las alusiones a la “civilización brasileira”, que en realidad aluden a la configuración cultural de la nación. .

constituir un escándalo y eso que se registran una mínima parte de los que realmente ocurren⁴. Los cambios legislativos que reconocen la pluralidad cultural de los países, la masiva difusión y promoción de los derechos humanos y hasta el temor a la “mala imagen” que esos hechos puedan producir en el exterior, no bastan para detener una confrontación asimétrica en la cual las leyes y los tribunales son instancias casi desconocidas o muy poco eficientes. Todavía las fronteras interiores son el espacio de expresiones del “colonialismo interno”, legítimo concepto que P. González Casanova (1964) y R. Stavenhagen (1964) propusieron hace años pero que infortunadamente mantiene no sólo una validez teórica sino su capacidad para calificar contextos en los que se confrontan poblaciones étnicamente diferenciadas.

Fronteras temporales

Como herencia de la lustración y del evolucionismo social unilineal decimonónico, hasta el presente se tienen a percibir las diferencias culturales como resultantes de distancias temporales. Y aunque el pensamiento social encuentre algunos matices en esta perspectiva, para las sociedades políticas latinoamericanas y para la mayoría de los habitantes de los estados, la modernidad es sinónimo de progreso tecnológico y económico que implica un avance en el tiempo. A su vez, lo considerado “tradicional” es percibido como lo opuesto a lo moderno y aunque sea manipulado por los folklorismos identitarios nacionales, se asume que tarde o temprano lo tradicional cederá lugar a lo moderno, cuya “racionalidad” lo haría cualitativamente superior a lo tradicional⁵. Tal como lo señalara H. Bhabha (2002) para el caso de la población negra en los ámbitos coloniales, los nativos son percibidos como miembros de un pasado del que la población mestiza o blanca es el futuro. Como resultado de esta construcción ideológica en América Latina lo diferente suele ser visualizado como arcaico, como el remanente de una etapa anterior de una supuesta evolución social universal, en cuya cúspide estamos “nosotros”. Siguiendo a O. Harris (1996) se puede sugerir que la modernidad supone un tipo de “temporalidad preconcebida”, es decir la temporalización de un concepto ideológico que supuestamente ordena nuestra relación con el tiempo y por ende con la historia. De esta manera, las fronteras temporales se construyen en base a la apelación a la ideología de la modernidad, entendida como una contemporaneidad confrontada con los sectores sociales considerados “tradicionales” a los que se supone anclados en el pasado.

Cabe a M. Berman (1988) haber destacado algunos de los aspectos más sugestivos que reviste el concepto de modernidad. Originada desde los descubrimientos geográficos del siglo XVI y argumentada a partir de la Revolución Francesa de 1790, en el siglo XX la idea de modernidad se diversificó y expandió por todo el mundo, aludiendo tanto al crecimiento tecnológico y científico, como al hecho de que las sociedades no son pensables sin una constante dinámica de *cambio*, ya que asume la capacidad humana de transformar la realidad. Una expresión estética de esta ideología se

⁴ Ver al respecto el notable reportaje realizado por un equipo de investigación periodística del diario El Tiempo de Colombia (8/7/2003), que se dedicó a recorrer todas las fronteras del país, registrando un panorama donde el temor y la violencia forman parte de la vida cotidiana. En las fronteras colombianas habitan alrededor de la mitad de la población indígena del Estado pertenecientes a decenas de etnias asentadas en 334 de los 638 “resguardos” del país.

⁵ Al analizar el imaginario de la modernidad G. Balandier destaca que “...la modernidad occidental es conquistadora, se entiende a sí misma como exclusiva. De acuerdo a sus opciones fundamentales intenta crear un mundo unificado por necesidades cada vez más idénticas (regidas por las mercaderías y el mercado), o por una adhesión ideológica única, expansiva, que explota sus potencialidades totalitarias (1997:230)

manifestó en el modernismo, que suponía que cada autor debía introducir algún nivel de cambio respecto a sus antecesores inmediatos. Así, hemos entrado al siglo XXI instalados en un devenir perpetuo, donde la noción de *cambio* forma parte de la experiencia cotidiana de gran parte de la humanidad. Pero, más allá del estatuto teórico que se quiera otorgar al concepto de modernidad, para los pueblos indígenas es sinónimo de occidentalización, ser moderno es dejar de ser lo que se es para tratar de ser otra cosa, y esa “otra cosa” es el modelo referencial occidentalizante que hacen suyo los sectores gobernantes de los estados latinoamericanos. Aunque no sólo Latinoamérica padece esta ideología: en las calles del Cairo una joven egipcia me señaló que ella no usaba *chador*, la pañoleta islámica, porque era una “muchacha moderna”; algunos de los hijos de los camelleros de Túnez aspiran a la modernidad nudista que exhiben los turistas alemanes de la costa y para una ejecutiva marroquí presentarse de manera moderna es no usar su propia ropa⁶. También en la Europa del Este postsoviética, la modernidad tiene la connotación de llegar a pertenecer a la sociedad occidental contemporánea (V. Hubinger, 1997). Sin embargo, y tal vez con más intensidad que en otros ámbitos, en América Latina modernidad y occidentalización son sinónimos, ya que la ideología modernista del cambio se comporta como el sustento imaginario para la inducción a la aculturación compulsiva de índole occidentalizante.

En este sentido B. Anderson (1993:43) ha destacado, siguiendo a W. Benjamín, que los nacionalismos tratan de imponer la homogeneidad también a nivel de la temporalidad, recurriendo a la noción de un tiempo homogéneo y vacío, a través del cual se mueve la nación, como un organismo sociológico que atraviesa la historia. De ésta manera la nación no experimenta rupturas ni reformulaciones, sino que se manifiesta como una especie de comunidad inmemorial que estaría prefigurada en todos sus antecedentes y dotada de un mismo futuro. En este viaje por el tiempo, todos los miembros de una nación deberían ser contemporáneos, así que los que manifiestan diferencias son percibidos como anomalías temporales de la comunidad que se mueve de manera conjunta. Lo diferente no es sólo lo negativo sino también lo arcaico, o quizás sea negativo por ser arcaico.

En su ya clásico ensayo donde explora las contradicciones de la modernidad latinoamericana, N. García Canclini propone considerar lo que él llama la *heterogeneidad multitemporal* de cada nación (1990:15). Al advertir la coexistencia de lo tradicional, lo moderno y lo posmoderno, destaca el carácter híbrido de las configuraciones culturales latinoamericanas. Sin embargo y sin discutir la validez genérica de su argumentación, creo que se puede caer en una especie de trampa evolucionista al privilegiar la temporalidad casi como sinónimo de complejidad evolutiva. Más allá de las diferentes perspectivas teóricas estamos generalmente acostumbrados a pensar en términos de temporalidad. Al develar la historicidad del presente lo asumimos como una acumulación de secuencias temporales cuyos contenidos concretos se superponen y eventualmente contradicen. En realidad todos los contenidos de una temporalidad dada son simultáneos; una exitosa caza con arco y flecha y la puesta en marcha de una central atómica en un mismo país y momento, no marcan discontinuidades temporales sino la existencia contemporánea de diferentes tradiciones culturales. En este sentido creo que es fundamental asumir la *contemporaneidad de lo múltiple*, y no la búsqueda de una pretendida

⁶ Viene aquí el caso citar las palabras de Amin Maalouf (1999:95) cuando reflexiona que “Para los chinos, los africanos, los japoneses, los indios o los americanos, y también para los griegos y los rusos....la modernización siempre ha implicado el abandono de una parte de sí mismos. Incluso cuando ha suscitado entusiasmo, siempre ha ido acompañada de una cierta amargura, de un sentimiento de humillación y renuncia. De una interrogación incisiva sobre los peligros de la asimilación. De una profunda crisis de identidad...”.

homogeneidad o síntesis de la acumulación histórica. Nadie es totalmente tradicional o moderno, ya que el pasado vive en el inasible presente que es sólo un pasado más cercano. Recordemos que Margaret Mead ya había propuesto que “...los hombres que son portadores de tradiciones culturales distintas entre sí, ingresan en el presente en el mismo instante cronológico... como parte de un sistema complejo de muchos seres vivos que interaccionan en un entorno único...” (1997:103). Ese sistema complejo constituye ahora el mundo globalizado, donde todos coexistimos de manera simultánea aunque detentando diferentes posiciones de poder y recurriendo a diversas estrategias de supervivencia. Y esto también se aplica a los pueblos indígenas que han logrado compatibilizar las computadoras y el internet con sus propias tradiciones sin que ello sea vivido como una contradicción. Replanteando el clásico ensayo de P. Murdock propongo que no hay “contemporáneos primitivos”, sino contemporáneos a secas, pertenecientes a diferentes tradiciones culturales cuyas fronteras se entrecruzan con frecuencia con las de otros sectores de un mismo Estado. Aunque debemos recordar que esta permeabilidad de las fronteras no implica un proceso de circulación bidireccional, sino una imposición hegemónica producida por la asimetría en las relaciones de poder. Las sociedades subordinadas buscan compensar esta asimetría a través de múltiples estrategias adaptativas, entre ellas adoptar lo “moderno” y tratar de preservar la alteridad a pesar de los cambios en los referentes culturales que la definían en un momento dado. Una alternativa a esta modernidad coercitiva sería asumir, como lo propone J. Beriain (2002), la idea de múltiples modernidades, de distintos imaginarios sociales que integran al mundo contemporáneo, concebido como la historia, y el presente, de las continuas constituciones y reconstituciones de diferentes programas y proyectos culturales.

Fronteras étnicas

La noción de frontera nos conduce a la construcción de *discontinuidades* que delimitan identidades diferenciadas. Entre los estados se manifiestan como límites territoriales celosamente defendidos, entre las etnias se tratan de fronteras interactivas. La apelación a las diferencias culturales ya no es suficiente para dar cuenta del mantenimiento y desarrollo de viejas y nuevas formas de diferenciación. Las adscripciones étnicas aparecen como irreductibles al desplazamiento, e incluso a la desaparición, de las formas culturales y lingüísticas que les otorgaban contenido específico en un momento dado, demostrando que se basan en lógicas que no hemos logrado comprender en su totalidad. Por lo tanto las fronteras que construyen, los límites sociales que generan, no remiten necesariamente a factores culturales sino a las construcciones ideológicas de sus protagonistas, ya que constituyen categorías de adscripción (Barth, 1974,1994). Suele confundir el hecho de que en dicha confrontación se esgriman algunos referentes culturales seleccionados del repertorio antiguo o presente, que son seleccionados como rasgos diacríticos o factores emblemáticos. Su papel es básicamente simbólico y remite a la posibilidad de visualizar o materializar la diferencia a través de algunos enunciados concretos, que pueden ser tanto la indumentaria, los valores, la culinaria, la lengua, la ritualidad, ciertas prácticas sociales o determinados sistemas normativos. Estos emblemas anuncian la presencia de un ámbito propio, más o menos diferenciado del de los “otros”, contenido en el espacio semántico de la cultura, cuyo texto se supone que construye un estilo de vida exclusivo.

Con frecuencia, la selección interesada de algunos de los rasgos culturales nativos es utilizada para descalificar a los “otros” y justificar su irreductibilidad al “nosotros”. Así, por ejemplo, suele señalarse la incompatibilidad de los sistemas indígenas de resolución de conflictos con las lógicas jurídicas estatales, seleccionando de manera tramposa aquellos aparentemente más inaceptables, tales como la ejecución de homicidas, la práctica del infanticidio o la dominación de las mujeres. En realidad

estas incompatibilidades son muy poco frecuentes y pueden ser eventualmente negociables⁷. Sin embargo, la cultura suele ser ahora acusada de comportarse como una creadora de diferencias y exclusiones, olvidando lo que los antropólogos habíamos aprendido desde un principio; que las culturas permiten ser y hacer, *diferenciar no es su propósito* sino una consecuencia de la confrontación de unas con otras. En este sentido, una antropología de las fronteras étnicas es también una antropología de la ideología y del discurso que pretende justificarlas, lo que incluye tanto a la narrativa de la frontera tanto como a su existencia fáctica.

En la actualidad se registra una cierta orientación hacia la negación no sólo de las fronteras estatales sino también de la misma noción de frontera, lo que incluye a las fronteras étnicas, como uno de los probables resultados de la llamada globalización, entendida a su manera por distintos individuos, países y grupos. A todas ellas subyace la imagen de un mundo único en formación, proveniente tanto del evolucionismo unilineal como de una vocación universalista que se traduce en prácticas hegemónicas, ya que lo aparentemente universal se parece demasiado al modelo occidental. Ante la posibilidad de optar por las múltiples alternativas existenciales que ofrece el mundo globalizado, las fronteras pasaron a ser percibidas por algunos antropólogos como emblemas rígidos y esencializados de las diferencias, que constituirían arbitrariedades heredadas de un pasado y a cuya delimitación habría contribuido incluso la misma antropología, al representar a los grupos indígenas como totalidades definidas por límites arbitrarios (v.g. A. Ghupta y J. Ferguson, 1997). Pero, aunque no les guste a algunos autores, la realidad objetiva es que las diferenciaciones se han mantenido, e incluso incrementado en lugar de disminuir, ya que la comunicación incrementa la confrontación y la voluntad de imponer límites, lo que es coherente con el carácter contrastivo de la identidad que requiere de identidades relacionadas para poder definirse unas frente a las otras. Incluso hay quienes realizan una apología de las fronteras de manera explícita, como se advierte en las propuestas esgrimidas por ideólogos conservadores, tales como S. Hutingtong (1997), G. Sartori (2000) o M. Azurmendi (2003), para los cuales el mantenimiento de las fronteras entre culturas diferenciadas es un requisito para la preservación de la cultura occidental.

Las fronteras étnicas no constituyen necesariamente una fuente potencial de conflicto, salvo cuando son implementadas para establecer situaciones de segregación y discriminación social o racial. Es decir, cuando no responden al juego de las estructuraciones ideológicas de las mutuas representaciones colectivas de los grupos en contacto, sino cuando son impuestas como límites entre dominantes y dominados, en contextos donde se registra un pluralismo desigual al que las fronteras étnicas pretenden reproducir y perpetuar. Al contrario de los que asume la retórica postestructuralista, cuando pretende destacar que las fronteras culturales son absurdas en un mundo signado por la hibridez cultural de sus miembros, ya que todos somos “impuros” o *in-between* de acuerdo a la socorrida formulación de H. Bhabha (2002), las fronteras étnicas manifiestan la presencia de sujetos sociales

⁷ Entre los kuna de Panamá el homicida debe ser teóricamente enterrado vivo junto al cadáver de su víctima, pero esta práctica es en realidad casi inexistente, puesto que los victimarios son entregados a las autoridades panameñas o ellos mismos huyen y se refugian en el seno de las leyes estatales (M. Bartolomé y A. Barabas, 1999). Los grupos chaqueños de tradición cazadora, practicaban el infanticidio, pero dicha práctica, vinculada a un estilo de vida nómada comenzó a desaparecer a partir de la sedentarización (M. Bartolomé, 2000). En las comunidades mesoamericanas las mujeres no tenían participación en los sistemas de cargos políticos y religiosos, hasta que la migración masculina y los nuevos contextos sociales determinaron su creciente presencia en la política, llegando a desempeñar posiciones que antes les estaban vedadas (A. Barabas y M. Bartolomé, 1999)

colectivos que no aspiran a disolverse en lo global. Ello podrá o no ser aceptable pero es, tal como lo demuestra la más reciente investigación antropológica latinoamericana, que da cuenta de los procesos de reactualización identitaria, etnoresistencia, movilizaciones etnopolíticas, etnogénesis, re-etnificación (M. Bartolomé, 2000). Quienes consideran que las fronteras culturales son inexistentes, suelen basarse en la imagen de un mundo de clases medias influidas por el comercio global, el aumento de las comunicaciones de masas, la difusión de las industrias culturales, la emergencia de nuevas identificaciones sociales, el incremento de las migraciones y otros factores globalizantes. Pero estos flujos no afectan a todos por igual y no marcan necesariamente una irreversible tendencia histórica, tal como lo auguraran los fallidos paradigmas sociales preexistentes que veían en la aculturación planetaria un destino indiscutible. En América Latina millones de personas nunca han hecho una llamada telefónica, muchas más ignoran la existencia del internet, los millones que viven bajo la línea de la pobreza carecen de expectativas de consumo suntuario, la exclusión constituye un fenómeno diferente a la explotación ya que no hay trabajo. No se puede juzgar a toda la humanidad por el modelo de las burguesías metropolitanas y sus emuladoras periféricas. Este es un marco más realista para comprender que las diferencias culturales puedan mantenerse aún en el contexto de una globalización excluyente. Incluso destaca que pueden no desaparecer aún en el hipotético caso de una inclusión mundial de todos los ahora marginados, puesto que el aspecto afectivo de las lealtades étnicas tiene, tal como lo demuestra la historia⁸, una intensidad que se resiste a ser entendida por sus analistas.

Resulta obvio que no estoy apelando a ningún tipo de fundamentalismo esencialista, sino precisamente todo lo contrario: las culturas cambian y también las identidades que expresan se transforman e incluso desaparecen, pero ello no puede ser aceptado como la imposición coercitiva de un grupo o proceso hegemónico. No es realizar una apología de las fronteras étnicas, destacar que para que una colectividad étnica exista como tal necesita de una frontera interactiva, aunque las reglas de la interacción varíen con el tiempo y las circunstancias. A su vez, el registro etnográfico destaca que, aunque la cultura cambie con el tiempo, siempre se recurre a referentes culturales emblemáticos, aunque éstos aludan a contextos del pasado. Más allá de la apelación a la identidad que se podría leer en estas conductas sociales, lo étnico no puede manifestarse como tal sin algún tipo de referente cultural posible que le otorgue un sentido diferencial respecto a otros grupos sociales. Sin ese límite social y cultural que la contiene y que la expresa, una etnia no podría existir en cuanto tal y se diluiría en el seno del Estado o de la formación social mayoritaria dentro de la cual se encuentre políticamente contenida.

Espero que quede claro que la noción de discontinuidad se hace manifiesta en todos los aspectos de exposición precedente. Lo discontinuo ha sido tratado tanto como una expresión de las lógicas políticas, como en términos de su conexión con las lógicas étnicas y culturales. Y quiero destacar que, en ningún caso, las discontinuidades políticas, sociales, temporales y culturales que contribuyen a construir el pensamiento de la diferencia son irreductibles entre sí. Por ello la discontinuidad no debe ser sinónimo de confrontación, sino espacio de la negociación entre estados, individuos y culturas, a partir de la estructuración de un diálogo equilibrado, que no se base en la imposición de las

⁸ Los catalanes y los vascos de España se encuentran entre las autonomías más prósperas del país y, eventualmente, entre las más conectadas al sistema mundial, sin embargo hoy en día son más vascos y catalanes que nunca, aunque sus aspiraciones etnopolíticas se expresen de diferentes maneras. En otra dimensión, los zapotecos *binnizá* del Istmo de Tehuantepec, etnia organizacional que exhibe los mayores índices de conectividad tanto con el sistema mundial de comunicaciones como con la economía del capitalismo contemporáneo, se cuentan entre los grupos más vitales tanto a nivel lingüístico como cultural. Algo similar ocurre con los quechuas otavaleños del Ecuador, cuya intensa dinámica comercial que los lleva a recorrer el mundo, no implicó una abdicación sino una reformulación de su filiación étnica.

hegemonías, sino en el respeto a los derechos colectivos de las minorías. Es este un mundo ya demasiado conflictivo como para proponer, aunque sea instrumentalmente, la vigencia de fronteras y fundamentalismos políticos, económicos o culturales que escapen a las múltiples posibilidades de la convivencia humana.

BIBLIOGRAFIA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1967 *El proceso de aculturación*, Instituto Nacional Indigenista, México.

AMODIO, Emanuele

1993 *Formas de la Alteridad*, Ed. Abya Yala, Quito, Ecuador

ANDERSON, Benedict

1993 *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, (2a edición), Fondo de Cultura Económica, México.

AZURMENDI, Mikel.

2003 *Todos somos nosotros*, Ed. Taurus, Madrid, España.

BANTON, Michael

1983 *Racial and ethnic competition*, Cambridge University Press, UK.

BARABAS, Alicia

2000 “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”, *Alteridades*, Año 10, N°19, UAM, México.

BARABAS, Alicia y BARTOLOME, Miguel

1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*, III Tomos, INAH-INI, México.

BARTH, Fredrik

1976 “Introducción” *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México. (1° Ed. en inglés de 1969).

1994 “Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity”, en *The Anthropology of Ethnicity*, H. Vermeulen y C. Govers Eds., Het Spinhuis Eds, Amsterdam, Netherlands.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto

1995 (Ed.) *Ya no hay lugar para cazadores: procesos de extinción y transfiguración étnica en América Latina*, Biblioteca Abya – Yala N° 23, Quito, Ecuador.

2000 “Etnias y naciones: la construcción civilizatoria en América Latina”, en *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, L. Reina coord., CIESAS-INI-PORRUA, México.

- 2000a *El encuentro de la Gente y los Insensatos: la sedentarización de los cazadores ayoreo en el Paraguay*. Inst. Indigenista Interamericano-Centro de Est. Antropológicos del Paraguay. México.
- 2004 "Los pobladores del desierto: genocidio, etnocidio y etnogénesis en Argentina", en *Positionnements identitaires des groupes indiens d'Amérique latine*, P. Petrich Ed., ALHIM, Université Paris 8, France.
- 2004^a "Cazadores de Jornales: religión e identidades guaraníes en el Paraguay contemporáneo", en *Positionnements identitaires*, en P. Petrich Ed., *ob.cit.*, Paris, Francia.
- BARTOLOME, Miguel y BARABAS, Alicia
- 1998 "Recursos culturales y autonomía étnica: la democracia participativa de los cuna de Panamá", *Acta Americana*, Vol.6, N°6, Journal of The Swedish Americanist Soc., Uppsala University, Suecia.
- BECKER, Bertha
- 1988 "Significancia contemporânea da fronteira", en *Fronteiras*, Catherine Aubertin (org), Universidade de Brasília-ORSTOM, Brasil.
- BERIAIN, Josetxo
- 2002 "Modernidades Múltiples y Encuentros de Civilizaciones", *Revista Mad*, N°6, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- BERMAN, Marshall
- 1988 *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, Siglo XXI Eds., Madrid, España.
- BHABHA, Homi
- 2002 *El lugar de la cultura*, Ed. Manantial, Buenos Aires, Argentina.
- CHAGNONN, Napoleón
- 1968 *Yanomamo. The Fierce People*, Holt, Rinehart & Winston Eds, New York, UDA:
- CHASE SMITH, Richard
- 1883 *Las Comunidades Nativas y el Mito del Gran Vacío Amazónico*, Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, Lima, Perú.
- DONNAN, Hastings y Thomas WILSON (Eds.)
- 1994 *Border Approaches: anthropological Perspectives on Frontiers*, Anthropological Association of Ireland, University Press of América, Lanham. New York, London.
- 1999 *Borders: Frontiers of Identity, Nations and State*, Berg Ed. Oxford-New York.
- GARCIA CANCLINI, Néstor

- 1990 *Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, CONACULTA-Grijalbo, México, DF.
- GONZALEZ CASANOVA, Pablo
1964 “Colonialismo interno y desarrollo nacional”, *América Latina, Rio de Janeiro*, Brasil.
- GRIMSON, Alejandro (comp.)
2000a *Fronteras, naciones e identidades: La periferia como centro*, Ed. Cicus-La Crujía, Buenos Aires, Argentina.
- GRIMSON, Alejandro
2000b “El puente que separó dos orillas. Notas para una crítica del esencialismo de la hermandad”, en *Fronteras, naciones e identidades*, A. Grimson (comp.), *op.cit*
- GRUNBERG, Georg
1972 “Declaración de Barbados I”, en *La Situación del Indígena en América del Sur*, G. Grünberg Ed., Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.
- GUPTA, Akhil y James FERGUSON (Coords.)
1997 *Culture, Power, Place: Exploration in Critical Anthropology*, Duke University Press, USA.
- HANNERZ, Ulf
1997 “Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional”, en *Mana*, Vol.3 N° 1, Rio de Janeiro, Brasil.
- 2002 “Fronteras”, *Revista de Investigación en Ciencias Sociales* N° 54, UNESCO, París, Francia.
- HARRIS, O
1996 “The temporalities of Tradition. Reflections on a Changing Anthropology”, in V. Hubinger (comp.) *Grasping the Changing World: Anthropological Concepts in the Postmodern Era*, Routledge, London-New York.
- HOBSBAWM, Eric and Terence RANGER (Eds.)
1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, UK.
- HUBINGER, Václav
1997 “Antropología y Modernidad”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, N° 154, UNESCO, París, Francia.
- HUNTINGTON, Samuel
1997 *El Choque de Civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Ed. Paidós, Barcelona, España.
- LISON TOLOSANA, Carmelo
1997 “Antropología de las fronteras”, en *Las máscaras de la identidad: claves antropológicas*, Ariel Antropología, Barcelona, España.

- MAALUF, Amin
1999 *Identidades asesinas: por una mundialización que respete la diversidad*, Ediciones La Campana, Barcelona, España.
- MACHADO, Igor José de Renó
2004 “Estado-nação, Identidades-para-o-mercado e representações de nação”, en *Revista de Antropología* Vol.47, N° 1, Universidade de Sao Paulo, Brasil
- MEAD, Margaret
1997 *Cultura y compromiso*, ED. Gedisa, Barcelona, España.
- MERNISSI, Fátima
1992 *El miedo a la modernidad: Islam y democracia*, Ediciones del oriente y del mediterráneo, Madrid, España.
- MUÑOZ, Maria y Carlos V. ZAMBRANO
1995 “Los Nukax: encuentro etnográfico en las selvas del Guaviare, en M. Bartolomé Ed., *Ya no hay lugar para cazadores*, op.cit.
- RAMOS, Alcida Rita
1995 “O papel político das epidemias: o caso Yanomami”, en *Ya no hay lugar para cazadores*, M. Bartolomé Ed. op.cit
- RIBEIRO, Darcy
1968 *Os Indios e a Civilização*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, Brasil.
- SARTORI, Giovanni
2001 *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid,
- SOUZA MARTINS, José
1997 *Fronteira: A degradação do Outro nos confins do humano*, Universidade de São Paulo-HUCITEC, Brasil.
- STAVENHAGEN, Rodolfo
1964 “Clase, colonialismo y aculturación”, *América Latina*, Rio de Janeiro, Brasil.
- VERTOVEC, Steven
2001 “Transnational Challenges to the ‘New’ Multiculturalism”, Paper to the *ASA Conference*, University of Sussex, UK.
- VILA, Pablo
2000 “La teoría de frontera versión norteamericana. Una crítica desde la etnografía”, en *Fronteras, naciones e identidades*, A. Grimson (comp.), op.cit.
- WEBER, Max
1979 *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México (1ª Ed. de 1922).