

# Hermenéutica y configuración histórica

*de identidades culturales*

Yara Altez

## Resumen

En el presente ensayo se podrá encontrar una reflexión sobre la categoría identidad cultural, basada en la experiencia de investigación antropológica de la autora, lo cual representa una delimitación particular del tema y la consideración de casos provenientes de la antropología, así como apuntes precisos con base en intervenciones etnográficas propiamente. A su vez, se intenta incorporar los aportes de la filosofía hermenéutica para sustentar con mayores argumentos el enfoque desarrollado, el cual consiste, básicamente, en una definición de identidad cultural desvinculada de los referentes empíricos que tradicionalmente se le suman, todos entendidos por lo general en el espectro de las costumbres y las tradiciones observables. En un intento opuesto, se defiende en este trabajo, la versión de las identidades culturales como realidades semióticas históricamente determinadas, transversalizadas por relaciones de poder y tan profundas existencialmente como la comprensión del *ser*, según la filosofía de Martin Heidegger.

**Palabras claves:** Identidades culturales, Filosofía hermenéutica, Historias locales

## Abstract

### Hermeneutics and Historic Architecture of Cultural Identities

In this article you will find a reflection on the category cultural identity, based on the experience of anthropological research of the author, which represents a particular definition of the topic and the consideration of cases from anthropology and notes accurate based to ethnographic interventions themselves. In turn, we try to incorporate the contributions of hermeneutic philosophy to support with greater arguments the developed approach, which is basically a definition of cultural identity without empirical referents that traditionally added, all understood in general in the spectrum of the observable customs and traditions. In an opposite intent, it advocated in this work, the version of cultural identities as historically certain semiotic realities mainstreamed by power relations and as deep existential as understanding of being, according to the philosophy of Martin Heidegger.

**Keywords:** Cultural Identities, Hermeneutics, Philosophy, Local Stories

**Yara Altez.** Venezolana. Doctora, Antropóloga, Magister en Planificación. Egresada de la Universidad Central de Venezuela. Docente-investigadora de la Escuela de Antropología de la misma universidad. Obtuvo el *Premio Especial de Graduación* en el acto realizado para obtener el título de Antropóloga, el 23 de julio de 1987. Sus áreas de interés y líneas de investigación son: estudios sobre afrodescendientes, filosofía hermenéutica e historia de las teorías antropológicas. Su publicación más reciente es: Pedro Rivas y Yara Altez (2015) “Avances en arqueología afrovenezolana: el Proyecto Antropología de la Parroquia Caruao”, en: Revista *Arqueología Pública*, No. 1, Vol. 9, enero-junio, 36-59; yara.altez@gmail.com

## Premisas para un debate

### *sobre identidades culturales*

La categoría identidad cultural es de las más difíciles de abordar en ciencias sociales pues su intrínseca complejidad no suele permitir consensos; además, corre el riesgo de la ambigüedad (Vergara Estévez y Vergara del Solar; 2002:79). Al mismo tiempo, suele manejarse abiertamente entre científicos sociales, políticos, en el arte y en el cine, sin reparar en aclarar su significación (Mercado Maldonado y Hernández Oliva; 2010:230), mientras espera por un mediano acuerdo conceptual. Sin embargo, en esta reflexión se asume sin arrepentimientos que toda identidad cultural es una construcción simbólica, haciendo énfasis en su condición hermenéutica.

Al hablar de identidad cultural aquí, se hace referencia a las diferentes construcciones de sentido que sobre sí mismos producen colectivos de personas, comunidades, habitantes de ciudades, de regiones, de naciones, entre otros. Dichas construcciones se concretan como *re-presentaciones*<sup>1</sup> sociales que se van fraguando y *re-configurando* al ritmo de los procesos sociohistóricos, de modo que las identidades no se pierden ni mueren: se transforman. Puntualmente, la configuración de *re-presentaciones* de identidad cultural expresa la comprensión del sí mismo colectivo (la idea de *nosotros*), tratándose entonces de un acto hermenéutico por excelencia. Como tal, la comprensión de sí en grupos de personas, comunidades, regiones, se desplaza en el horizonte de sentido que impone la historia. En resumen, se entiende aquí a la identidad cultural como a una construcción semiótica particular acerca de la noción *nosotros*, que se transforma históricamente.

Se trataría de los significados que refiere un colectivo cuando habla y relata sobre “*nosotros somos... nosotros fuimos...*”. Esta manera de definir conceptual e inicialmente a la identidad cultural, quiere ser fiel a la definición de cultura esgrimida por Clifford Geertz (1996:20), gracias a la cual se pueden superar ciertas restricciones en algunos estudios, especialmente en aquellos dedicados sólo a la detección de aconteceres empíricos como danzas, folclorismos, esteticismos, rutinas, celebraciones, culinaria, para dar cuenta de supuestas identidades colectivas. Desde ese tipo de miradas suele confundirse a la identidad cultural con determinadas costumbres. Sin embargo, a partir del concepto de cultura en Geertz, podría reformularse el propio significado de la categoría identidad cultural y asimismo, la metodología de su investigación. Si la cultura es esa trama de significaciones en donde los hombres se encuentran insertos (*Ibidem*:20), la identidad cultural se produce justamente desde dicha trama significativa/simbólica, por lo cual un antropólogo habría de explorarla partiendo de ciertas preguntas claves: *¿qué piensan los individuos acerca de sí mismos?, ¿cómo se definen y cómo reconocen a los demás/otredad?* ... entre otras inquietudes que darían primacía a la noción de identidad en tanto construcción semiótica.

De esta manera, la investigación sobre la construcción de identidades culturales se enmarca en una antropología abocada a la interpretación de las significaciones más importantes en la vida de una comunidad. Su perfil hermenéutico queda claro. El antropólogo estaría entonces comprometido con el desciframiento de contenidos a los cuales sólo se puede acceder por

<sup>1</sup> Debido a los cambios que operan en las *re-presentaciones* sociales, y a los cambios sociales que estas mismas pueden desencadenar, se ha asumido aquí la escritura del término con guión intermedio, intentando simbolizar con ello que de alguna manera toda *re-presentación* social supone *volver a presentar*. Esto es: se trata de construcciones en constante transformación.

medio del diálogo. Se trata de comprender cómo se están pensando a sí mismos los individuos, hasta reconocer la configuración de su identidad cultural: “Esa pregunta por la comprensión de los seres humanos, tanto de sí mismos como del mundo, parece ser el punto clave de la antropología”... (Tugendhat, 2008:20), y a su vez, el interés por esa misma pregunta convierte a la antropología en una disciplina absolutamente hermenéutica.

## Las *re*-presentaciones sociales

### *y las identidades culturales*

Por consiguiente, el estudio antropológico sobre la construcción de las identidades culturales habría de ser desarrollado en el marco de la antropología hermenéutica, indagando precisamente en la comprensión de sí que enuncian los individuos. Dicha comprensión se expresa en la recreación de *re*-presentaciones sociales y/o colectivas, las cuales –por cierto– se reconocen en el diálogo etnográfico. Las *re*-presentaciones sociales son definidas como:

[...] producciones mentales colectivas que trascienden a los individuos particulares y que forman parte del bagaje cultural de una sociedad. Es en base a ellas como se forman las representaciones individuales que no son sino su expresión particularizada y adaptada a las características de cada individuo concreto. La sociedad proporciona a las personas los conceptos con los cuales piensan y con los cuales construyen sus elaboraciones mentales particulares (Ibáñez Gracia, 1988:30).

Siguiendo esta definición, las *re*-presentaciones de sí mismos (identidad) producidas por los miembros de una comunidad determinada, generan fuerte sentido y sentimiento de pertenencia a un grupo, lo cual les diferencia de los demás, es decir de los *otros*. Esto es algo que la antropología ha comprendido hace tiempo debido a los estudios sobre identidades étnicas, gracias a los cuales se sabe que las identidades colectivas se corroboran en oposición... “implicando la afirmación del nosotros delante de los otros, sin afirmarse jamás en aislamiento” (Cardoso de Oliveira; 2007: 91). Sin embargo, hoy día todas las identidades étnicas han sufrido los avatares históricos producidos por estos tiempos de globalización, observándose cambios y novedades en función de tal proceso. En efecto, actualmente las tradicionales identidades étnicas conviven con nuevas identidades globales en oscilante tensión política y cultural, entre lo particular que representan y lo universal de las nuevas tendencias globales (Bokser Liwerant, 2007:81, 83). Nótese, en consecuencia, que el binomio *nosotros-los otros* estaría sufriendo una importante *re*-elaboración al compás de estos tiempos; entre

otros cambios obsérvese en las sociedades heterogéneas de la actualidad —y fundamentalmente en sus concentraciones metropolitanas— que las identidades (además) se escogen libremente, pues “los sujetos pertenecen a una diversidad de grupos, son miembros de una familia, de un grupo escolar, de un club, de un grupo religioso, de un partido político” (Mercado Maldonado y Hernández Oliva, 2010:235). A su vez todas esas adscripciones suponen *re*-presentaciones sociales de identidades diversas.

En esta línea de argumentación, es posible afirmar que las identidades en general —las de ayer y las de hoy— son construcciones semióticas forjadas en el devenir de las historias grupales, comunitarias, sociales, lo cual significaría que serían objeto de reelaboraciones. Dichas reelaboraciones se producen —concretamente— en las *re*-presentaciones sociales de sí que componen a las identidades, lo cual anuncia que no son duras imposiciones de sentido sino productos simbólicos con matices particulares, susceptibles de ser ajustados por el propio grupo. Suele haber entonces *re*-asignación de significados (y he allí la dinámica compleja de las *re*-presentaciones sociales) para seguir definiendo al mundo y a los demás. Esto anuncia que las *re*-presentaciones sociales se desenvuelven de una manera especial influyendo definitivamente en la vida misma, lo cual advierte Denise Jodelet cuando dice:

[...] las maneras en que los sujetos ven, piensan, conocen, sienten e interpretan su mundo de vida, su ser en el mundo, desempeñan un papel indiscutible en la orientación y la reorientación de las prácticas (Jodelet; 2008:50).

En consecuencia, las *re*-presentaciones sociales intervienen y redefinen la actuación de los individuos, por lo cual su acción o práctica social... “depende de las representaciones que modelan la forma de interpretar y simbolizar las interacciones con otros actores sociales” (Mato, 2001:136). Quiere decir que entre *re*-presentaciones sociales y práctica social de los individuos, se conformaría entonces una relación de interdependencia.

Apuntando igualmente la importancia alcanzada por las *re*-presentaciones sociales, Ibáñez Gracia llega a decir además que son pensamiento constituido, pero también pensamiento constituyente (Ibáñez Gracia, 1988:36). En efecto, en su calidad de pensamiento constituyente, las *re*-presentaciones sociales componen a la realidad en cuanto tal, y de allí la idea misma de construcción social de la realidad. Ciertamente, no existirían “objetos” —por consiguiente— sino configuraciones de sentido —*re*-presentaciones que se van desplegando como tramas de significación tejidas por los hom-

bres (Geertz, 1996:20). Allí, en esas *re*-presentaciones, reside entonces la *cultura*. Pudiera decirse también que dichas *re*-presentaciones sociales son además la “materialización” de la cultura, es decir, su expresión más concreta y directa.

Es de observarse cómo se estaría evitando, aquí, asignarle ciertos referentes o indicadores empíricos a los conceptos de cultura e identidad cultural, pues resulta ya innecesario seguir correlacionando su significado con costumbres y folclor, por ejemplo. De la misma manera, se aboga por comprender que las culturas... “nunca son unitarias, ni indivisibles u orgánicas; por el contrario, son una conjunción de ideas, elementos, patrones y conductas distintivas” (Bokser Liwerant, 2007:92) Estas advertencias aparecen como necesarias, pues precisamente aún quedan intelectuales e investigadores de la diversidad cultural, así como políticas culturales de muchos Estados, profesando y creyendo en esencialismos culturales.

Para sintetizar: la configuración de las llamadas identidades culturales se expresaría a través de un conjunto determinado de *re*-presentaciones sociales que se van produciendo y transfiriendo históricamente, por medio de dinámicas, cambios y transformaciones en su significación, todo lo cual incide en la actuación misma de los individuos. En consecuencia, las identidades no son esencialidades intocadas por el tiempo y la historia, sino construcciones de sentido con amplio margen para las innovaciones semióticas.

Por demás, esta manera de comprender la configuración de *re*-presentaciones de identidades culturales echaría por tierra toda visión folclorista y hasta exotista acerca del asunto, así como se pretende desvincular de la exaltación presente en las llamadas “historias patrias” y alabanzas a próceres y otros personajes, presentadas a modo de resúmenes forzados –y arbitrarios– de la supuesta identidad de una nación. En el mismo sentido, tampoco se supone aquí a las identidades culturales como manojos de valoraciones siempre positivas acerca del sí mismo colectivo y mucho menos –en el enfoque pretendido– se admite que las identidades culturales signifiquen esencialidades o purismos inalterados en el tiempo.

## La huella de la historia

*en la configuración de identidades culturales*

Vista la naturaleza de las *re*-presentaciones sociales, el estudio antropológico sobre la construcción histórica de las identidades culturales, al enmarcarse en la antropología hermenéutica, centraría—entonces— su atención en las *re*-presentaciones que de sí mismos formulan los individuos miembros de una comunidad determinada. A su vez, éstas se van produciendo y transformando en el devenir histórico de su vida grupal o comunitaria. Decir *quiénes somos... quiénes fuimos... (e incluso quiénes deseamos ser)* supone un telón de fondo proveído por *re*-presentaciones que se han ido fraguando a la luz de los procesos históricos. De allí que los significados expresados en los relatos y testimonios de historias locales sólo puedan interpretarse en la profundidad de esa historia como horizonte de sentido (según la definición de horizonte en Gadamer, 1977:375). Por lo tanto, cuando se estudia el entramado de la identidad cultural de un colectivo determinado, la interpretación de sus propias *re*-presentaciones de sí, no habría de comenzar con el abordaje de la historia macro o del país, sino de la historia local. Esta es una precisión metodológica fundamental.<sup>2</sup>

Las historias locales parecen estar sólo disponibles en la memoria oral, generalmente hallada en el testimonio de los más ancianos.<sup>3</sup> No obstante, en mitos, leyendas, canciones y otros textos, también pueden advertirse importantes significaciones, pero los relatos orales de las personas siguen siendo el reservorio ideal en el cual buscar. A esta clase de información se le suele identificar como la “etnohistoria de un lugar”, y en ella se hallan los acontecimientos recordados que definen la biografía de un grupo o comunidad, relatos que offician a su vez como guías para configurar el propio futuro local (Mercado Maldonado y Hernández Oliva, 2010:244). En manos de los antropólogos, los testimonios individuales acerca del pasado comunitario se convierten en base de datos acopiados para reconstruir por escrito las historias locales. Frente a esa importante colección de datos se debe estar definitivamente atento a las claves que apuntan y definen la idea de *nosotros*, ventiladas—entonces— en las reflexiones que sobre sí mismo produce un grupo humano. Los relatos de la historia local van señalando

2. Las apreciaciones metodológicas sobre la reconstrucción de las historias locales aquí expresadas, encuentran fundamento en el trabajo de la autora tras treinta años de investigación sobre un pequeño grupo de comunidades afrodescendientes en la costa central venezolana, ubicadas en la parroquia Caruao del estado Vargas, compuesta por los siguientes poblados: *Osmá, Oritapo, Todasana, La Sabana, Caruao y Chuspa*. No obstante, toda la reflexión aquí manifiesta es resultado de esta labor titulada Proyecto *Antropología de la Parroquia Caruao*, adscrito al CDCH-UCV y a la Escuela de Antropología de la FaCES-UCV. Pueden consultarse avances y novedades de este trabajo en: <http://antropologiacaruao.wordpress.com>

3. A la usanza más tradicional de la etnografía.

momentos particulares de las relaciones con otros grupos así como episodios internos o intragrupales atesorados en la memoria debido a su significación, tratándose de situaciones importantes como la toma de decisiones, victorias y fracasos, nacimientos y muertes, entre otros aconteceres, todos los cuales expresan de alguna manera cómo se han ido definiendo e identificando a sí mismos los miembros de una comunidad a lo largo del tiempo, aun cuando no sepan precisamente que en sus propios testimonios expresan *re*-presentaciones de su identidad cultural. A la vez, esas mismas historias locales habrían de ser *re*-interpretadas por el antropólogo a la luz de los procesos sociohistóricos más generales.

En síntesis, la historia local es el marco que contiene a las *re*-presentaciones sociales del sí mismo grupal y, en consecuencia, su reconocimiento se convierte en una necesidad teórica y metodológica. Las *re*-presentaciones sociales son, entonces, transmitidas desde la propia historia local y ésta, a su vez, pasa a ser objeto de las *re*-presentaciones de identidad cultural. Se aprecia, por tanto, la interconexión determinante entre ambas instancias. Por otra parte, debe decirse que la historia local se concreta y se materializa en la trayectoria de las relaciones mantenidas a lo interno del grupo y del propio grupo con otros. Se trata así de relaciones que suelen ser muy diversas aunque definidas usualmente como *relaciones interétnicas*, producidas entre grupos con identidades contrastantes (Cardoso de Oliveira, 2007:54), por lo cual, generalmente, representan conflictos. Mientras tanto, hoy se advierten no sólo relaciones interétnicas entre identidades contrastantes, sino también un abanico global de relaciones transnacionales entre diversas identidades culturales.

En resumen, las identidades se enuncian y anuncian en presencia de otredades/alteridades y, dependiendo de las relaciones mantenidas entre sí, se transforman:

[...] las identidades se transforman y se construyen más allá de las definiciones originarias y del supuesto carácter unívoco de los procesos de transmisión identitaria” (Bokser Liwerant, 2007:80).

Dichas transformaciones obedecen a la naturaleza dinámica de las *re*-presentaciones sociales que constituyen a las identidades en sí mismas, las cuales se van transformando influidas por las interacciones históricas experimentadas entre los grupos sociales. En esa medida, la conformación de las identidades culturales merece una lectura política, dado que la variable poder pareciera ser transversal a todos los acontecimientos identitarios, pues se trata del reconocimiento de *nosotros* frente a los *otros*.

Las interacciones sociales que sirven de sustrato a la configuración de las identidades culturales incluyen un repertorio de relaciones de poder entre actores que no puede perderse de vista pues: “La identidad cultural es una dinámica política de negociaciones, adaptaciones y estrategias, extraída de intereses materiales e inmateriales” (Chanet-García; 2005:615). En este sentido, las identidades culturales no serían siempre narrativas reafirmantes y exitosas repletas de orgullo, sino también el resultado de formas particulares de manejar la diferencia misma desde adentro del grupo, y sus consecuencias puertas afuera en la interacción con los “otros”. Ello significaría la emergencia de las identidades culturales en mapas de relaciones de poder, en los cuales incluso se pueden exponer los triunfos políticos de “otros” que lograron imponerse de diferentes maneras, algo que suele ocurrir en contextos coloniales y postcoloniales. Lo dicho se puede ilustrar presentando algunos casos al respecto.

Por ejemplo, en algunas comunidades afrodescendientes de la costa central de Venezuela, se ha observado el olvido recurrente de los ancestros africanos esclavizados, junto a un desconocimiento de la parte colonial de sus historias locales, cuando en los territorios de sus actuales comunidades funcionaron haciendas productoras de cacao desde principios del siglo XVII (Altez, 1999; 2000; 2000<sup>a</sup>; 2003; 2006; 2013). Se trata de la parroquia Caruao, en el estado Vargas de Venezuela, conformada hoy por seis pequeñas localidades en donde residen descendientes de africanos esclavizados. Siendo la afrodescendencia la condición más notoria de sus habitantes, al llegar allí se tiende a pensar de inmediato en “identidades afro”. No obstante, la investigación de sus historias locales y su presente etnográfico, arroja como resultado la invisibilización simbólica de la herencia africana. Esto es: la falta de recuerdos sobre el pasado colonial de sus ancestros esclavizados e incluso la negación del parentesco con los mismos, lo cual se considera mucho más importante que el sostenimiento de prácticas culturales de origen claramente africano como los toques de tambores, algunos aspectos de la culinaria local y ciertos detalles estéticos del cuidado personal femenino, entre otros. Se ha estimado, por tanto, que al no reconocerse el parentesco con los antiguos esclavizados, estos individuos no se piensan a sí mismos como descendientes de africanos, por lo cual debería cuestionarse el concepto de afrodescendientes en estos lares y buscar otro más adecuado. Este ejemplo permitiría comprender lo antes dicho acerca de identidades culturales que exponen el triunfo simbólico de “otros”, pues justamente ese olvido recurrente del pasado, observado en la Parroquia Caruao, da cuenta de la victoria política de los antiguos amos de las haciendas coloniales del lugar, así como la victoria en general de las

clases poderosas de Venezuela, cuyas identidades culturales se refuerzan frente a estos casos de olvido.

Un ejemplo que también puede ilustrar el triunfo simbólico de los “otros” en el espectro de las relaciones interétnicas, sería la aceptación del término *caboclo* entre los indígenas brasileros para definirse a sí mismos. A pesar de ser éste un vocablo peyorativo impuesto por la población blanca, los mismos indígenas tükúna lo emplean para identificarse y evitar los términos identitarios de su propia etnia frente a la sociedad criolla brasilerá, según los diferentes casos analizados por Cardoso de Oliveira (2007:73). Otro ejemplo interesante, aun cuando no necesariamente representa el éxito simbólico de “otros”, lo refiere Teresa San Román en su estudio sobre los gitanos de España, cuya identidad étnica ha resistido siglos de historia, mediados por los prejuicios y los desprecios provenientes de los *payos* (todos aquellos que no son gitanos). Según la autora, entre los problemas más notorios que amenazan la supervivencia étnica, cultural e identitaria de los gitanos en España, se encuentra la venta de drogas y su consumo. En efecto, este fenómeno es, a juicio de San Román:

[...] el más potente de asimilación de los gitanos a nuestra sociedad... [pues incorpora fundamentalmente]... valores, representaciones del mundo y de las relaciones entre los seres humanos, pautas de comportamiento y hábitos (la drogadicción entre ellos) que no pertenecen a ninguna de las tradiciones gitanas conocidas en ningún sitio (San Román, 1997:203).

Esto resulta muy interesante, pues se trata de relaciones interétnicas (gitanos-payos) auspiciadas por el comercio ilegal en el marco de una historia de racismo y tensión permanentes, a los cuales se les suma la condición de clase subalterna en la que se encuentra la mayoría de los gitanos en España. Su identidad cultural, aunque siempre afectada por la discriminación, se ha mantenido resistente (*Ibidem*:246), pero desde finales de siglo XX, la dinámica impuesta por la venta y consumo de drogas, parece estar suscitando cambios inversos a la dicha resistencia y fortaleza étnica históricamente ostentada por los gitanos, promoviendo su asimilación a la cultura de los payos, lo cual advierte repetidamente San Román en su obra.

Las interrelaciones que mantienen los grupos sociales en general, impulsan –entre otros– cambios en los perfiles identitarios. De esa manera, las *re*-presentaciones de sí se van resemantizando en el transcurso de esas relaciones, generando tanto adaptaciones como resistencias. Debido a ello es posible olvidar la propia ancestralidad y procedencia, tal como han hecho los habitantes de la parroquia Caruaó, para pensarse a sí mismos desde otras *re*-presentaciones de sí que no les vinculan familiarmente con

antiguos esclavizados. En ese caso, la distancia y el olvido se convirtieron en una estrategia política local que dio por resultado la configuración de una nueva identidad cultural. Caso similar es el de los *caboclos* brasileños, quienes *empeñados en aparecer como “civilizados”*... (Cardoso de Oliveira; 2007:73) rechazan su propia definición étnica en pos de agrandar y generar aceptación entre la población criolla. Se trata, en ambos casos, de una maniobra de distanciamiento respecto a las identidades originarias. Mientras, el ejemplo de los gitanos en España también supone un deslinde cultural, pero en este caso –y al contrario de los anteriores– con antecedentes importantes de férrea resistencia. En los tres ejemplos interviene, además, la condición de clase social definiendo la manera de interrelacionarse con los *otros*. Nótese, por tanto, que el lugar desde el cual se han originado estas estrategias identitarias, es siempre el lugar de los grupos sociales subalternos: los afrodescendientes, los indígenas, los gitanos, entre otros, claro está.

Las innovaciones en las identidades culturales son la evidencia de su condición histórica. Pero es importante ilustrarlo (de allí el recurso a los ejemplos anteriores) para hacer notar una vez más, que las identidades no se pierden: se transforman. Cómo se producen los cambios y por qué, supone contemplar el tipo de vínculos en los que intervienen los grupos sociales dentro de un mapa determinado de relaciones de poder. Sólo así habría de comprenderse el significado de *caboclo*, o bien el sentido de testimonios que niegan la ancestralidad africana aun cuando ésta se haya comprobado en investigaciones antropológicas sucesivas, como es el caso de la parroquia Caruao en Venezuela.

No obstante, los actuales mapas de relaciones de poder que pueden delimitar los vínculos interétnicos y las interconexiones identitarias, no siempre resultan desventajosos y problemáticos para los grupos sociales subalternos, sobre todo cuando estos mismos se incorporan como actores económicos en globalización. Prácticas identitarias exitosas de organizaciones indígenas, campesinas, afrodescendientes y otros, se observan desde finales de siglo XX cuando comenzaron a surgir encuentros transnacionales especialmente destinados a reunir esta clase de actores con públicos consumidores de productos “alternativos” que además representaran “identidades culturales tradicionales”. Hoy en día se pueden citar muchos ejemplos de festivales, ferias y encuentros culturales a los que asiste un público variado pero también especialmente cautivado por los atractivos rotulados como “tradicionales y étnicos”, en donde es posible disfrutar de conciertos de música “alternativa”, muestras de artesanía, bazares de comida, talleres para el público, exposiciones, conferencias, entre otras atracciones. Al respecto,

véase el Festival de Encuentros Étnicos del Sur, conocido como Etnosur y celebrado en Jaén, España; también The Holiday Folk Fair, que reúne exponentes de culturas diversas en West Allis, Wisconsin, e igualmente el Festival Womad, por ejemplo.

Entre muchos otros, especial atención merece el Festival of American Folklife, creado originalmente por el Smithsonian Institution y organizado por el Center for Folklife Programs and Cultural Studies, adscrito al dicho instituto, celebrado en Washington todos los años. Aun siendo un evento de larga data y trayectoria, permite ilustrar muy bien lo dicho aquí, respecto al empuje obtenido por las identidades culturales subalternas desde finales de siglo XX. En efecto, el Festival es un encuentro de actores locales y actores transnacionales que entre sí establecen “relaciones multidimensionales; es decir, relaciones que involucran a la vez dimensiones culturales, económicas y políticas” (Mato; 2003:332), en donde los conflictos identitarios estarían ausentes. Ciertamente se observa así, pues el objetivo del evento es promover las identidades culturales de grupos locales organizados en redes que los vinculan con las organizaciones transnacionales promotoras de esta clase de encuentros. Esas mismas identidades se evidencian además en productos determinados y expuestos en el Festival, con el fin de captar potenciales clientes interesados precisamente en su carácter de tradicionales:

Es la representación de estos productos como “tradicionales indígenas”, y de sus productores como “indígenas tradicionales” –que cuidan el medio ambiente y valorizan sus técnicas “tradicionales” de producción– lo que aquí resulta significativo (Mato; 2003:339).

De esa manera, cooperativas y organizaciones de productores tradicionales provenientes de comunidades indígenas y rurales, se proyectan transnacionalmente, enfatizando en sus propias identidades culturales.

Si bien este último ejemplo puede ser objeto de diversas interpretaciones, no cabe duda, ilustra la vigencia contemporánea de las identidades culturales de grupos tradicionales... subalternos, históricamente subyugados. Más allá de ello, y entre otras cosas, tal vez lo que se anuncie con el ejemplo del Festival of American Folklife, sea la plasticidad de las identidades culturales en oposición a la creencia extendida sobre las mismas como entidades inmutables y ahistóricas. Se trataría de una capacidad para negociar cambios que no se comprenderían únicamente en función de las relaciones mantenidas entre diferentes grupos, sino y fundamentalmente, advirtiendo la naturaleza misma de la cultura, como algo más complejo que la urdimbre semiótica en la cual están insertos los hombres (Geertz; 1996:20). En efecto, es necesario incorporar también en la definición de

Geertz a “la heterogeneidad y el poder... [en donde] ...los actores se enfrentan, se alían o negocian” (Grimson; 2011:86). Con esta última aco-tación (que proviene de la categoría “configuración cultural”, apuntada por Alejandro Grimson) resulta mucho más sencillo observar la flexibilidad de las identidades culturales en el escenario global, tal como se aprecia en ejemplos similares al Festival of American Folklife.

De esta manera, con la definición de Grimson es posible acercarse a la historicidad de las identidades culturales, pues la variable *poder* –como intrínseca al concepto de configuraciones culturales– permite comprender mejor las interconexiones que mantienen los grupos sociales, así como las dinámicas intragrupales. En ese sentido, la presencia de representantes culturales provenientes de sociedades subalternizadas en ferias y festivales “*folk*”, podría interpretarse en términos de una negociación conveniente para todos: los representantes culturales y los actores transnacionales. No obstante, dichos representantes se convierten, a su vez, en actores transnacionales también, gracias a su participación en esta clase de eventos y dada su adscripción a redes que los vinculan con otros.

## Las identidades culturales

*como fenómeno hermenéutico*

Si las identidades culturales son construcciones semióticas que se transfor-man históricamente, la relación de los individuos con las mismas es herme-néutica. En efecto, ello es tal porque el contenido de las *re*-presentaciones sociales sobre sí mismos, se interpreta –a su vez– desde el sí mismo, lo cual es un hecho de comprensión, un acto hermenéutico. Por otra parte, este acto estaría muy próximo a la *pregunta por el ser* desarrollada en la obra de Martin Heidegger. Al decir esto, se pretende apuntar aquí que la configuración de las identidades culturales se produce también en forma de círculo hermenéutico, tal como acontece la comprensión del *ser* según Heidegger (Heidegger, 1998:31; Gadamer, 1977:332), y así como ocurre con todo proceso de comprensión de sentido, lo cual supone la universalidad de la situación hermenéutica, planteada por Gadamer desde el comienzo de su máxima obra, *Verdad y Método* (1977:12). Las personas –entonces– comprenden la significación de su identidad cultural, de la misma manera que el sentido de un texto, de una manifestación artística, una película, un hecho político... Claro está, la apelación argumentativa a la filosofía de Hei-degger y Gadamer no pretende distinguir que todos los individuos realicen una hermenéutica de su identidad cultural *ex profeso* y con la intención de formular una ontología, ¡eso no ocurre exactamente así!

Para entenderlo, nótese la determinación de identificarse como *caboclo*, por ejemplo, lo cual supone una hermenéutica particular de la identidad indígena tükúna desde el pensamiento de los propios indígenas, que no contempla una reflexión deliberada, planificada o adrede por parte de los mismos. Igualmente ocurre con los afrodescendientes de la costa central venezolana, quienes comprenden su imagen de sí hoy, sin asumirse como descendientes de africanos esclavizados, lo cual es un fenómeno hermenéutico pero no preconcebido. Y los gitanos en España, quienes están redefiniendo su identidad mientras se van asimilando cada vez más a la cultura de los “payos”, tampoco se han sentado a idear su nueva condición. Los fenómenos hermenéuticos nunca obedecen a preceptiva o metodología alguna. Que estén determinados históricamente o bien, sean sujetos de la *tradición*, es otra cuestión que permite entender la estructura misma de la comprensión, lo cual no debe confundirse en ningún caso con métodos o comportamientos planeados.

En efecto, la hermenéutica de las identidades culturales representa un proceso de comprensión tan naturalmente humano como asentado en la existencia misma de los individuos, de allí que la comprensión no pueda catalogarse como una operación científico-racional. Más aún: “la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí” (Gadamer, 1977:12). Al enunciar el “estar ahí”, Gadamer parafrasea a su maestro Heidegger, quien quiso decir con ello que el ser del Hombre está justamente *ahí*: en el mundo, entendido como su espacialidad existencial (Heidegger, 1998:82). Por demás, la *comprensión* es la actividad propia y típica del *Dasein*<sup>4</sup> la cual además, lo distingue de todos los otros entes. Nótese cómo lo explica el maestro alemán: “El *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo” (Heidegger, 1998:35). Significaría por tanto, que los individuos al configurar su identidad, pensándose a sí mismos, realizan el acto más característico de su especie, es decir, comprender-*se*. De allí la importancia de reconstruir el debate sobre las identidades culturales pues anuncia profundidades desconocidas todavía para las ciencias sociales.

Por otra parte, esta manera de focalizar el estudio de las identidades, permite una renovada perspectiva con respecto a la filosofía hermenéutica, aceptando que su aporte a la sociología y la antropología –entre otras disciplinas humanísticas– no es precisamente el de una metodología. En absoluto, ésta no es materia de la hermenéutica, pues:

4. Término alemán muy complejo de traducir, empleado por Heidegger para designar la condición en el mundo del ente humano.

El fenómeno de la comprensión no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico (Gadamer, 1977:23).<sup>5</sup>

La filosofía hermenéutica es un recurso empleado aquí para notar cómo es que se piensan y se comprenden a sí mismos los individuos al enunciar sus identidades culturales y, por lo tanto, cómo transforman semióticamente esas mismas identidades.

Ya se intentó delimitar a las identidades y a su contenido en forma de *re-presentaciones* sociales de sí que apuntan a las ideas de *nosotros somos... nosotros fuimos*, las cuales suelen hallarse en los testimonios locales sobre la microhistoria de un lugar. Igualmente se intentó argumentar que siendo ya fórmulas identitarias, esas mismas *re-presentaciones* de sí, se transforman al calor de los acontecimientos históricos, desarrollados como relaciones intergrupales, en algunos casos definidas como interétnicas. Ahora bien, el significado de esas *re-presentaciones* sociales del sí mismo comunitario o colectivo es interpretado por los individuos y ello constituye un acto hermenéutico de igual talante que el descrito por Heidegger sobre la comprensión del *ser*, quien –en definitiva– define un estatus existencial para la comprensión. Y no podría ser de otra forma, pues entre Heidegger y Gadamer se entiende el fenómeno de la comprensión como fundamento mismo de la existencia humana, por lo cual, ésta se produce con igual intensidad en todos los momentos de la vida, bien sea frente a un texto literario, un partido de fútbol o ante el *sí mismo*. Como corolario, se propone declarar aquí a la configuración de las identidades culturales, como actos hermenéuticos *per se*.

Se quiere apuntar, por tanto, hacia la profundidad existencial de la configuración de identidades culturales, sin por ello remitir ningún tipo de esencialismo trascendental o algo similar. Más bien se está haciendo referencia a la *forma* en que los individuos se comprenden a sí mismos. Se ha venido argumentando hasta aquí que ello ocurre a partir de *re-presentaciones* sociales que van cambiando al compás de la historia, lo cual remite al mapa de relaciones de poder intergrupales, interétnicas, intersociales, entre demás posibilidades, siempre refiriendo a las relaciones con *otros*.

5. Aun cuando no es el tema central de esta reflexión, sirva la presente aclaratoria para advertir que el fenómeno de la comprensión no es un método ni depende de método alguno dada su condición existencial. Por demás, el mismo fenómeno debe rastrearse en el transcurso de la investigación científica, tal como dice Gadamer en la cita arriba presentada, pues... "*también tiene validez propia dentro de la ciencia*"... lo cual significaría –ciertamente– que el ámbito de la ciencia no disfruta de la objetividad que se supone. En efecto, allí también se produce el fenómeno de la comprensión.

Este “procedimiento” podría ilustrar el fenómeno de la comprensión del sí mismo colectivo (identidad cultural), el cual no se anuncia en la propia filosofía hermenéutica pero puede equipararse y analizarse cuando se dice, por ejemplo: “la comprensión del ser es una determinación del ser del hombre” (Corvez, 1970:10), o bien cuando Heidegger afirma: “La comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del Dasein” (Heidegger, 1998:35).

Ambas citas permiten entender que la existencia del Hombre está determinada por su facultad para comprenderse a sí mismo. En esa medida, la existencia humana se funda como acto hermenéutico. Por otra parte, eso es lo que diferencia al Hombre de los otros entes. Visto en función de los intereses aquí expuestos, la comprensión del *ser* planteada por la filosofía de Heidegger, remite a la configuración de la identidad, la cual siempre es social, colectiva y por lo tanto cultural. Pensarse a sí mismos en la costa central venezolana y enunciarse como “morenos” –por ejemplo– pero no afrodescendientes, remite a una hermenéutica existencial propia de estos grupos sociales. Siguiendo esta argumentación, también se puede comprender que ningún grupo social existe sin identificarse a sí mismo, lo cual permite igualmente desmitificar algunas versiones exageradas que anuncian la pérdida de identidades culturales. Por lo pronto, *ser*, significaría siempre alguna identidad cultural. Lo contrario es fallecer, no existir. De allí la imposibilidad de perder identidades a menos que haya avanzado la extinción de las culturas a las cuales dichas identidades remitirían.

Finalmente, la relación de los individuos con sus propias *re*-presentaciones de sí y con las ajenas, es siempre hermenéutica, o bien –dicho de otra manera– supone la captación del sentido de las mismas, determinada a su vez, por los avatares de la historia. Es la diversa comprensión de sí de los propios individuos, sujeta por tanto a la historia, lo que deviene en transformaciones de las *re*-presentaciones mismas. En definitiva, no hay otra manera de transformarlas que no sea hermenéutica e históricamente. Sirva esta reflexión para alimentar un debate necesario.

## Bibliografía

- Altez, Y. (1999). "Formación histórica y actual de la identidad en la Sabana", en: *Boletín Antropológico de la Universidad de los Andes*, N° 47, 5-15.
- Altez, Y. (2000). "Hacia una hermenéutica de la identidad cultural", en: *RELEA*, N° 12, 119-133.
- Altez, Y. (2000). "La desigualdad como tradición", en: *THARSIS*. N° 7 Vol. 1, Año 4, 129-138.
- Altez, Y. (2000<sup>a</sup>). *Clientelismo y mismidad conflictuada de una comunidad negro-venezolana en un fin de siglo* en: [www.Colciencias.gov.co/seiaal/congreso/Ponen15/YARA/htm](http://www.Colciencias.gov.co/seiaal/congreso/Ponen15/YARA/htm).
- Altez, Y. (2003). "Los fantasmas de una afro-identidad", en: *THARSIS*, N° 13, Vol. 4, Año 7, 177-189.
- Altez, Y. (2006). "Historia e identidad cultural en comunidades afrodescendientes de Venezuela", en: *Boletín Antropológico de la Universidad de los Andes*, Año 24, No. 68, 381-396.
- Altez, Y. (2013). "Tierra y Pasado en las comunidades afrodescendientes de la Costa Central venezolana: el caso de Osma", en: Banko, C. y Eggers M. A. (Comp.) *Las ciencias sociales: perspectivas actuales y nuevos paradigmas*. Caracas. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, 388-404.
- Bokser Liwerant, J. (2007). "Globalización, diversidad y pluralismo", en: Daniel Gutiérrez Martínez (coord.) *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*. México: Siglo XXI, 79-102.
- Cardoso De Oliveira, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS-UAM-UIA.
- Chanet-García, J. (2005). "De las políticas a las poéticas de la identidad cultural", en: *Témata*, N° 35, 611-618.
- Corvez, M. (1970). *La filosofía de Heidegger*. México: FCE.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- García Martínez, A. (2008). "Identidades y representaciones sociales: la construcción de las minorías", en: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, N° 18.
- Geertz, C. (1996). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Heidegger, M. (1998) *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Ibáñez Gracia, T. (1988). *Ideología de la vida cotidiana*. Barcelona: Sendai Ediciones.
- Jodelet, D. (2008). "El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales", en: *Cultura y Representaciones Sociales*, Año 3, N° 5, 32-63.

- Mato, D. (2001). “Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización”, en: Daniel Mato (comp.) *Estudios latinoamericanos sobre Cultura y Transformaciones Sociales en tiempos de Globalización*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 127-158.
- Mato, D. (2003). Actores sociales transnacionales, organizaciones indígenas, antropólogos y otros profesionales en la producción de representaciones de “cultura y desarrollo”, en: Daniel Mato (Coord.). *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela, 331-354.
- Mercado Maldonado, A. y Hernández Oliva, A. V. (2010). “El proceso de construcción de la identidad colectiva”, en: *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, N° 53, 229-251.
- San Román, T. (1997). *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Tugendhat, E. (2008). *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Vergara Estévez, J. y Vergara del Solar, J. (2002). “Cuatro tesis sobre la identidad cultural latinoamericana. Una reflexión sociológica”, en: *Revista de Ciencias Sociales*, N° 012, 77-92.

**Recibido: 16 de octubre, 2015    Aprobado: 17 de noviembre, 2015**