

Identidad y cultura en Nicaragua. Problemas de etnicidad^[1]

Francisco Javier García Bresó^[2]

Hablar hoy de quién es indio en América no está exento de omitir algún aspecto que defina la etnicidad en un grupo y, sin embargo, no pueda aplicarse a otro abiertamente. Por todo lo sucedido en la historia de América sobre mestizajes, etnocidio, desetnización, aculturación, cambios producidos en la propia cultura indígena, etcétera, el problema de la identidad étnica se ha convertido en algo endémico. La idea de raza fue extirpada en este siglo y en su lugar comenzó a cobrar vigencia la idea de cultura, definiendo con ello el ethos de cada pueblo y sentando la base de que la identidad puede ser adquirida a través de procesos de endoculturación sin que en ello intervenga la condición somática. La creación del Instituto Indigenista Interamericano fue decisiva para difundir esta idea desde una posición institucional. En el segundo congreso celebrado en Cuzco (1948), la ponencia presentada por el doctor Alfonso Caso introducía ya una definición cultural sobre el indio: "Es indio todo individuo que se siente pertenecer a una comunidad india". Y establecía cuatro criterios fundamentales en su explicación: el biológico, cultural, lingüístico y psicológico. Aclarando finalmente que:

Una comunidad indígena es aquella en que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse asimismo de los pueblos blancos y mestizos.

El problema de esta definición consiste en que hoy no se puede pretender que cada comunidad contenga estrictamente los cuatro criterios. Al realizarse estudios algunos investigadores extraen conclusiones muy diferentes a las de Alfonso Caso. Por ejemplo Lévi-Strauss (1981, 9):

No obstante lo alejadas que están en el espacio y la profunda heterogeneidad de sus respectivos contenidos culturales, al constituir cada una de estas sociedades una muestra fortuita, no parece haber adquirido una identidad sustancial sino que la fragmentan en una multitud de elementos cuya síntesis, si bien en términos diferentes para cada cultura, plantea un problema.

Y es que la fragmentariedad, a mi juicio, tiene mucho que ver con el proceso de la desindianización que analiza Bonfil Batalla (1980, 117) o la desetnización de Esteva Fabregat (1986, 43), porque en ese proceso de desgaste paulatino de la identidad étnica, puede producirse la pérdida de identificaciones tradicionales y aparecer nuevas formas de identificación, que sigan manteniendo la idea de grupo o cohesión grupal, hasta que se produzca lentamente la asimilación a la cultura nacional y la pérdida total de la cultura indígena.

Shadow, al estudiar a los tepecanos, presenta los identificadores a los que ha sido reducido este grupo en el proceso de la desetnización: Entre los Tepecanos son precisamente estas características -la autoimagen y la organización socioeconómica- las que continúan funcionando no sólo como señales limítrofes entre la comunidad indígena y sus vecinos, sino también la lucha del grupo por sobrevivir frente a las fuerzas que obran para su incorporación total -étnica y económica- al sistema mercantil de la nación (1985, 525).

Tampoco el sentimiento de pertenencia a una comunidad indígena puede utilizarse en la actualidad como parámetro universal de la identidad étnica. El problema estriba en que "el ser indio" posee una muy fuerte dosis de estigmatización, sobre todo en grupos que mantienen un estrecho contacto con poblaciones blancas. En muchos casos el indio se verá forzado a enmascarar, en la medida de lo posible, su identidad e incluso a renunciar a ella. Esto sucede con "el fenómeno del cabocismo". Roberto Cardoso de Oliveira manifiesta al respecto: El fenómeno del *cabocismo* puede ser considerado como el reverso de la medalla: el indio procurando evitar su identificación tribal (como el caso de Calixto, culturalmente tukúna) o mistificándola (como el del cafuzo -tez negra y algunos rasgos indígenas- hijo de padre tukúna) ambos empeñados en aparecer como "civilizados" toda vez que viviendo fuera de la reservación, nada o muy poco se beneficiarán con una acción protectora todavía menos eficaz en tierras fuera de la reservación; al paso que, en esas condiciones, una identificación tribal sólo podría traerles dificultades en la interacción con los regionales (1971, 940-941).

Las conclusiones del Segundo Congreso Indigenista Interamericano posiblemente no se salían de la realidad del momento, es decir, de la realidad conocida hasta esos años.

El texto que presentamos es parte de la tesis definida por el autor para la obtención del grado del doctor en antropología americana. La idea central que la articula supone que la identidad es un fenómeno cultural sometido a fluctuaciones en el tiempo cuyo mayor o menor grado de manifestación depende de la presión que ejerza sobre ella la cultura dominante, por lo que la permanencia o desaparición de las culturas étnicas dependerá de la naturaleza del contacto con la cultura dominante en virtud de mecanismo de defensa tales como la encapsulación, la transfiguración étnica, la recreación cultural o la separación interiorizada. La comprensión de tales mecanismos permitirá, por otra parte, contar con elementos para la discusión acerca de los regionalismos y las particularidades de las diversas comunidades étnicas. El autor nos presenta, además, una muy amplia bibliografía que tiene como novedad aportar títulos poco trabajados o bien desconocidos en nuestro medio.

La consideración del criterio cultural, sin duda, resultó trascendental para definir al indio.

El indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinos que tienen la misma conciencia social de su condición humana, asimismo considerada por propios y extraños en su sistema de trabajo, en su lengua y en su trabajo, aunque éstos hayan sufrido modificaciones por contactos extraños (Barre, 1985, 17).

Sin embargo, a la hora de realizar el censo de la población indígena americana esta definición resultó insuficiente, ya que la situación social de todos los indios no podía considerarse igual, dada también la manipulación que del mismo concepto pueden efectuar no sólo los mestizos sino también los propios indios. Pues suele suceder que el indio o mestizo que consigue elevar su posición social puede cambiar también su identidad étnica.

El licenciado Goubaud Carreras quiso conocer los aspectos que el mismo indio consideraba más influyentes para definir su identidad étnica. Para ello aplicó una encuesta en la que utilizó cinco criterios principales, tomando en cuenta las características predominantes en el indígena guatemalteco: "1. Uso del traje típico indígena. 2. hablar la lengua indígena, 3. tener rasgos físicos indígenas, 4. tener apellido indígena, 5. tener costumbres indígenas" (Rodríguez, 1972, 335). Parece ser que el indígena se inclinó por el criterio lingüístico. Podría ser útil este intento EMIC para definir y poder censar a los indios, pero en Guatemala nada más. Ya que si ese cuestionario se aplicara en otros lugares donde los indios hablan solamente el castellano o el inglés, según sean lenguas oficiales, indudablemente que no serviría este criterio para definir al indio.

El problema de la identidad étnica se hace cada vez más complejo y de una solución muy difícil, por no decir casi

The text that we present is part of the thesis defended by the author with the purpose of obtaining a doctor's degree in american anthropology. The main idea articulated in this work presumes that identity is a cultural phenomenon subject to fluctuations in time and in which its higher or lower grade of manifestation depends on the pressure that the dominant culture has over it. As a result, the permanence or disappearance of the ethnic cultures will depend on the nature of their contact with the dominating culture in virtue of defense mechanisms such as encapsulation, ethnic transfiguration, cultural recreation or the interiorized separation. The comprehension of the above mentioned mechanisms will provide the elements necessary for the discussion about regionalisms and the particularities from the different ethnic communities. The author presents us, moreover, a great bibliography that has as an innovation the contribution of titles of works not commonly known or unknown in our field

Le texte présenté fait partie de la these soutenue par l'auteur pour obtenir le diplôme de docteur en anthropologie américaine. L'idée essentielle suppose que "l'identité est un phénomène culturel soumis a des fluctuations dans le temps et ses manifestations vont dépendre de la pression que la culture dominante va exercer sur celles-ci" donc, la permanence ou la disparition des cultures ethniques va dépendre du type de contact avec la culture dominante en vertu de mécanismes de défense comme la mise en capsule, la transfiguration ethnique, la récréation culturelle ou la séparation interiorisée. Le fait de comprendre ces mécanismes nous permettra, d'autre part, de compter avec des éléments pour discuter les regionalismes et les particularités de plusieurs communautés ethniques.

De plus, l'auteur nous présente une vaste bibliographie qui a la particularité de nous apporter des volumes qui sont peu utilisés ou bien inconnus dans notre milieu.

imposible. Poder decir quién es indio o quién se considera indio bajo una conceptualización universal trae consigo siempre alguna omisión forzosa. Si no las variedades o criterios por considerar tendrían que conformarse como una gran lista donde se contemplasen los aspectos identificadores de cada grupo étnico. Sin embargo, Frederik Barth (1976, 11) se aproxima mucho al concepto universal de grupo étnico, aunque para ello haya tenido que sacrificar la diferenciación explícita entre grupo indio y grupo blanco. Así dice:

Grupo étnico designa a una comunidad que: 1. En gran medida se autopropaga biológicamente; 2. comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales; 3. integra un campo de comunicación e interacción; 4. cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y se identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden.

Ni qué decir cabe que es una definición universal, y tanto que no sólo se puede aplicar a los grupos indios sino también a cualquier grupo europeo o asiático. Pero ¿cómo contemplar o definir lo específicamente indio? Inevitablemente cada vez que se intenta universalizar la etnicidad, los riesgos que se corren son grandes. Porque el problema de la identidad étnica viene a ser un problema particular, todo depende de la situación social de cada grupo que se autodenomine indio y que así sea reconocido por otros.

Masferrer presenta tres grandes tipos de situación social de los grupos indígenas: "1. Las poblaciones con economía autosuficiente y de organización tribal, 2. poblaciones articuladas a la sociedad nacional y de organización campesina, 3. poblaciones integradas urbanas" (1979, 234-239). Entiendo que la identidad étnica no sólo del grupo sino de cada componente del mismo estará estrechamente relacionada con estos tipos de situación social y con los posibles subtipos derivados de ellos. Además, también entra a formar parte de este complicado problema lo que determinadas instituciones y los mismos gobiernos consideran realmente indios, para saber a quiénes deben hacer beneficiarios de los programas que desarrollan. Así Masferrer recoge de Nican Newsletter, publicado en Oklahoma, tres niveles de indígenas:

El primero y más importante es el *indígena sociocultural*, considerado como miembro activo de las comunidades indígenas, portador de su cultura. El segundo criterio es el *legal*, impuesto por el Bureau of Indian Affairs que utiliza un criterio de sangre para identificar al indio. La mayoría de los programas requieren que se demuestre mi 25% de sangre india para ser considerado beneficiario de sus programas. El tercer nivel se podría llamar *Indios por Descendencia*, que incluye a todos los individuos descendientes de indios, sin criterio alguno de grado de ancestro (1981, 549).

Todo esto viene a enredar aún más el problema de la identidad étnica, ya que como ha señalado Zonabend se produce una *sobreidentificación* del individuo. Porque además de la identidad personal adquirida a lo largo de la vida del individuo se añade la identidad oficial propuesta por las instituciones y la identidad asignada por el propio grupo en calidad de sobrenombres. Esto puede producir en el individuo una constante disociación entre la identidad recibida y la identidad vivida (1981, 300).

Esta disociación puede traer consigo una posible pérdida de la identidad étnica, porque si el individuo toma conciencia de esa identidad oficial asignada, lo más seguro es que también lo haga del nivel de estigma que conlleva y por tanto condicionarle, como en el caso del caboclo, a enmascarar su etnicidad, si es que puede, sobre todo cuando el grupo indio mantiene un contacto permanente e inevitable con los sectores blancos.

Desde el punto de vista del contacto social, la pérdida de la identidad étnica parece algo inminente e inevitable, aunque es obvio que en cualquier situación de contacto no todos los miembros de la sociedad se identifican con las convicciones y aspiraciones de la mayoría (Spicer, 1971, 335-336). Pero el contacto permanente e histórico de dos culturas antagónicas puede generar un proceso de desetnización -no en todos los casos, claro está donde indiscutiblemente pierde quien tenga menos poder. Entonces, dice Lévi Strauss: "Cuando se hunden hábitos seculares, cuando desaparecen modos de vida, cuando se evaporan las viejas solidaridades, es fácil por cierto que se produzca una crisis de identidad" (1981, 85). Paso previo a que en un grupo desaparezca la identidad étnica y se integre en la cultura nacional. Sin embargo, existe una posibilidad de salvación del grupo étnico que Darcy Ribeiro lanza como "una profecía autocumplida":

No obstante, es de suponer que un cambio revolucionario en la estructura social global, que altere radicalmente la composición de clase y las formas compulsivas de estructuración de la fuerza de trabajo, al erradicar de ese modo las bases sociales de la discriminación y del prejuicio, podrá transformar tanto a los brasileños como a los indios. En este nuevo orden de relaciones interétnicas, el indio-civilizado tanto podrá vivir en libertad su destino de microetnia porque estará libre de persecuciones y del odio que hoy lo oprimen, como podrá romper eventualmente con su identificación étnica para sumergirse en la nueva etnia nacional (1971, 332).

Esta teoría que podríamos llamar de la desestigmatización, no es una utopía ni algo irrealizable, sino que ha sucedido en Nicaragua hace más de una década con el triunfo de la Revolución Sandinista. Aquí el proceso de desetnización se vio interrumpido. Desde entonces en un barrio indígena estigmatizado y con una identidad étnica que se iba desgastando de generación en generación, se produjo el paso de una identidad encubierta a una identidad sentida con orgullo. Con el cambio producido se comenzaron a recuperar ciertas tradiciones que habían perdido vigencia y a intensificar otras que habían decaído. En definitiva sucedió ni más ni menos lo que Abbel Malek ha llamado "la continuidad del pueblo profundo" (Bonfil, 1981, 23), pero revitalizado.

Dada la movilidad o la dinámica de las sociedades y de las culturas, como señala Nadel, las gentes proclaman su unidad sobre bases muy diversas: la progenie y el origen comunes (tribu); la obediencia política (nación); el idioma común o la religión común (el mundo cristiano, hermandad islámica). Algunas veces los diversos criterios se usan como alternativos, delimitando la misma población de distintos puntos de vista (1978, 202).

Ahí subyace el mayor de los problemas de la identidad étnica: las variadas formas de presentación de su unidad.

Porque la identidad étnica consigue articularse a veces con pocos o hasta un único elemento significativo de la cultura autóctona como la memoria (mito, historia), la tierra, la lengua, el rito (el toré en el nordeste brasileño) y la artesanía. Esto se modifica entre los pueblos según las condiciones históricas, geográficas, psicosociales y demográficas (Suess, 1985, 731-732).

Y así sucede al analizar casos concretos como en Santa Fe (Nuevo México), donde Liturgia sitúa su identidad en su devoción católica, expresada principalmente en la veneración de los santos y la observancia de las fiestas, símbolos arraigados en la historia católica (Grim, 1981, 28). También Shadow (1985, 526) argumenta que entre los tepecanos la preservación de la identidad está ligada a los esfuerzos de los indios por conservar el modo de producción tradicional, no capitalista, basado en tierras comunales. Y añade otro elemento inspirado por Arluzzi, quien sostiene que la creencia en una identidad histórica es uno de los rasgos esenciales que define una población étnica (Shadow, 1985, 561).

Para Cancian, sin embargo, el elemento identificador en Zinacantán lo constituye el sistema de fiestas o cargos (Smith, 1981, 32). Por otra parte Stavenhagen manifiesta que: La identidad de grupo resulta no solamente de la estructura social interna y de una cultura común, sino también de la naturaleza de las relaciones que vinculan al grupo como un todo con los demás segmentos de la sociedad nacional. Con frecuencia se dice que la persistencia de la identidad étnica entre los indígenas se debe, de hecho, a esta relación (1984, 186).

Waldemar R. Smith introduce otro elemento, quizás inspirado por Cancian, también muy importante para el tema que nos ocupa y precisamente muy general en los grupos indios: la religiosidad. Señala "que en el conservadurismo religioso se halla la clave de la continuidad cultural de los indios" (1981, 43). El mundo religioso contiene un gran peso específico en casi todas las comunidades indígenas y paradójicamente no se alude a él con precisión cuando se intenta definir la identidad étnica, y sin embargo es lo que más identifica respecto a sociedades con mayor grado de secularización.

Aunque las formas de ejercer los rituales pueden, sin duda, tener tantas variaciones como grupos indígenas existan, lo que no cambia es el aspecto de la religiosidad o el sentido que ejerce la religión en los grupos indios. Pero esto tampoco está exento de problemas, ya que si bien la religión identifica no lo hace con todos por igual. La introducción en los grupos indígenas de nuevas ideas religiosas aparte del catolicismo, divide a los individuos y elimina la relación de coincidencias necesarias para una identidad común. El estudio de Carlos Rodríguez Brandao (1985) sobre la religiosidad del brasileño expresa la idea

de que el catolicismo, el protestantismo y las religiones mediúnicas no identifican por igual a todos los creyentes. Y es que como puntualiza Barth, "los incentivos para el cambio de identidad son inherentes al cambio de circunstancias. Lógicamente, diferentes circunstancias favorecen diferentes comportamientos" (1976, 31). Luego, la identidad étnica deberá localizarse en cada caso concreto buscando esa relación de coincidencias internas en un mismo grupo y no universalizando el concepto. Porque lo que interesa señalar es que siendo la identidad étnica una categoría semejante al papel (rol), no puede ser definida en términos absolutos, sino únicamente en relación con un sistema de identidades étnicas valoradas en forma distinta en contextos específicos o en situaciones particulares (Oliveira, 1971, 932). Claudio Lomnitz-Adler (1979, 471), al realizar estudios sobre el estado de Morelos, se propuso demostrar la inexistencia de definiciones inmutables de la etnicidad, porque el haber encontrado una definición invariable le hubiera ayudado posiblemente a explicar la distribución observable de la población indígena en Morelos. Así, manifiesta que ni la estructura de clase ni el aislamiento geográfico o la marginalidad económica constituyen explicaciones que tomadas una por una, pudieran predecir los fenómenos de las relaciones étnicas en el México contemporáneo. Existe la hipótesis, manejada por muchos antropólogos y sociólogos modernos, referida a la idea de que no hay una amalgama de rasgos culturales indígenas, de composición inmutable, sino que la etnicidad es más bien un repertorio de símbolos y prácticas de la más variada índole que se van usando, elaborando y conservando según su relevancia en el marco de la realidad económica y política vigente. Sin embargo, debe recordarse que estos símbolos del repertorio indígena ni son arbitrarios ni carecen de finalidad. Porque las fiestas aunque son ocasiones que refuerzan la solidaridad del grupo étnico también representan oportunidades para sentir y externar la emoción religiosa, para expresar alegría o simplemente para pasar un buen rato. Hay culturalistas y teóricos de la etnicidad que tienden a caracterizar la identidad indígena como esencialmente pasiva, y que ven en los indios unos sobrevivientes moribundos del proceso de modernización, o bien unos campesinos oprimidos, metidos en una camisa de fuerza étnico-cultural. Con tales enfoques sobre la naturaleza de la etnicidad ven un solo lado de la medalla.

Mi intención es dejar patente que la identidad étnica no se puede expresar en términos universales, porque la historia ocurre en sociedades concretas, no en abstracto ni en general, y "las étnicas son sociedades concretas" (Bonfil, 1981, 24). Es necesario considerar la peculiar forma de ser de cada grupo indígena, elaborada a raíz de su propia historia y de la relación con todo su entorno. Además, la identidad étnica no es pasiva sino dinámica.

Es decir, no puede ser inmutable para todos los grupos indígenas sino que cada uno puede presentar variantes que los diferencie. Aun debemos admitir la posibilidad de que en un mismo grupo los caracteres identificadores cambien con el paso del tiempo. En realidad estas ideas parecen presentar posibles ambigüedades vinculadas en mayor medida a una pura especulación teórica. Y así expresa su opinión sobre la identidad el etnólogo Lévi-Strauss (1981, 369). La dificultad de encontrar una orientación para formular la noción de identidad lo sitúa en un callejón sin salida. Bajo esta reflexión, un concepto que se presenta sin una estructura tangible o descifrable no tiene por menos que carecer de una existencia real. Así la identidad, dice, es una especie de fondo virtual al cual nos es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas..., es un límite al cual no corresponde ninguna experiencia.

Al parecer la identidad es una entelequia. ¿Sería posible experimentar un sentimiento sin una realidad que lo genere?, ¿por qué una familia, una tribu o una nación no permite que los extraños intervengan en sus problemas particulares?, ¿por qué la esplendorosa Francia de Napoleón fue rechazada por la desgastada España del Absolutismo decadente? La identidad, esa difícil evidencia (Brandao, 1985, 691), contiene experiencias reales y directas que dan forma a ese concepto teórico.

El caso del continente americano viene a ser un ejemplo de la dureza con que se experimenta la identidad étnica. Las diferencias establecidas entre blancos y negros o entre blancos e indios resultan muy evidentes como para hacer de la identidad una entelequia. El estigma, ese atributo profundamente desacreditador (Goffman, 1986, 13) que se aplica a los diferentes grupos étnicos, determina que la identidad tenga una existencia real cuya estructura se fundamenta en el conjunto de cada cultura.

Quiero dejar retenido aquí este concepto que Goffman ha analizado ampliamente para regresar después a él. Ahora trataré de analizar la primera causa que hace de la comunidad india de Monimbó un caso particular de mantenimiento de su identidad étnica.

En primer lugar y para clarificar mi argumentación es necesario traer a la memoria un pasaje clásico de Ralph Linton, en el que se recuerda constantemente la deuda que los norteamericanos tienen contraída con las culturas del mundo.

Indudablemente este pasaje debe hacernos recapacitar sobre las adquisiciones culturales que todas las sociedades han ido recibiendo a través del tiempo, sin sufrir por ello alteraciones o transfiguraciones profundas en su cultura total. En todo caso han contribuido a que la idea de progreso se afiance cada vez más en las sociedades receptoras, pero de ninguna manera estas adquisiciones han puesto en peligro su continuidad cultural. Pensar que estos cambios se han impuesto por la fuerza desde una sociedad dominante a otra dominada, no es la mejor forma de entender el contacto intersocial. Muchas sociedades europeas han dominado a otras también europeas a lo largo de la historia, y no se puede decir que el producto de estas dominaciones haya sido la imposición total de la cultura dominante; de ser así no podríamos hablar de las varias culturas del continente europeo que hoy existen, incluso dentro de un mismo país.

La dominación también genera resistencia que en muchos casos puede llegar a ser hasta endémica, incluso a veces, como señala Bonfil Batalla (1981, 23), convierte al conservatismo en actitudes profundamente subversivas, que garantizan la negación radical de la dominación. No es fácil "imponer" elementos de una cultura a otra, lo mismo que tampoco es difícil que en una situación de contacto prolongado todos los miembros de una sociedad sigan los mismos patrones de reacción. Parece ser que en sociedades sin clases la respuesta tiende a afectar a toda la sociedad, mientras que en sociedades con una organización de clases bien desarrollada, probablemente no todas las clases reaccionarían de la misma forma (Spicer, 1971, 335-336). Las circunstancias que envuelven a cada caso no dejan de ser bastante particulares, y evitan que puedan establecerse generalizaciones que midan con el mismo rasero las respuestas no sólo de cada grupo sino de cada sector o miembros que componen el mismo grupo. También debe considerarse que las imposiciones en periodos de dominación conducen a una mayor violencia y rechazo en el estado del contacto; en contrapartida, los cambios más sustanciales y mejor aceptados pueden producirse cuando la relación dominador/dominado ha sido enmascarada con una configuración amistosa. Entonces las motivaciones para el cambio alcanzan mejores condiciones para llevarse a cabo y pueden ser estimuladas a través de aspectos como: el deseo de prestigio, el deseo de ventajas económicas, la situación de competencia, compromisos de amistad, la motivación del gusto y del pasatiempo, los motivos religiosos (Foster, 1974, 140-155).

Pero no se centra mi interés en hablar del cambio en general, sino de una fórmula o estrategia bastante especial que poseen las culturas para asimilar determinados elementos que provienen de afuera, sin que sufran por ello pérdidas importantes en su conjunto cultural. El pasaje de Linton (1942) sobre el difusionismo parece sugerirnos que las culturas occidentales, concretamente la norteamericana, se han constituido a base de préstamos culturales. Una aplicación semejante podríamos establecer con la cultura española en general o con la francesa, italiana, inglesa, etcétera; siempre podrán destacarse elementos culturales en mayor o menor cantidad cuyo origen y primera elaboración proviene de otros lugares, de otras culturas. Estos elementos han sido apropiados, asimilados, aceptados, encapsulados, readaptados y también rechazados desde sus formas primitivas. Sin embargo, no por ello estas culturas han dejado de existir, ni siquiera se han tambaleado sus cimientos. Claro que han sufrido cambios a través de su historia, pero el cambio cultural es un fenómeno universal, es la forma de ser de las culturas, no su negación (Bonfil, 1981, 22). Tal vez algo que a Ralph Linton le ha faltado exteriorizar de una manera más expresiva y directa, es la variación que desde su origen se ha imprimido sobre esos "préstamos culturales". A muchos nos cuesta trabajo pensar que nuestras camas, vestidos, cubiertos, zapatos, sombreros, productos alimenticios, paraguas, monedas, cigarrillos y etcétera, no nos pertenecen. Abiertamente protestaría si me dicen que el "zapato castellano" fabricado en Elche (Alicante-País Valenciá) no es un elemento original de la cultura española, asimismo me sorprende más mirar a un indonesio con un paraguas negro que a un español, cuando en realidad es un invento del Asia Sudoriental. Frente a estas situaciones debo preguntarme ¿por qué sucede esto así?, ¿por qué e estos instrumentos que originalmente no pertenecen a la cultura de la cual procedo, los siento como propiedad de ella? Indudablemente porque se han producido adquisiciones y apropiaciones que han permitido adquirir el control de esos elementos de origen ajeno (Bonfil, 1985, 142). Durante los años sesenta a los japoneses se les endosó merecida o inmerecidamente el estereotipo de "copiadores industriales"; sin embargo, el invento original francés de la cámara fotográfica resulta muy difícil no identificarlo hoy con los japoneses. A partir de su apropiación adquirieron su control y perfeccionaron algo que ahora sí les pertenece y que les identifica. Quizás el desarrollo de muchas sociedades no ha avanzado suficientemente

por la falta de adquirir estos elementos, si es que el desarrollo puede considerarse como una necesidad para la cultura de una sociedad.

Pues bien, voy a referirme en este sentido expuesto de que una cultura es capaz de apropiarse, asimilar, readaptar o encapsular y controlar elementos culturales de origen ajeno, a una comunidad india de la Costa del Pacífico en Nicaragua. Es decir, trataré de extraer ejemplos de adquisiciones culturales por parte de un grupo indio que ha permanecido bajo la influencia colonial española, y de analizar lo que han supuesto estas adquisiciones para el conjunto de su cultura. En realidad mi tesis no debería tener nada que ver con España y América, sino con culturas que han entrado en contacto a partir de un momento específico de la historia y en las que el cambio cultural reviste características particulares, determinadas por la condición de las culturas oprimidas. Yo comparto la opinión que desde hace mucho tiempo Guillermo Bonfil Batalla ha dejado explícita: *los grupos indios que han estado sujetos a la dominación colonial han hecho suyos, de buen grado o por la fuerza, muchos elementos de origen occidental; pero la aculturación no siempre significa desindianización ni pérdida de identidad en términos del grupo étnico* (1981, 22).

No voy a incidir en los problemas "mayores" que hablan de destrucción; sólo en lo que he encontrado en mi investigación sobre tierras nicaragüenses.

Aunque en España los indios más conocidos de Nicaragua son los miskitos de la Costa Atlántica, hay que aclarar que existen otras comunidades tanto en la misma costa como en la del Pacífico y en el interior del país. En el sector del Pacífico y a unos treinta kilómetros al sur de Managua hay una ciudad de arquitectura muy colonial que se llama Masaya, y en esta capital departamental o provincial existe un barrio que se conoce como el Barrio Indígena de Monimbó. A pesar de la ausencia directa de rasgos culturales contrastantes, los monimboseños se reconocen como indios y el resto de Masaya también los considera como tales. Su etnicidad se fundamenta no sólo en el estigma y la marginación consecuente de su identidad, sino en haber mantenido algunas tradiciones de clara influencia colonial con un arraigo y apego especiales, cuando en la sociedad nacional ya han desaparecido. Estas incorporaciones históricas que en un principio alteraron su tecnología, sus formas de ordenamiento social y su visión del mundo como efecto de la conjunción con una sociedad más avanzada, y en condiciones de subordinación que les condujo a la pérdida de la autonomía en el manejo de su destino (Ribeiro, 1971, 11), constituyen ahora su base cultural más importante, una vez que sólo los indios mantienen esas tradiciones. Unas tradiciones que por supuesto han sufrido las variaciones lógicas de la readaptación y del paso del tiempo. Es decir, unos cambios impuestos en los que pudieron ayudar factores causales como el deseo de prestigio y los motivos religiosos, fueron apropiados, asimilados o encapsulados a través de un contacto prolongado. Estos cambios afectaron ciertas formas de organización comunitaria como los cabildos indígenas, los sistemas de cargos administrativos y religiosos y sobre todo su sistema de fiestas. Pero el hecho de que aún hoy persistan de una forma particular, constituye una clara evidencia de su continuidad cultural. También se puede observar en ello un proceso, como señala Darcy Ribeiro, de transfiguración étnica en el que las poblaciones tribales que se enfrentan con sociedades nacionales llenan los requisitos necesarios para su persistencia como entidades étnicas, mediante alteraciones sucesivas en su substrato biológico, en su cultura y en sus formas de relación con la sociedad envolvente (1971, 10-13).

A mi juicio, quien mejor ha expresado este proceso es Evon Z. Vogt (1979, 281-284) con la palabra "encapsulación", un concepto que puede sugerir otras imágenes mentales pero que Vogt define con mucha precisión: dice que "la encapsulación es un proceso en el que nuevos elementos impuestos desde afuera son conceptual y estructuralmente incorporados a patrones existentes de comportamiento social y ritual". Con este concepto deja muy sentado que una cultura posee mecanismos para evitar su destrucción paulatina, propiciada por los agentes externos que presionan sobre ella; este fenómeno puede ser visto también como "una especie de sincretismo que las culturas desarrollan con el fin de enfrentar nuevos elementos inyectados en su forma de vida" (ibidem). En virtud de este proceso encapsulador, los indios monimboseños han mantenido y configurado su propia cultura. Ahora ya las imposiciones culturales del pasado se han convertido en tradiciones que les identifican, no importa su origen ni cómo fueron impuestas sino considerarlas como auténticamente suyas, porque son ellos mismos quienes al mantenerlas y readaptarlas las han introducido en su mundo y ahora se distinguen por ellas.

Quiero señalar como parte de estas tradiciones la referida al cabildo indígena que en Monimbó se denomina alcaldía de vara, como también fue denominado en el pasado en muchos otros lugares de América, porque al alcalde indígena elegido se le entregaba al tomar posesión y como símbolo de su

poder una "vara de mando" (Pozas, 1980, 87-91). Este símbolo se sincretizó con las macanas o bordones que utilizaban los caciques mayores y menores como distintivos de su rango y clan. La nueva forma sólo varió la representación clánica que se situaba en la parte superior de la vara, donde reproducían cabezas de animales hechas con diferentes tipos de piedras o arcilla. Posteriormente el símbolo se reducía a una esfera con una cruz encima, un claro atributo de las monarquías europeas. Este modelo de vara de mando se mantuvo, pero las funciones administrativas, religiosas, económicas y judiciales propias del cargo fueron modificándose en el proceso de los cambios estructurales, políticos y jurídicos que sufrió el país al pasar de la etapa colonial a la independencia.

Lógicamente no se puede negar que estas modificaciones procedían del mundo exterior, y que cada grupo indio quedaba a merced de estos cambios, quizás muchas comunidades indias perdieron su status por esta causa; sin embargo los monimboseños, a pesar de la reducción de funciones de la alcaldía de vara, han mantenido esta institución hasta la actualidad sin perder el vínculo de representación comunitaria que aún posee. El alcalde indígena no ejerce las mismas funciones que en otros tiempos, porque los sucesivos gobiernos han hecho inútil su papel, pero el grupo sí ha preservado en esta autoridad algunas actividades, que refuerzan su vigencia; no sólo se ocupa e controlar la última propiedad de la comunidad como son los cementerios, sino que como dicen en Monimbó: "cuando el bongo (tambor) del Alcalde suena, Monimbó se oye", refiriéndose tanto a la capacidad de convocatoria como al respaldo que se le da a esta figura ante los problemas comunales.

Se podría hablar de otros muchos ejemplos de encapsulación sobre esta comunidad india de Monimbó, pero para no extenderme demasiado sólo me referiré levemente al sistema de cargos y fiestas religiosas, pues en éste se expresa mejor la asimilación de elementos culturales de origen ajeno.

Las cofradías han ejercido un papel muy significativo para la vida comunitaria, sobre todo a partir de la colonización, ya que la exclusión de los indios de la vida social cosmopolita (Smith, 1981, 13) les ha impedido participar en las decisiones de poder; por tanto las cofradías han posibilitado la única alternativa de organización social en la propia comunidad. Como única forma organizativa, los indios se vieron obligados a encapsular o se apropiaron para sus cargos en las cofradías los nombres y rangos de los cabildos coloniales, de ahí que palabras como sacerdote, alférez, alguacil, teniente, mayordomo, etcétera, traten de reproducir los órganos de poder colonial. Estos cargos, sincretizados con las fórmulas antiguas de organización indígena, permanecen en muchas comunidades indias de América. Sin embargo, estos títulos que ocupan personas de una manera temporal, en Monimbó han sido ampliados con nuevas adquisiciones no sólo de la vida social moderna como secretaria, coordinador, contable o administrador, sino también de la vida anterior de los indios que fue escrita por el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo como Consejo de Ancianos y Principales. La historia narrada también puede ser una fuente de encapsulación cuando en ciertos momentos históricos a los indios se les deja "respirar" y se les valora en su justa medida sin estigmas sociales, como ha sucedido durante el Gobierno Sandinista. Cuando me vine para España en 1988 aún continuaban algunas cofradías, como la del Torovenado del Pueblo, rebuscando en la historia algunas formas de organización y denominación.

Para analizar la segunda causa que hace de la comunidad india de Monimbó un caso particular de mantenimiento de la identidad étnica, regreso al concepto de Goffman que había dejado retenido.

Los mecanismos de que se vale la cultura dominante para "integrar" al indio y desarraigarlo de la propia pueden ser múltiples. Pero existe uno, quizás de los más sutiles, cuyo uso se halla muy generalizado en todas las sociedades y que no sólo se aplica con la identidad étnica sino también entre las diferentes clases sociales y hasta entre los individuos de una misma clase. Me refiero al empleo de lo que Goffman (1986, 58-59) ha llamado "desidentificadores" o "símbolos de estigma", que toda sociedad crea para desacreditar mediante la humillación y el desprecio moral de aquello que no se considera beneficioso en un momento determinado. En sí, el estigma es una fórmula de control social no institucionalizada que ayuda a las sociedades a mantener un orden de vida, pero que haciendo de él un uso ortodoxo y puritano puede marginar a ciertos sectores de cualquier población, sobre todo cuando se contraponen a los símbolos de prestigio. Como ha puntualizado Darcy Ribeiro (1971, 245-246):

El contacto entre grupos indios y no indios aunque convivan íntimamente, una muralla de preconceptos les separa, impidiendo que formen un juicio objetivo unos de otros; en cada villa cercana a aldeas indígenas se puede oír un enorme repertorio de anécdotas sobre los indios, que los describe como animales más que como gente, como perversos, vengativos, cobardes, traicioneros, desconfiados,

simuladores, pendencieros, violentos, perezosos, ladrones, mendigos, estúpidos, ignorantes, infantiles, desagradecidos, necios, soberbios, indecentes, disolutos, etc. A través de estas historias es como toda persona aprende a ver a los indios... Este consenso acaba por afectar al indio y muchos de ellos, criados por civilizados, aprenden a considerarse a sí mismos desde este punto de vista y pierden todo respeto por ellos mismos; como esos estereotipos son inapelables, nadie piensa en ayudar a los indios a luchar contra la embriaguez o a familiarizarse con los patrones de comportamiento previstos como deseables. Uno que otro indio sumiso parece constituir la excepción y es considerado como "tan bueno que no parece indio". Pero estos mismos solamente lo son en cuanto se dejan explotar sin ninguna queja y se colocan invariablemente en el papel que les atribuyen de bicho raro, distante, infantil, que sólo sirve para trabajos groseros. La menor reacción de este indio-bueno contra un abuso de cual quiere entidad es vista como una confirmación de los estereotipos. Nadie se preocupa jamás de saber si en sus aldeas, o cuando vivían independientes eran perezosos, pendencieros, soberbios, mendigos o ladrones, o cualquier otro de los muchos calificativos que les aplican, referentes a defectos que realmente algunos de ellos llegaron a adquirir, aunque sólo después de la convivencia con los blancos. Para los sertanejos, el indio o es bravo y en este caso es un animal feroz que debe ser tratado a balazos- o es manso, y entonces, perezoso o ladrón, que sólo trabaja a costa de castigo o estimulado por la promesa de una botella de aguardiente.

La estigmatización de la identidad étnica proviene de la incomprensión cultural que genera el etnocentrismo de los dominadores al establecer su configuración cultural como el "camino verdadero" de la conducta humana. Bajo este pretexto se enmascaran además los intereses de conseguir beneficios a costa de reducir el campo de acción de los legítimos dueños de la tierra, que pasan a ser los servidores de los "amos postizos".

El desprecio de la identidad étnica es manifestado a través de aforismos, dichos, cuentos o refranes, de los que se pueden extraer esos "símbolos de estigma" creados por las conciencias etnocéntricas para desacreditar al indio, que llega a percibir su identidad como una ofensa de la que es mejor desembarazarse, tratando, en la medida de lo posible, de renunciar a ella para dejar de ser la diana de los ofensores. En Nicaragua esta "literatura" oral ha sido recogida por algunos nicaragüenses amantes de su folklore como Pablo Antonio Cuadra y Francisco Pérez Estrada (1978), Ernesto Mejía Sánchez (1976), Enrique Peña Hernández (1968), entre otros. Pero hoy los refranes y dichos sobre los indios son aplicados por todos los nicaragüenses a las diferentes actitudes de ellos mismos en el comportamiento diario, lo que en cierta medida ha hecho variar su significación real. La idea de despreciar al indio se mantiene en la formulación o presentación del refrán o dicho, mas su aplicación se extiende al resto de la sociedad, cuyo uso podría entenderse como una profilaxis social para controlar también sus malas actitudes. Pero la idea del refranero sobre el indio refleja otra idea más cruel moralmente, como es "someter despreciando". Ello contribuye a profundizar en la estigmatización de la identidad indígena a lo largo de la historia, donde el blanco interioriza en su conciencia la inferioridad del indio. Al mismo tiempo el indio se ve obligado a reacondicionar su identidad, protegiéndose a veces, si es que puede, de la humillación estableciendo fronteras y acumulando odios silenciosos que no pueden manifestarse de otra forma más que con la indiferencia ante todo lo que viene del blanco, que por otra parte no es mucho referido a lo bueno y no es poco referido a lo malo.

Al aplicarse el refrán o dicho a toda la sociedad se marcan diferencias entre el blanco y el indio. El blanco asume en su conciencia lo que no debe hacer porque lo malo es algo propio del indio, como así se le atribuye. Es algo parecido a las diferencias establecidas en la sociedad española entre "payos" y "gitanos". Se recrimina al que va mal vestido diciéndole que "parece un gitano", aunque los gitanos tengan su propio sentido de la elegancia. Sobre el refranero pueden establecerse diferentes estructuras que expresan el amplio campo de acción, es decir, se tocan diferentes aspectos de la vida del indio. Así, se le compara con ciertos animales que reflejan la aproximación entre los dos, lo que irónicamente viene a expresar que el indio está más cerca de ser animal que persona:

"Al indio, la culebra y el zanate, dice la ley que se mate", por ser animales perniciosos.

"Indio, piche o alcaraván, no se crían porque se van", animales en los que se debe desconfiar por ingratos.

"Es hora que el mono mama, el chancho llora y el indio caga", asocia al indio con las costumbres de los animales.

Se le atribuye al indio una gran falta de educación y que no sabe comportarse, una visión, por supuesto, etnocentrista.

"Salirse a uno el indio", también como actitud de violencia.

"Si sos puro indio", por no saber hacer bien las cosas.

En otros refranes se expresa que la amistad con el indio no interesa porque no corresponde de la misma manera. Así, la enemistad entre el blanco y el indio es una barrera difícil de traspasar:

"El que anda con indio, anda solo", induce que el indio no ayudará a nada.

"El indio por mal quiere", no es de fiar y será vengativo.

"Un indio menos, un plato más", nada se pierde sin el indio, se gana.

También se recrimina la actitud del indio cuando ocupa algún cargo o actividad, pues se le atribuye antipatía y presunción:

"No hay cosa peor que poner a un indio a repartir chicha", será arrogante.

"No hay peor cosa que poner a un indio a comer en plato de china", será presumido.

"Machete caído, indio muerto", referido a mal trabajador y también a que sin defensa propia nadie lo protege.

La tradición oral ha producido una serie de minicuentos en los que se trata de vincular al indio con la astucia. Sin embargo, en ellos se vislumbra no la identificación con el indio sino la manipulación de la identidad étnica que los ladinos hacen frente al español original de la metrópoli. Entre estos cuentos se pueden destacar: El río de las verdades, El indio docto que fue doctor, El rey y el indio, etcétera. En otro tipo de literatura, Monimbó ha sido fuente de inspiración para algunos nicaragüenses no monimboseños que al escribir sobre el indio han caído en la trampa del romanticismo paternal, he aquí algunos ejemplos:

- El indio de Monimbó es sano, fuerte, bueno: pero ignorante porque los que pueden no le han llevado la luz. Es industrioso hasta la exageración... La práctica y el amor al trabajo le han hecho hombre, pero hombre máquina.
- Para el indio no hay inquietudes de exhibicionismo, como gloria, honor, poder, ambición. Se conforma con su güerta, su rancho, su mujer y su marimba.
- En materia religiosa está oscuro... Cree con la razón de que "sí porque sí", que San Jerónimo o San Lázaro lo han de guiar por buen sendero... (Halftermeyer, 1945, 26-27).
- Monimbó, sede majestuosa del indio masayense, primitivo relicario de la raza aborigen, autóctona y auténtica... Éste es Monimbó. Aquí se desarrolla la vida del indio primitivo, de espíritu siempre libre, siempre vigoroso, siempre pleno de amores y congojas... siempre esperando su mejoramiento espiritual y material y su incorporación a la civilización mediante su plena redención...

Muchas personas opinan que al indio debe tratarse con limitada consideración, gastando con él pocas atenciones, porque cuando se ve considerado y atendido buenamente, se ausenta y deja el trabajo... En realidad hay mucho de verdad y de tristeza en esto; es muy difícil hacer comprender al indio que se le tiene estimación verdadera, que se le aprecia, que no hay interés o perfidia encubierta en la atención o favor que se le dispense. Sin embargo, las nuevas generaciones ya casi no tienen ese complejo. Los Padres Salesianos, con verdadero amor y entusiasmo, con abnegación insuperable han penetrado en el fondo del alma de estos seres, y la han forjado y modelado en el noble crisol de las normas y doctrinas de Don Bosco, arrancándole a sus vástagos el tenebroso vestigio que les dejara la colonia. A estos humildes sacerdotes se debe la regeneración moral y cultural de Monimbó (Peña, 1968, 30-32).

Los monimboseños han percibido la estigmatización de su identidad étnica por diferentes indicadores. Estos indicadores no han sido establecidos por ellos mismos sino por la sociedad que históricamente los

ha dominado. Esta sociedad ha sido simbolizada por los indios como El Centro, donde viven los mulatos, es decir, los ricos o adinerados que hasta el triunfo de la Revolución Sandinista en julio de 1979 dominaron toda la ciudad de Masaya. Por tanto, el principal e histórico estigma que sobre los indios monimboseños ha recaído es la pobreza, lo que también les ha conducido a interiorizar un status de clase social. Sin embargo, debe quedar claro que el indio no es sólo una clase social; si se quiere utilizar este concepto habría que añadirle algo así como "especial", la más baja clase social, pero especial. Porque sus patrones de conducta y toda su visión del mundo poseen diferencias básicas con respecto a la sociedad dominante, y también porque las comunidades indias suelen tener estructuras de clases basadas, en la mayoría de los casos, en los sistemas de prestigio. Y además porque

la identidad india puede ser considerada como un mecanismo corporativo de defensa, necesario para la sobrevivencia de la comunidad frente a la permanente agresión externa, por lo que frente a las tensiones provocadas entre uno y otro grupo puede organizar formas de acción y reacción social variadas (Stavnhagen, 1984, 187).

La idea de pobreza en sociedades que mantienen un contacto permanente viene determinada fundamentalmente por el contraste entre uno y otro grupo. Así, la pobreza es conceptualizada por los monimboseños en "no tener lo que los otros tienen", y no en interrogarse: ¿Tenemos lo suficiente para vivir tal y como nosotros necesitamos vivir? Sólo algunos piensan que Monimbó nunca ha sido pobre porque es un barrio trabajador, y realmente pueden satisfacer no sólo sus necesidades primarias sino también aquellas que su cultura les impone; sin embargo, no pueden satisfacer o les cuesta mucho alcanzar los elementos que la "otra sociedad" considera fundamentales para poder vivir. Estos elementos han sido interiorizados por los monimboseños como símbolos de prestigio, por lo que han incidido en la variación de su cultura material. Las chozas de zacate han sido reemplazadas, en la medida de sus posibilidades, por casas de madera, piedra o ladrillo con el techo de tejas o cinc y el suelo embaldosado. También la vestimenta y el uso del calzado convencional se han generalizado desplazando a la tradicional cotona, el azulón (pantalón) y los caites (sandalias). Y ya la gran mayoría dispone de un radiocasete o de un televisor. Para los monimboseños, la utilización de estos elementos externos ha constituido y constituye una manera de superarse, de acercarse a la idea de "civilización" que los "otros" han establecido. La idea de superación ha afectado también su mundo intelectual, ya que ha visto en el aprendizaje de leer y escribir una manera de poder "explicarse ante un juez mulato".

La sociedad a la que históricamente han estado enfrentados los monimboseños por sus divergencias culturales, ha vinculado a la "pobreza del indio" otros aspectos desacreditadores que hacen derivar de ésta. Se ha dicho sobre el indio que es haragán, irresponsable, que no querían trabajar, que son ladrones, que el "día que no roba no come". Contra estas acusaciones, los monimboseños se defienden desde sus propios razonamientos:

Los que dicen que los indios son vagos y no quieren trabajar cometen un error, eso es incorrecto, porque el indio monimboseño es el único indio que tiene hacha, calabazo y miel. Esto indica que es trabajador y tiene su casa, que no anda pagando o alquilando, porque el indio tiene a su papá o a su mamá y no paga vivienda.

En el fondo no es la pobreza lo que molesta a los dominadores, sino que es manifestación del etnocentrismo en el que se hallan sumergidos y que les conduce a pensar en la "otra cultura" como algo alienante. De ahí que les lleve a pronunciar frases como: "Si el mundo tuviera culo, Monimbó es el culo del mundo". O decir, "indio pata rajada", expresando una asociación con la mujer aludiendo a su cobardía. Los monimboseños dicen que el "indígena es humilde por costumbre, pero cuando le tocan lo ponen como el cascabel". Este problema también es visto desde Masaya:

El conquistador se ve como una raza superior frente al aborigen. Entonces decirle a alguien aquí que es indio, es como una ofensa. Y el decirle eso a alguien es porque quien lo dice no se considera indio, sino de arraigo español o de alta alcurnia. Entonces se dice: Tiene pelo de indio, al que tiene pelo liso, el que tiene malas costumbres. El que grita al hablar se le dice: Hablas como indio. Porque se piensa que el aborigen es una persona que tiene poca educación, poca formación. Entonces se le considera culturalmente inferior, racial, social y económicamente inferior. Y todavía se dice aquí: Es indio, pero con reales. Ya se expresa como que el dinero borra muchos defectos, borra lo feo, lo indio, las malas costumbres, etcétera, porque el indio está en un círculo social.

Todo este discurso nos conduce a plantearnos un último interrogante: ¿Es suficiente el mecanismo de la estigmatización para deshacer la identidad étnica? En realidad es un control social muy fuerte no institucionalizado que obliga a las personas a ocultar lo que los humilla; resulta bastante lógico dentro del comportamiento humano que exista la tendencia a encubrir u omitir aquello que nos ofende.

Esta situación puede llevar a la persona a querer "dejar de ser lo que es", a olvidar o enmascarar siempre que pueda la identidad que lo desacredita. En este sentido los "símbolos de estigma" actuarán como "desidentificadores" y probablemente con el paso del tiempo la identidad étnica puede haber desaparecido. Digo "puede", porque no cabe duda que todo proceso desentnazador es lento o debe ser lento; su aceleración provocaría reacciones demasiado violentas y haría necesaria la intervención de la fuerza de las armas. Sin embargo, esa lentitud también puede favorecer que los "símbolos de prestigio" que la "otra" sociedad ofrece, sean incorporados y readaptados a su cultura sin que se produzca la pérdida de la identidad étnica, incluso a pesar de haberse añadido la identidad local, si es un barrio, y la identidad nacional. El grado de homogeneidad cultural alcanzado no siempre significará la pérdida de la identidad étnica, porque también la estigmatización que impulsa al hombre a adquirir los símbolos de prestigio, establece barreras infranqueables entre el etnocentrismo dominador y la inferioridad asumida por el dominado, en cuyo interior late un odio apagado que puede encenderse en situaciones extremas. Viene a producirse algo así como lo que Pellizzi (1982, 13-14) ha denominado separación interiorizada, refiriéndose a las sociedades fracturadas con fuerte grado de aculturación como el ejemplo de Irlanda, en donde la aculturación profunda no elimina ni la identidad ni la fractura. Identidad y fractura se realimentan y nutren recíprocamente, lo que permite al grupo mantener su identidad de una forma latente en momentos de represión e intensificarla en momentos favorables.

Esta idea de Pellizzi tiene un precedente en lo que Darcy Ribeiro conceptualizó como transfiguración étnica (1971, 10-13): Un proceso a través del cual las poblaciones tribales que se enfrentan con sociedades nacionales llenan los requisitos necesarios para su persistencia como entidades étnicas, mediante alteraciones sucesivas en su substrato biológico, en su cultura y en sus formas de relación con la sociedad envolvente.

Este concepto también ha inspirado a Tomás Calvo (1986, 53), quien lo ha denominado recreación cultural, y expresa la matización de que la muerte de una cultura no significa siempre la pérdida de la identidad étnica, sino que ésta puede mantenerse o revitalizarse por la referencia mítico-simbólica a la antigua cultura ancestral, ya muerta o totalmente transformada.

Sin embargo en el mantenimiento de la identidad, como señala Spicer (1975, 41), para "ser ellos mismos no siempre es necesario mantener una particular y distintiva forma de vida (being themselves is not necessarily tied to maintaining particular, distinctive live-wags). Un ejemplo de lo dicho se puede observar en las identidades regionales existentes en España.

El problema sobre el que quiero llamar la atención, y del cual Monimbó ejemplifica su proceso, se complementa con estas argumentaciones. Con ellas se facilita la comprensión de la tesis cuya idea fundamental pretende expresar que "la identidad étnica es un fenómeno cultural sometido a fluctuaciones en el tiempo cuyo mayor o menor grado de manifestación depende de la presión que ejerza sobre ella la cultura dominante". Las culturas no sólo se hallan abocadas a su desaparición desde que el contacto se produce, sino que dependiendo de la naturaleza de este contacto pueden mantenerse a pesar del empleo de procesos desentnazadores, mecanismos de estigmatización o el grado de aculturación alcanzado. La identidad que configura una cultura puede mantenerse, aunque sea sufriendola, en virtud de otros mecanismos de defensa como la encapsulación, transfiguración étnica, recreación cultural o separación interiorizada. Cuando la represión social y cultural, a la que se haya sometido al grupo, cesa, debido a cambios en la estructura social global que determinen la erradicación de la discriminación y el prejuicio (Ribeiro, 1971, 332), y aboguen por el respeto y la convivencia multicultural, entonces la identidad puede comenzar a vivirse con el orgullo de "ser ellos mismos". Pero la trascendencia de estos cambios continúa, porque llegados a esta situación nuevos problemas sociales nacen desde el deseo segregacionista o independentista, capaz de manifestarse ya de manera abierta, cuando paradójicamente la cultura dominante es menos tiránica. Pero la explosión regionalista o nacionalista no es sino la consecuencia de las circunstancias represivas anteriores. Calmados los ánimos que provocan el "orgullo de ser ellos mismos" con la "libertad" de elegir su destino, las nuevas fórmulas de interrelación conducen a los grupos a crear macro-identidades sin necesidad de perder la suya propia, que puede o no reducirse en favor de

lazos cada vez más comunes y estrechos y que van forjando esa identidad más universal, cuyo principio básico debe ser el respeto de cada cultura que la integre.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, Gustavo. "El Toro-Venado de Rama", en: Ventana, Barricada Cultural Managua, 27 de junio de 1981, p. 17.

Alcina Franch, José y Josefina Palop En torno al concepto de jefatura. Madrid, Biblioteca del Departamento de Antropología y Etnología Americana Universidad Complutense. (Mimeo.)

Alemán Ocampo, Carlos, "Monimbó: arrase, fuego y adoquín", en, Ventana. Barricada Cultural, núm. 61, 6 de marzo 1981, Managua, p, 3.

Arias de la Canal, César. Los tambores de Monimbó, Insurgencia de una comunidad indígena de Nicaragua. México, Talleres Gráficos Ideas, 1981,

Barre, Marie Chantal. Ideologías indigenistas y movimientos indios. México, Siglo XXI, 1985,

Barth, Frederic (comp.) Los grupos étnicos y sus fronteras. México, Fondo de Cultura Económica, 1976. p. 9-49

Berger, Peter L. El dosel sagrado; elementos para una sociología de la religión. Buenos Aires, Amorroutu, 1971,

Bonfil Batalla, Guillermo (comp.). "La nueva presencia política de los indios Un reto a la creatividad latinoamericana", en: Anuario Indigenista, vol, XL, 1980, México, p, 165-191.

Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina. México, Nueva Imagen, 1981.

"Los pueblos indios, sus culturas y políticas culturales", en Anuario Indigenista. III, vol. XLV. México, p. 129-158.

Brandao Rodríguez, Carlos. "Ser católico: Dimensiones brasileiras, un estudio sobre las atribuciones de la identidad a través de la religión", en: América Indígena. Vol. XLV, núm. 4, octubre-diciembre 1985, México, p. 691-722,

Bresó, Javier G. "Los Nicaraos: Una sociedad en los umbrales del Estado", en: Encuentro. Rev. Universidad Centroamericana, núm, 30, enero-abril 1987. Managua, p. 9-20.

"Historia del indigenismo en Nicaragua", en: Alcaveras, Serie II, núm. 7. Madrid, Asociación Madrileña de Antropología, p, 2225.

Cabarrús, Carlos Rafael. En la conquista del ser. Estudio de identidad étnica. Tesis de maestría (mimeo.). México, Universidad Iberoamericana, 1975.

Calvo Buenzas, Tomas, "El grito de los chicanos en los Estados Unidos Un movimiento de revitalización cultural", en: Indigenismo. 3a serie, núm. 7, mayo 1986, Madrid, Boletín Seminario Español de Estudios Indigenistas. Instituto de Cooperación Iberoamericano.

Caro Baroja, Julio. El estío festivo. Fiestas populares del verano. Madrid, Taurus, la. reimpresión, 1986.

Catedra, María. La muerte y otros mundos. Enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre los vaqueiros de alzada, Madrid, Júcar Universidad, Serie Antropológica, 1988.

Cermeño, Felipa. "Fiestas populares", en Ventana. Barricada Cultural. 27 de junio de 1981, Managua, p. 8.

Céspedes del Castillo, Guillermo. Historia de España. VI. América hispánica (1492-1988). Barcelona, Labor, 1983.

Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas, "La cuestión étnico-nacional en América Latina", en La cuestión étnico-nacional en América Latina. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1984, p. 5-11.

Comas, Juan. "Panorama continental del indigenismo", en Nicaragua indígena, 2a. época, núm. 4, Managua, 1955, p. 1522.

Cuadra Cea, Luis. "Masaya es un nombre geográfico indígena", en: Nicaragua Indígena. Org. Inst. Ind. Nac. Segunda época, núm. 1, julio-agosto 1954, p. 23-33. Managua.

Cuadra, Pablo Antonio y Francisco Pérez Estrada. Muestrario del folklore nicaragüense. Managua, Banco de América. Colección Cultural, Serie Ciencias Humanas núm. 9, 1978.

Chapman, Atine M, Los nicaraos y los chorotegas según las fuentes históricas. San José, Costa Rica. Publicaciones univ. Serie Ha. y Ga. núm. 4, 1960.

Delgado, Salomón. "Masaya: Luchas populares", en: Ventana, 27 de junio 1981, p. 2. Managua.

Dirección de Información y Gestión Estatal. El sector artesanal en Nicaragua, su realidad y perspectiva. (mimeo.), Managua, 1982.

Douglas, Mary. Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, Madrid, Siglo XXI, 1973.

Editorial. "Artesanías", en: América Indígena, vol. XLI.

Editorial, "Reunión sobre minorías étnicas y Estados nacionales", en: Civilización, núm. 2, septiembre 1984, México, p. 99-109.

Edidheim, Harald. "Cuando la identidad étnica es un estigma social", en: Los grupos étnicos y sus fronteras. México, FCE, 1976, p. 50-74.

Erikson, Erik H. Identidad, Juventud y crisis. Madrid, Taurus, 1985,

Espinosa, José. El arte popular y sus proyecciones. Madrid, Oficina de Educación Iberoamericana, 1983.

Esteva Fabregat, Claudio. "Etnocidio y desetnización: El caso del Perú", en: Indigenismo. 3a. serie, núm. 7, Boletín del Seminario Español de Estudios Indigenistas. Madrid, 1986, p. 42-51.

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo, Historia General y Natural de las Indias, islas y Tierra Firme del mar Océano. Madrid, Biblioteca Autores Españoles, tomo IV, lib. 42, 1959.

Ferrero, Luis. Costa Rica precolombina. San José, ed. Costa Rica, 3a. ed., Biblioteca Patria núm. 6, 1979.

Friedlander, Judith. Ser indio en Hueyapán. Un estudio de identidad obligada en el México contemporáneo. México, FCE, Colección Popular, núm. 164. 1977

Foster, George. Las culturas tradicionales y los cambios étnicos. México, FCE, 2a. reimpr., 1974.

Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio. México, FCE, 1976,

- Frazer, James George. *La rama dorada*. México, FCE, 1986 (1890).
- Goffman, Erving. *Estigma: La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 3a. reimpr., 1986.
- González, Dávila, Gil "El Capitán Gil González Dávila a S.M. el Emperador Carlos Y, Rey de España, sobre su expedición a Nicaragua", en: *Costa Rica, Nicaragua y Panamá en el S. XVI*. Madrid, 1983, Peralta ed., p. 3-26. Madrid,
- Grimes, Ronald L. *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*, México, FCE, 1981.
- Guerrero, Javier y Guillermo López y Rivas. "Las minorías étnicas como categoría política en la cuestión regional". *La cuestión étnico-nacional en América Latina*, en: *Boletín de Antropología Americana*, México, Ed. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1984. p. 63-77.
- Guerrero, Julián y Lola Soriano. *Masaya, Nicaragua*, (s.e.), 1965
- Guiteras Holmes, Calixta. *Los peligros del alma. Visión del mundo de no tzotzil*. México, FCE, 1965.
- Halftermeyer, Gratus. *Monimbó, (Novela costumbrista)*. Managua (s.e.), 1945.
- Harris, Marvin. *El materialismo cultural*. Madrid, Alianza Universidad, núm. 324, 1982.
- Houtart, Francois y Genevieve Lemercinier. *Creencias y prácticas que conciernen a la salud en los grupos populares y urbanos nicaragüenses*. Managua, Universidad Centroamericana y Universidad Católica de Lovaina, 1986.
- Huizer, Gerrit. "La religión como fuente de resistencia entre los pueblos nativos de Norteamérica: Una visión general", en: *América Indígena*. Vol, XLV, núm. 4, octubre-diciembre, México, 1985, p. 787-804.
- Instituto Indigenista Nacional, *Nicaragua Indígena*. Vol. I, abril-diciembre, núm. 4, 5 y 6, Managua, p. 1-2, 1947.
- Las Casas, Fray Bartolomé de, *Apologético Historia de las Indias*. Madrid (Serrano y Sanz ed.), 1909. Tomo 1, p. 634-637.
- Leach, Edmund. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI, 1981.
- León-Portilla, Miguel, *Religión de los Nahuas. Análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, Serie Cultura Náhuatl, núm. 12.
- Legislación indígena. *Nicaragua Indígena*. Vol I, abril-diciembre, núm. 4, 5 y 6. Managua, 1947.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes trópicos*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba). 1976.
- La identidad*, Seminario. Barcelona, Petrel, 1981.
- Linton, Ralph. *Estudio del hombre*. México, FCE, 1942.
- Littlefield, Alice. *La industria de las hamacas en Yucatán, México*. México, Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública, 1976. Col. SEP-INI, núm. 52.
- Lomnitz-Adler, Claudio. "Clase y etnicidad en Morelos: Una nueva interpretación", en: *América Indígena*, Vol. XXXIX, núm. 3, julio-septiembre, México, 1979, p. 439-475.

López Pérez, Manuel. "Baile de las Inditas. La danza popular de Masaya", en: Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano. Núm. 28, enero, Managua, 1963, p. 24-25.

Lothrop, Samuel K. Cerámicas de Costa Rica y Nicaragua. Managua, 1979. Colección Cultural Banco de América. Serie Estudios Arqueológicos, Vol. I, núm. 3.

Malinowski, Bronislaw. Magia, ciencia y religión. Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

Mariño Ferro, Xosé Ramón. Satán, sus siervas las brujas y la religión del mal. Vigo, Ediciones Gerais de Galicia, 1984.

Masferrer, Elio y Enrique Mayer. "Identidad y aculturación Réplica a Maletta", en: América Indígena, Vol. XLI, núm. 3, julio-septiembre, México, 1981, p. 545-553.

Matillo, Joaquín y René Furletti. Piedras Vivas. Managua, 1977. Colección Biblioteca Banco Central, serie arqueológica núm. 1.

Mauss, Marcel, Introducción a la etnografía. Madrid, Istmo, 2a. ed., 1974.

Medellín Lozano, Fernando. "Religiones populares contra la emancipación", en: América Indígena, Vol. XLV, núm. 4, octubre-diciembre, México, 1985, p. 625-645.

Mejía Sánchez, Ernesto, Romances y corridos nicaragüenses, Managua, Banco de América, 1976. Colección Cultural Serie Ciencias Humanas núm. 3.

Méndez Rodríguez, Alfredo. "Una vez más: ¿Qué es indio?", en: América Indígena. Vol XXXI, núm. 2, abril-junio, México, 1972, p. 335-351.

Moreno, Auxiliadora. "Lázaro Mendigo: Santo del pueblo", en: Ventana. Barricada Cultural, Managua, 27 de junio de 1981, Managua, p. 18

Nadel Siegfried. Fundamentos de la Antropología social, México, FCE, 2a. reimpr., 1978.

Novelo, Victoria. "Para el estudio de las artesanías mexicanas", en: América Indígena, Vol, XLI, núm. 2, abril-junio, México, 1981, p. 195-210.

Oliveira, Roberto Cardoso de. "Problemas e hipótesis relativos a Friccao Interétnica: Sugestoes para una Metodología", en: América Indígena. Vol. XXVIII, núm. 2. México, 1968.

Identidad étnica, identificación y manipulación", en: América Indígena. Vol. XXXI, núm. 4, octubre, México, 1971, p. 923-953.

Palma, Milagros. Por los senderos míticos de Nicaragua. Managua, Nueva Nicaragua-Ediciones Monimbó, 1984.

Pellizzi, Francesco. "Misioneros y cargos: notas sobre identidad y aculturación en los Altos de Chiapas". en América Indígena. Vol. un, núm 1, enero-febrero, México, 1982, p. 7-33.

Peña Hernández, Enrique. Folklore nicaragüense. Nicaragua, Ed. Unión, 1968.

Panorama masayense. Managua, Talleres Gráficos y Tipográficos "San José", 1957

Pérez Estrada, Francisco. "Las comunidades indígenas de Nicaragua". en: Nicaragua Indígena. 2a, época, núm. 8, Managua, 1955, p. 5-18.

- Pozas, Ricardo e Isabel H. de Pozas. Los indios en las clases sociales de México. México, Siglo XXI, 11a. ed., 1980.
- Ribeiro, Darcy. Fronteras indígenas de la civilización. México, Siglo XXI, 1971.
- Romero Vargas, Germán. Las estructuras sociales de Nicaragua en el siglo XVIII. Managua, Vanguardia, 1988.
- Savio Leopoldi, José "El contacto interétnico; una perspectiva integradora", en: América Indígena, Vol. XXXVII, núm. 4, octubre-diciembre, México, 1977, p 907-926.
- Scruggs, T.M. La marimba de arco nicaragüense. (Inédito). 1990.
- Sejourne, Laurette. América Latina. Antiguas culturas precolombinas. Madrid, Siglo XXI, 1987,
- Serra, Mario José, "Un jefe de los mohawks acusa al Gobierno de Canadá de alterar el conflicto con los indios", en: El País. Viernes 2 de noviembre, Madrid, 1990, p. 7.
- Shadow, Robert D. "Lo indio está en la tierra: Identidad social y lucha agraria entre los indios tepecanos del norte de Jalisco", en: América Indígena. Vol. XLV, núm. 3, julio-septiembre, México, 1985, p. 521-558.
- Solis, Eudoro. "Cómo los nahuas denominaban a ciertos lugares geográficos de Nicaragua", en: Nicaragua Indígena. 2a. época núm. 5 y 6, Managua, 1955, p. 77,
- Sierra Bravo, Restituto. Técnicas de investigación social. Teoría y métodos, Madrid, Paraninfo, 4a. ed, 1985,
- Signorini, halo. "Forma y estructura del compadrinazgo: Algunas consideraciones generales", en: América Indígena, Vol. XLIV, abril junio, México, 1984, p. 247-265.
- Smith, Waldemar R. El sistema de fiestas y el cambio económico. México, FCE, 1981.
- Spicer, Edward H, "La reacción de los indios americanos al contacto euroamericano", en: América Indígena. Vol. XXXI, núm. 2, México, 1971, p. 335-351.
- Indian indentity versus assimilation. Nueva York, The Weatherhead Foundation, 1975.
- Stanislawski, Dan. The Transformation of Nicaragua: 13191548. Los Ángeles, Universidad de California, 1983.
- Stavenhagen, Rodolfo Sociología y subdesarrollo. México, Nuestro Tiempo, 6a. ed., 1981.
- "Los movimientos étnicos indígenas y el Estado Nacional en América Latinas", en: Civilización, núm. 2, septiembre, México, 1984.
- Steward, Julian H. Handbook of south American Indians. Vol, 4: The Circum Caribbean Tribes. Washington, Smithsonian Institution Borran of American Etnology: 143, 1963,
- Stone, Doris. "Synthesis of lower Central American Ethnohistory", en: Handbook of Midille American Indians. Vol. IV, Austin, University of Texas Press, 1966. p. 209-233.
- Thomas, Louis-Vicent, Antropología de la muerte. México, FCE, 1983.
- Torquemada, Fray Juan de. Monarquía indiana. Vol. I, México, UNAM, Instituto de Investigación Histórica, 1975. p. 448454.

Vogt, Evon Z. Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos. México, FCE, 1979.

White, Leslie A. La ciencia de la cultura, Un estudio sobre el hombre y la civilización. Buenos Aires, Paidós, 1964.

Zonabend, Françoise. "¿Por qué nominar? Los nombres de las personas en no pueblo francés: Minot", Chatillonnais, La identidad. Seminario. Barcelona, Petrel, 1981, p. 289-313.

Fuente: Hemeroteca Virtual ANUIES <http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES>

Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior <http://www.anui.es.mx>

NOTAS:

[1] Avance del trabajo doctoral "Identidad y cultura en Nicaragua", Universidad Complutense de Madrid, España.

[2] Doctor en antropología americana. Profesor titular de la Universidad de Castilla La Mancha, España, y profesor de antropología del arte de la facultad de Bellas Artes, Cuenco, España.

Extraído de: <http://www.indigenas.bioetica.org/nota9.htm>