

## Apuntes para un nuevo debate sobre identidad cultural

---

Yara Altez\*

### Recordando cómo se pensaba la identidad cultural en la Antropología venezolana

Entre los antropólogos venezolanos, *identidad cultural* ha sido tema favorito. Fue durante los años setenta del siglo XX cuando creció un notable interés por la temática, entonces muy asociada a la discusión política sobre *cultura popular y culturas de resistencia*. En ese momento hubo autores destacados como Esteban Emilio Mosonyi, quien defendiendo la categoría de identidad cultural militaba en organizaciones destinadas a rescatar y revalorizar la presencia de los grupos étnicos del país así como la presencia de las llamadas culturas afrovenezolanas. Otra investigadora que conformó aquel escenario fue Michele Ascencio, quien desarrolló toda una línea de trabajo sobre cultura e identidad en pueblos conformados por descendientes de africanos, evidenciada en su propia producción de textos así como en las tesis de grado de las que fue tutora en la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela.

También Omar Rodríguez, docente e investigador de la Antropología venezolana, participó activamente en aquel debate en el cual *identidad cultural y reivindicación sociopolítica* se fusionaron estrechamente. Pero es que la Antropología parece campo fértil para ello. Precisamente Vargas y Sanoja

---

\* Universidad Central de Venezuela.  
Correo electrónico: pollock23@hotmail.com

(1993) recuerdan que la nuestra es una de las disciplinas que más ha producido conceptualizaciones sobre identidad y cultura, así como de igual manera se ha visto vinculada a movimientos y organizaciones que luchan por el “rescate de la identidad” en diversos pueblos y grupos socioculturales. Quizás buena parte de las razones de esos vínculos, relaciones, y hasta compromiso de los antropólogos con esos movimientos, residan en su metodología de trabajo, en ese *hacer* que les lleva a compartir de manera especial con las comunidades. Como ha dicho la misma Michele Ascencio:

Los estudiosos de estas culturas, los que gustan conversar con los hombres, van al pueblo a escucharlos, para sentir dentro de ellos mismos, el eco de sus narraciones, de sus dioses y de sus cantos (Ascencio, 1977).

Estoy haciendo referencia a quienes fueron nuestros profesores durante los años ochenta en la —todavía hoy— única escuela de Antropología en Venezuela. De ellos aprendimos, mis colegas / compañeros y yo, a encontrarle sabor político a la discusión sobre cultura e identidad. Como investigadores, no sólo venían de “*conversar con los hombres*” como ha dicho Michele, pues también revelaban toda una herencia intelectual en la cual se combinaban las ideas de la negritud, los procesos de descolonización y el materialismo histórico. Era la llamada “Antropología Crítica”, aquella que encontró su mayor expresión durante los años sesenta del siglo XX, también definida como *Antropología de la Descolonización* (Rodríguez, 1991), consolidada por una multiplicidad de autores como G. Balandier, G. Leclerc, J. Duvignaud, R. Bastide, C. Meillassoux, M. Godelier, A. Memmi, A. Cabral y otros, todos los cuales sirvieron para enriquecer teórica y conceptualmente la perspectiva de nuestros profesores, y por supuesto la nuestra.

En aquella época, entonces, hablar de *identidad cultural* se tornaba un debate político. Podríamos ilustrar esto con unas líneas de Saúl Rivas - Rivas, en 1981:

El pasaje de lo político a lo cultural y de lo cultural a lo político, es parte de la dialéctica histórica de los pueblos colonizados. La identidad de los pueblos sometidos está muy lejos de ser neutra. Hablar del indio y del negro, nos lleva instantáneamente a la toma de posición, allí nadie permanece indiferente [...] (Rivas-Rivas en Mosonyi, 1982: 8).

En aquel contexto de ideas, la categoría de *identidad cultural* logró, por consiguiente, el *status* de emblema político. Pero hoy la discusión ya no es la misma. El escenario histórico parece haber cambiado mientras también han cambiado y resemantizado los conceptos y las categorías. En nuestro ámbito

académico local —la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela (UCV)— mermó significativamente el interés tanto teórico como político por la identidad y la cultura. Abandonados los anteriores esquemas de discusión, no se han presentado nuevas propuestas, por lo cual muchas veces nos encontramos con una suerte de vacío conceptual que, lamentablemente, no llama la atención, así que suelen ser muy escasas las oportunidades para discutir sobre lo que hoy comprenderíamos por *identidad cultural*.

## Otras voces nos invitan hoy

Mientras tanto, en otras regiones de América Latina, la discusión sobre cultura e identidad continuó en desarrollo, llevada a cabo por autores diversos. Una muestra de ello es la consolidación de los llamados *estudios culturales latinoamericanos*, área de reflexión controvertida que no debe confundirse con los *estudios culturales* (*cultural studies*) de origen angloamericano. Más bien hay que hacer una clara distinción entre unos y otros, pues sobre los *cultural studies* ha caído la *sospecha* de algunos intelectuales en América Latina, que hoy están produciendo textos destinados a la crítica y al descentramiento epistémico, desafío propio de los *estudios culturales latinoamericanos* (Richard, 2001).

Un tanto paradójicamente para nosotros, los antropólogos de esta parte del mundo, los más conocidos autores de los estudios culturales latinoamericanos no son colegas. Con algunas excepciones como la de Néstor García Canclini, más bien se trata de personajes provenientes de otras áreas como la comunicación social, la sociología de la cultura, la crítica cultural desde el ensayo, el arte, en fin, hablamos de Jesús Martín-Barbero, José Joaquín Brunner, Carlos Monsiváis, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, entre otros. Sus textos evidencian el notable ejercicio de la crítica intelectual, revelando cómo hoy *el poder trama al quehacer cultural* en América Latina (Hernández, 2001), por lo cual es absolutamente pertinente decir que desde los estudios culturales latinoamericanos se desarrolla una *crítica política de la cultura* (Richard, 2001). Últimamente este esfuerzo quiere reconocerse como más amplio todavía. Hacia ello apunta Daniel Mato(2001a) cuando propone incluso ya no optar por la definición de estudios culturales latinoamericanos sino identificar al campo como *Estudios y otras Prácticas Latinoamericanas en Cultura y poder*, en el cual justamente la idea de “otras prácticas” da cuenta de que más allá del formato “estudio” también está presente el carácter reflexivo y la crítica.

Después de este esbozo, podríamos decir que el tono político de la discusión se mantiene, y aunque ya no se trata con el mismo sentido a la categoría de *identidad cultural*, es indiscutible que cultura e identidad siguen promoviendo grandes inquietudes. No obstante, en nuestro contexto académico local, el debate no se entronca con la reflexión venida de los estudios culturales latinoamericanos. Ello debido, tal vez, a que éstos se han gestado en otros espacios nacionales, respondiendo a otros recorridos históricos por los que Venezuela no ha transitado durante los últimos cuarenta años. Se trata de las experiencias y episodios de los países que están más al Sur, azotados no sólo por el tipo de dictaduras que hubieron de enfrentar, sino también esforzados por ejercer la transición hacia la democracia. Todo lo que representó esa historia se hizo sentir en el campo de “sus” ciencias sociales, en el cual uno de los problemas conceptuales más importantes a resolver fue el de la representación de lo político (Maccioni, 2001), hasta que llegaron a resultados como el siguiente:

[...] esta nueva manera de pensar ‘lo político’ identifica a esta noción como una dimensión de la cultura —aquella de las luchas por imponer los propios sistemas de representación—; si esto es así, entonces intervenir políticamente en la cultura será ahora una forma de intervenir también en lo político;[...] (Maccioni, 2001: 4)

Asistiendo a este nuevo escenario de la discusión no sólo estaríamos frente a la resemantización de los conceptos de *cultura* y *política*, sino también ante la posibilidad de re-definir la propia categoría de *identidad cultural*. Todas esas prácticas intelectuales críticas que hoy suelen, como decíamos, rotularse de estudios culturales latinoamericanos, pueden servir de estímulo para traer nuevamente el debate sobre identidad al seno de la Antropología venezolana.

Ese puede verse como uno de los objetivos de este artículo. No obstante, hay algunas aclaratorias que debo hacer en cuanto al enfoque que defiendo como adecuado para comenzar a debatir otra vez, pues se trata de pensar cómo se producen las representaciones de identidad cultural en tiempos de la actual globalización, pero, apuntando hacia una Antropología que hace de la filosofía hermenéutica su mejor aliada. Como en otra oportunidad (Altez, 2000a), hablaría de *hermenéutica de la identidad cultural* para referirme tanto al tipo de estudio propuesto como al acto mismo en el que se concreta la producción de representaciones de identidad. Y aunque parezca curioso, en este planteamiento de debate, lo político también está presente, es decir, que no “suene”

hermenéutica a neutralidad valorativa, objetividad o cosas parecidas. Antes bien, intentaré explicar a continuación, cómo podría re-fundarse el debate sobre identidad cultural desde un enfoque hermenéutico que incluso puede asignarle —y mucho— sentido político a la discusión.

## Para re-fundar el debate sobre identidad cultural

Hablar de *identidad cultural* supone de principio una pregunta: ¿*quiénes somos*? No obstante, en la medida en que se formula la interrogante se está dando también la respuesta. Comenzar la discusión de esta manera es una forma de inscribirla en el terreno de la hermenéutica, así como igualmente es una forma de trazar límites respecto a otras búsquedas que intentan hallar identidades culturales observando ciertas manifestaciones empíricas. En efecto, otras investigaciones llegan a confundir identidad cultural con algunos “folclorismos”, costumbrismos, lo llamado también como tradiciones, en fin con una gama de acontecimientos que incluso hasta definen como cultura. Separándonos de estos enfoques, deseamos ubicarnos en el territorio de lo simbólico y representacional, en el lugar de elaboración de las significaciones, allí donde anida lo que pudiéramos definir como la dimensión semiótica de la vida. Hurgando en ello podremos encontrar las claves para hablar de *identidad cultural*.

La pregunta por el *ser*, entonces, es nuestro punto de partida, y esa pregunta dice ¿*Quién soy?*, ¿*Quiénes somos?* Deseo referirme así a la reflexión de Heidegger sobre la hermenéutica del ser, y resumir que siendo sólo el ser humano quien tiene la posibilidad de preguntar y preguntar-se sobre el *sí mismo*, eso es justamente lo que caracteriza su *modo de ser*. De esa forma, el *Dasein* —dice Heidegger—, el ente humano, existe *comprendiendo-se*: “La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del *Dasein*” (Heidegger, 1998:35).

Es decir, se *es*, se *existe*, comprendiendo-se. En esa medida, la comprensión hace a la existencia misma o, dicho de otra forma, se existe en actitud comprensiva, en actitud hermenéutica. Por lo tanto, la más clara e indicativa manera de ser es *preguntar-se*, entonces, por el mismo ser, por el *sí mismo*: “El planteamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que él se pregunta —por el ser” (Heidegger, 1998:30).

En otras palabras, podemos decir también que si el existir supone *ser* el ser *es* estamos hablando de una situación de *identidad*, y *ésta* sólo puede hallarse si buscamos en la comprensión del *sí mismo pues allí se estaría definiendo quién soy, quiénes somos*. En términos de nuestro interés por re-fundar un debate sobre *identidad cultural*, las apreciaciones de Heidegger sirven de mucho, pues nos indican que para hablar sobre el tema tendríamos, entonces, que comenzar por buscar cómo los individuos se piensan a sí mismos, es decir, cómo se re-presentan.

Cabe señalar también en este orden de ideas, que todo intento por “rescatar” la identidad de grupos, pueblos, comunidades, resulta infructuoso, en la medida en que ésta nunca se pierde. Su pérdida sólo podría ser anunciada una vez llegada la muerte. Si el ser *es* en la existencia, ya *no es* cuando deja de existir, es decir al morir. Mientras tanto si existe *es*, y por consiguiente nos dice de una situación de identidad, sea cual fuere, por lo cual intentar “rescates” de identidades supuestamente perdidas —como en tantas oportunidades se ha planteado respecto a grupos étnicos y otras poblaciones de alguna manera vistas como amenazadas en su identidad cultural— parece hasta ingenuo, pues nadie existe y nadie *es*, sin identidad.

Si el existir se funda en el comprender, es pertinente decir que la hermenéutica no es sólo una “herramienta” que nos permite examinar la producción de representaciones de identidad cultural, pues antes bien, esa misma producción es ya un acto hermenéutico. Entonces, *pensar-se, representar-se*, busquemos allí la construcción de identidades, y hablemos/conceptualicemos *hermenéutica de la identidad* en cuanto forma del existir.

Esa actuación del pensar-se debe ser ubicada, pues no ocurre en un vacío de significaciones. Es decir, ubicada en un contexto de formulación desde donde “sale” la pregunta por la identidad, y desde donde se produce su consecuente respuesta. Nos estamos refiriendo a un horizonte semiótico que podemos llamar *cultura*. En otras palabras, el sentido de las representaciones de identidad que llegan a producirse en una comunidad —cual sea— viene determinado por un universo simbólico llamado *cultura*. Cómo se ha formulado desde allí la pregunta por el ser, y cómo se ha respondido a ello es un asunto, entonces, estrictamente cultural. Pero lo es, porque así ocurre el proceso de la comprensión en sí misma: desde un *horizonte de sentido* que es anterior a nosotros mismos, al cual pertenecemos, y que otros autores han definido empleando diferentes términos: Dilthey nos habla de *vivencia*, Husserl del *mundo social de la vida*, Heidegger de *pre-comprensión* y Gadamer de *tradicción*.

Todos refieren a un pre-conocimiento, a un remanente de sentido que no se elimina ni desaparece aunque nos formemos como científicos, investigadores, ilustrados, siempre pertenecemos a otro *saber*: “Dilthey será muy explícito sobre esta cuestión, pues en él se ve claramente que la hermenéutica se enraiza en la autorreferencia a nuestra propia vida como una estructura de significado; el vivir abiertos al significado es la condición misma de la hermenéutica” (San Martín, 1988:137).

¿Qué implicaciones tiene esto en nuestra discusión? Pues se trata de comprender que ese otro *saber* que convierte a la vida en una *estructura de significado* puede llamarse *cultura*. Siendo así, la respuesta a la pregunta por el *ser* es un *enunciado cultural sobre la identidad*. Desentrañar su sentido requiere de una operación también hermenéutica que nos permita ver cómo es que la cultura, en cuanto horizonte de significación, se apropia de los individuos hasta imponerles una forma en particular de pensarse a sí mismos. Entramos así en otro orden de ideas pues comenzamos a pensar la cultura en cuanto estructura semiótica, ¡sí!, pero también ejerciendo funciones de poder y control. Para explicar esto, podríamos remitirnos a Gadamer (1977) y su concepto de *historia efectual*.

Aunque habla Gadamer de *tradicción* y no necesariamente de cultura, encontramos que su concepto de historia efectual ofrece una particular manera de comprender cómo la historicidad de la cultura se apropia de los individuos hasta condicionar su proceso de comprensión. No se trata sólo de saber que la historia nos determina, sino también entender cómo la conciencia, o no, que podamos tener de esa determinación es igualmente un producto histórico. En esa medida, no escapamos nunca de la historia. No podemos ni siquiera tomar una debida distancia científica y convertirla en *objeto* pues este mismo acto también le pertenece. Y un poco jugando con los términos, Gadamer nos habla más bien de *tradicción*:

[...] *nuestra tradición histórica, si bien es convertida en todas sus formas en objeto de investigación, habla también de lleno desde su propia verdad. La experiencia de la tradición histórica va fundamentalmente más allá de lo que en ella es investigable. Ella no es sólo verdad o no verdad en el sentido en el que decide la crítica histórica; ella proporciona siempre verdad, una verdad en la que hay que lograr participar* (Gadamer, 1977:25) [itálicas del autor].

Este razonamiento tiene muchas implicaciones, en lo fundamental a nivel epistemológico, pero no estamos en el espacio adecuado para discutir sobre ello. Hagamos entonces una lectura de Gadamer a propósito del debate sobre

identidad cultural. Nótese que sus conceptos de historia y tradición podrían encontrar correlato en el concepto de cultura que aquí estamos manejando. Y para aclarar todavía más esa idea de cultura como estructura semiótica a la cual pertenecemos los individuos, hallamos una más elaborada definición en Clifford Geertz:

Creando con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones (Geertz, 1996: 20).

Este concepto de cultura como experiencia semiótica hallaría entonces parentesco en el planteamiento sobre tradición histórica de Gadamer, pues este notable autor nos refiere, precisamente, una idea de historia muy alejada de la comúnmente esgrimida por la historiografía, esa que supone secuencias de hechos, acontecimientos y demás. En el concepto de Gadamer hay algo más que eso:

En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente, en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos (Gadamer, 1977: 344).

Esta *pertenencia* a la historia puede también comprenderse desde el concepto de *tradición* pues:

Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y nuestro comportamiento (Gadamer, 1977: 348).

En efecto, toda *tradición* para ser tal debe encarnar autoridad y esto no supone imposición violenta y/o física del poder, sino, más bien una “actuación semiótica” sobre los individuos, y siendo así, uno de los mayores éxitos de esa actuación es lograr que se construyan unas re-presentaciones de sí ajustadas al sentido de la tradición. Podríamos decir que allí reside, entonces, su autoridad: configurarse como horizonte de sentido desde el cual se piensan a sí mismos los individuos. Hablemos de una *trama de significación* (Geertz, 1996) que opera determinando el proceso de comprensión en cuanto acto hermenéutico que funda el existir. Consiguientemente, ese sería el universo simbólico al cual deberíamos atender si tratamos sobre *identidad cultural*.

Pero bien, esa determinación ejercida por la *tradición* —llámese también *cultura*— no responde a una mecánica relación sino más bien a una compleja situación, a la cual llama Gadamer *historia efectual*.

Gadamer, partiendo de los planteamientos de su maestro Heidegger, también considera a la *comprensión* como el *modo de ser* del ser humano, y asume igualmente por estructura de la comprensión al círculo hermenéutico, pero enriquece el planteamiento heideggeriano a través del concepto de *historia efectual*, remitiéndonos con él a la apropiación semiótica —decimos nosotros— que ejerce la historia a través del proceso de la comprensión. Desde el punto de vista epistemológico, una de las muchas consecuencias de esto es la duda que recae sobre una premisa ética y metodológica como es la idea de objetividad científica. Pero las implicaciones del concepto de *historia efectual* pueden ser medidas también cuando hablamos de cultura. Veamos en el caso concreto de nuestra preocupación por debatir sobre identidad cultural, cómo resulta pertinente la adscripción de tal concepto, cuando Gadamer hace referencia a la comprensión de los fenómenos históricos:

*El objetivismo histórico que se remite a su propio método crítico oculta la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica. Es verdad que gracias a su método crítico se sustrae a la arbitrariedad y capricho de ciertas actualizaciones del pasado, pero con esto se crea una buena conciencia desde la que niega aquellos presupuestos que no son arbitrarios ni caprichosos, sino sustentadores de todo su propio comprender; de esta forma se yerra al mismo tiempo la verdad que sería asequible a la finitud de nuestra comprensión [...]. Pero en su conjunto el poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento. Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada: que se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad (Gadamer, 1977: 371) [las itálicas son nuestras].*

Si el proceso de comprensión de los fenómenos históricos, ya en cuanto investigación desde la historia como ciencia, está sujeto, entonces, a esa situación de *pertenencia* a la historia, es posible pensar que en la *comprensión del sí mismo* —fuera del ámbito científico— ocurra lo mismo. Es decir, la producción de representaciones de identidad se ve enmarcada en una *tradición/cultura* que le da significación, pero, también esa misma tradición/cultura opera imponiendo unas representaciones y no otras, residiendo allí el poder semiológico de la historia y la forma cómo le pertenecemos. Develar este proceder de la tradición, que Gadamer llama *historia efectual*, supone, según el mismo autor, llegar a un nivel de *conciencia de la historia efectual*, funda-

mentalmente en el ámbito de las ciencias. No obstante, Gadamer no excluye esta reflexión de la propia situación de *comprensión del sí mismo*. Más bien, antes de referirse a las ciencias modernas —y partiendo de Heidegger— ya nos habla “[...] *de la historia efectual como un momento estructural general de la comprensión [...]*” (Gadamer; 1977: 16).

Podemos concluir esta parte de la siguiente manera. La forma como opera la historia hecha ya tradición, en el proceso de comprensión del sí mismo —en cuanto configuración de sentido— se define como historia efectual, lo cual significa que la tradición le asigna sentido a las representaciones sobre el sí mismo y que esto no sólo suele permanecer oculto en la conciencia de los individuos, sino que también el hecho de construir un tipo determinado de representaciones de identidad cultural —cualquiera sea— es cosa de la tradición y no de escogencia personal ni colectiva. Al operar pues como historia efectual, la tradición encubre este mismo proceder.

## Para ilustrar cómo opera la tradición

La hermenéutica no contiene las respuestas a la *pregunta por el ser* en cultura alguna así que de ella no podríamos extraer la significación de las representaciones de identidad de un grupo o comunidad. La hermenéutica es una filosofía que, en nuestro caso, ha servido de medio para que desde la antropología pudiéramos reflexionar sobre cómo se piensan a sí mismos los individuos. Para ilustrarlo podríamos dar ejemplos y, en primer lugar, señalar la situación de pretendida objetividad científica (a lo cual referíamos también más arriba) diciendo que allí la “*ingenuidad de la fe metodológica*”, en palabras de Gadamer, es el resultado de la forma como opera la tradición, esa que afirma con seguridad la dicotomía sujeto-objeto. Mientras tanto, el investigador lo cree, pensándose a sí mismo un *sujeto cognoscente* que verdaderamente puede separarse del “objeto” y aislarse de toda pre-noción, juicios de valor, en fin de toda tradición, sin reconocer que sólo la tradición designa que ello sea así. Consecuentemente, el investigador no ha logrado la pretendida objetividad sino, más bien, seguir *siendo*, —ya en términos de su actuación hermenéutica— *en la tradición*.

Pero más importante para nuestros objetivos de ahora, resultan los ejemplos que aquí se puedan presentar sobre situaciones propias de representaciones identidad cultural. Voy a referirme entonces a ciertos resultados de la in-

vestigación que junto con mi equipo vengo desarrollando en la costa central venezolana (proyecto auspiciado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela), hoy habitada por descendientes de africanos, conocida como parroquia Caruao, perteneciente al estado Vargas. Allí estamos tratando de comprender *cuál es la imagen de sí* que actualmente recrean los habitantes, prestando especial atención al relato que nos ofrecen sobre la historia local. En el mismo orden de importancia nos interesamos también por los datos que aún se conservan en viejos archivos de Caracas, donde reposan en mal estado documentos y oficios de la época en que las actuales comunidades de la parroquia Caruao eran haciendas de cacao.

Igualmente atendemos con el mayor interés al registro arqueológico de la zona, gracias al cual no sólo hemos obtenido información colonial sino incluso de tiempos pre-hispánicos, cuando la parroquia estaba habitada por indígenas. Estas tres fuentes de datos nos están permitiendo re-construir la historia de este lugar.

Sin embargo, la información emanada del registro arqueológico y la fuente documental apuntan un relato que no se corresponde con la memoria oral de los habitantes. En efecto, siempre hallamos un recuento de episodios locales que no va más allá de principios del siglo XX. Nuestros informantes son ancianos, por lo general los más ancianos de cada comunidad, y aunque pasamos muchas horas conversando con ellos, en muchas y repetidas oportunidades, no reconocen una historia más larga. Incluso cuando les interpelamos sobre el posible origen de sus poblados, tratando de que sus memorias revitalicen alguna situación colonial hemos fracasado, pues ese período de la historia no lo reconocen como propio, es decir, no hay para ellos una relación directa con aquella época. No existen recuerdos o información de algún antepasado que hubiera vivido durante la colonia o incluso posteriormente, a comienzos del período republicano. Pero aunque no se establecen vínculos familiares con la colonia, muchos la reconocen como la época de la *esclavitud*.

Al principio esto llegó a confundir al equipo, pues los documentos y el registro arqueológico están llenos de datos sobre la colonia y los esclavos. No obstante, en mi primera experiencia de investigación en la parroquia Caruao, durante los años ochenta, cuando realicé mi tesis de grado, había ocurrido lo mismo pero el caso en concreto de una sola de las comunidades: Todasana. Hoy trabajando en las otras, parece que estamos corroborando un “patrón” que puede ilustrar cómo está operando la tradición en estos lugares. En efecto,

tratamos con unas pequeñas poblaciones cuya historia se remonta a principios del siglo XVII cuando sus antepasados fueron convertidos en esclavos, situación que hubieron de soportar hasta mediados del siglo XIX. Digamos que ese es el pasado común de las poblaciones venezolanas conformadas por descendientes de africanos, a las cuales frecuentemente se las llama *afrovenezolanas*. Pero si prestamos atención al testimonio de los habitantes de Caruao, esta designación pierde sentido pues no manifiestan ningún interés por identificarse como descendientes de africanos y mucho menos de esclavos.

En esa medida empezamos a comprender que la construcción de su imagen de sí —llámese *mismidad*, se viene produciendo en el marco de una tradición / cultura que no sería africana. Pero no sólo llama la atención este des-conocimiento de la ancestralidad sino también la valoración que generalmente reciben los antepasados más recientes, es decir, la gente que habitó en la parroquia hasta mediados del siglo XX, conformando la generación anterior a nuestros informantes. Individuos que vivieron aislados hasta los años sesenta, cuando se abrió la actual carretera —de tierra aún, habitando casas de bahareque, carentes de servicios públicos, subsistiendo de la agricultura y la pesca. En otro ensayo (Altez, 2000b) resumíamos los términos más indicativos por medio de los cuales muchos de nuestros informantes les califican hoy:

[...] en la parroquia prefieren rotular aquello de ‘tradicional’ con el término ‘atraso’. En muchas oportunidades nos han comentado: ‘La gente de antes era bruta y atrasada’. Haciendo más explícita la diferencia, otros testimonios son más elocuentes: ‘Aquella gente [...] vivían como animales’ (Altez, 2000b: 132).

Estos conceptos son los más habituales cuando muchos de nuestros informantes —ancianos y jóvenes— se refieren a los habitantes del pasado en la parroquia, aquellos que vivieron en la época de sus padres y abuelos. Vemos entonces cómo consideran a sus ascendientes más recientes y cómo dejan de considerar a los antepasados lejanos. Este espaldarazo a la época de la esclavitud y esa construcción en negativo del “antes”, por considerarlo representativo del atraso, van unidos a otros valores que apoyan la idea de un presente y un futuro cada vez “mejor”, lo cual queda bien claro cuando hablan del desarrollo local que pueda alcanzar cada una de estas comunidades.

Entre tanto, también hallamos otros indicadores por medio de los cuales vamos comprendiendo cuán equivocados estaríamos si rotuláramos a las comunidades de Caruao como “afroamericanas”, siendo indicios también que

nos permiten apreciar en el marco de cuál tradición, entonces, se producen las representaciones de identidad en estas comunidades. En efecto, ya lo he comentado en otras oportunidades (Altez 1996, 2000b, 2000c) estos habitantes de la costa central venezolana no sólo se caracterizan por valorar en positivo todo lo que signifique *progreso y desarrollo*, pues de la misma forma valoran la posibilidad de involucrarse afectivamente con lo que hasta ahora he llamado “*otredad blanca*”, manteniendo como aspiración la idea de “*mejorar la raza*”, palabras recopiladas entre muchos testimonios locales.

En este mismo orden de valores, se encuentra el aprecio proferido hacia la imagen del “*padrino*”, quien por lo general se prefiere blanco y con un status socioeconómico solvente, pues este personaje representó durante mucho tiempo —digamos hasta los años setenta del siglo XX— la posibilidad de ayuda a la pareja de padres que no podía mantener con éxito a todos sus hijos. El *padrino* o la *madrina* se hacían cargo generalmente de alguna de las niñas, a la que cuidaban en sus hogares fuera de la comunidad, “como una hija más”, aunque esta “hija” estaba destinada a convertirse, finalmente, en la doméstica (Altez, 2000c). Sin embargo, sólo hay buenos recuerdos atesorados en la memoria de las muchas ancianas de Caruao cuya niñez y adolescencia se desarrolló en esas condiciones.

Aunque podría seguir describiendo muchos más indicadores de eso que estamos llamando *imagen de sí o mismidad* en las comunidades de la parroquia Caruao, seguramente es tiempo de aclarar cómo opera la tradición / cultura en este caso. Decía que no se trata de tradición africana alguna. Más bien, nos inclinamos a pensar que el marco de significación desde el cual se piensan y representan a sí mismos estos individuos se llama *modernidad*. Ese es el nombre de su tradición, por lo cual comparten un mismo *horizonte de sentido* con muchas otras poblaciones del país y la región. En este caso, la modernidad opera como historia efectual logrando que los habitantes de Caruao validen en positivo a la tradición que los ha mantenido viviendo en comunidades segregadas, pobres, aisladas, y sólo valoradas por el resto de la sociedad debido a lo exótico de su folclor y al paisaje en el que habitan (considerado, además, promesa turística por cada gobierno de turno).

La modernidad sigue operando allí como historia efectual, cuando la construcción en positivo de la “*otredad blanca*” va des-valorizando el sentido de la propia mismidad. La modernidad opera, y con éxito también, en ese olvido del pasado colonial, en esa falta pues de reconocimiento de la

ancestralidad africana. Continúa su éxito la modernidad como historia efectual, cuando observamos que los jóvenes ya no se interesan por las actividades tradicionales de subsistencia —la pesca y la agricultura— pues temen ser calificados de campesinos. En fin, la modernidad ha dado los contenidos de significación suficientes como para que estos individuos se piensen a sí mismos sin entrar en contradicción con esta tradición. No la cuestionan. Creemos que más bien la aceptan con gusto. Seguramente, si nuestras observaciones las hubiéramos realizado durante los años setenta del siglo pasado, habríamos discutido acaloradamente con quienes defendían la idea de “culturas de resistencia” para referirse a las comunidades negras y a los grupos étnicos del país. En Caruao, y pensemos que en muchas otras poblaciones negro-venezolanas, no hay resistencia a la tradición que diseña sus vidas desde hace mucho tiempo. He allí un ejemplo que habla del éxito de la modernidad como historia efectual.

## El sentido político de la tradición / cultura

Nos hemos alejado un poco de Gadamer al colocarle un nombre a la tradición: *modernidad*. Y también nos alejamos un poco diciendo que el despliegue de su poder es una manifestación política. Ocurre que no deseo abandonar la idea que expresé desde un principio, cuando me refería a la forma cómo pertenecemos a la tradición, citando precisamente a Gadamer. Una vez comprendido su movimiento como historia efectual, creo que no podemos dejar a un lado esa situación de pertenencia, pues desde allí puede comenzar a explicarse cómo la cultura —cualquiera sea— ejerce poder. Hablaríamos de una *dimensión política de la cultura*, pero sin buscar “culpables”, es decir, sin pensar todavía en agenciamientos, ni actores que utilicen impunemente a la cultura para actuar con poder. Sabiendo de su existencia, y más bien para comenzar a analizarla, creemos que la identidad de estos actores se produce desde la tradición / cultura, al igual que desde allí se producen también las representaciones de sí de todos los intelectuales quienes, por el contrario, ejercen lo que Nelly Richard (2001) llama *crítica política de la cultura*. Entre tanto, la diferencia entre unos y otros podría explicarse haciendo mención a cómo opera, en cada caso, la tradición en cuanto historia efectual.

Pienso en ese orden de ideas para discutir hoy políticamente sobre las representaciones de identidad cultural. Seguidamente, estaría de acuerdo en decir que ya ninguna en especial puede considerarse como estandarte político

de resistencia a la modernidad, mucho menos en estos tiempos de globalización. En efecto, a pesar de la notable presencia global de “actores sociales locales”, oriundos en su mayoría de escenarios pobres y segregados, quienes estarían marcando con su actuación importantes diferencias, deberíamos pensar hasta dónde las mismas se solventan como otras maneras de producir y re-producir identidades culturales. Me animaría a decir que más bien parece haber muchos actores que en la diversidad comparten hoy un mismo horizonte de sentido, y que esto permite, precisamente, utilizar las diferencias para “entrar” en tiempos de globalización. Por consiguiente, su objetivo sería lograr esa “entrada”, y muchos han desplegado tan notable habilidad al hacerlo que, entre otros autores, Mato (2001b; 2001b) advierte que no se puede hablar de globalización sin considerar la presencia de los mismos.

Haciendo una especie de fin, me permito ideas que surgen casi como conclusión. Pienso que tal vez, el verdadero alcance político de la cultura radique precisamente en no cuestionarla. Quizás sólo en el encuentro con otras tradiciones (proceso nunca inocente, donde se apuesta al poder y al control, hasta la confirmación de vencedores y vencidos), es que surgen los cuestionamientos. Pero el mayor éxito de una tradición sería la victoria a nivel simbólico, esa que se conquista sin violencia física y que puede medirse, por lo tanto, en su operar como historia efectual.

Hoy me parece mejor pensar de manera inversa a la corriente en la cual navegan los investigadores en su mayoría. Me refiero a construir *otras* hipótesis de trabajo y a formular *otras* preguntas en sentido contrario. En esa misma dirección invitaría a pensar sobre el fin de los etnicismos y sobre las representaciones de identidad cultural ya no proliferando en la diversidad, sino más bien en la uniformidad de un proceso hermenéutico que se viene gestando como único desde hace un buen tiempo.

## Referencias bibliográficas

- Altez, Yara (1996) *La participación popular y la reproducción de la desigualdad*. Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela.
- \_\_\_\_\_ (2000a) “*Hacia una hermenéutica de identidad cultural*”. *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados RELEA*, 12: 119-133. (Centro de Investigaciones Postdoctorales-FACES-UCV, Caracas).
- \_\_\_\_\_ (2000b) “*La desigualdad como tradición*”. *Tharsis*, 7: 129-137. (Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela, Caracas).
- \_\_\_\_\_ (2000c) “*Clientelismo y mismidad conflictuada en una comunidad negro-venezolana en un fin de siglo*”. <http://www.colciencias.gov.co/seiaal/congreso/Ponen 15/YARA.Htm>.
- Ascencio, Michele (1977) “Fuego y Veneno”. *El Nacional*. Caracas, 6 de noviembre de 1977. (Papel Literario).
- Gadamer, Hans Georg (1977) *Verdad y método*. Salamanca: Ed. Sígueme, Original: *Wahrheit und methode*, 1975.
- Geertz, Clifford (1996) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. Original: *The interpretation of cultures*, 1973.
- Heidegger, Martin (1998) *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Original: *Sein und Zeit*, 1927.
- Hernández, Carmen (2001) “Crítica a la exotización y a la sociologización del arte latinoamericano”. *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados RELEA*, No.14. (Centro de Investigaciones Postdoctorales-FACES-UCV, Caracas). En prensa.
- Maccioni, Laura (2001) “Nuevos significados de ‘política’, ‘cultura’ y ‘políticas culturales’ durante la transición a la democracia en los países del Cono Sur”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 7 (3): 239-257. (Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas).
- Mato, Daniel (2001a) “Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 7 (3): 83 -110. (Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas).
- \_\_\_\_\_ (2001b) “Producción transnacional de representaciones sociales y cambio social en tiempos de globalización”. En: Daniel Mato (comp.): *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO, pp: 127-160.
- \_\_\_\_\_ (2001c) “Des-fetichizar la ‘Globalización’: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los ac-

- tores". En: Daniel Mato (comp.): *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*. Caracas: CLACSO - UNESCO, pp: 147-178.
- Richard, Nelly (2001) "Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana". En: Daniel Mato (comp.): *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO, pp: 185-199.
- Rivas-Rivas, Saúl (1982) "Prólogo para un anti-libro". En: Esteban Emilio Mosonyi: *Identidad nacional y culturas populares*. Caracas: Editorial La Enseñanza Viva, pp: 7-13.
- Rodríguez, Omar (1991) *Etnias, imperios y antropología*. Caracas: FACES - UCV.
- San Martín, Javier (1988) *El sentido de la filosofía del hombre*. Barcelona: Anthropos.
- Vargas, Iraida y Mario Sanoja (1993) *Historia, identidad y poder*. Caracas: Tropykos.