

Identidad-espacio: relaciones ambiguas

Odile Hoffmann

CIESAS-IRD

Se supone que con la globalización y la generalización de la movilidad, se redefinen tanto los marcos identitarios como los espacios de vida de los actores sociales y, por ende, la relación entre ambos. Estos planteamientos remiten a debates teóricos y políticos acerca del vínculo entre identidad y espacio. Exploraremos las distintas posturas elaboradas al respecto (clásica, constructivista, posmoderna, etc.), tratando de explicitar sus bondades y sus limitaciones. Esto nos llevará a un cuestionamiento de las categorías utilizadas (territorio étnico, comunidades transnacionales, diásporas).

La globalización¹ se caracteriza, entre otras cosas, por la acentuación de las migraciones internacionales e internas a los estados, y por desarrollos tecnológicos que han conducido al replanteamiento de los conceptos de tiempo y espacio (Harvey, 1989). Estas transformaciones cuestionan las relaciones entre las identidades y los espacios de referencia de gran parte de la población. En efecto, las nuevas formas de vivir y experimentar el espacio conllevan nuevos modelos de identificación y pertenencia identitaria, los cuales son utilizados por los actores para reivindicar ciertos derechos y posiciones en las sociedades nacionales y locales. La relación identidad-espacio se vuelve un argumento para legitimar o explicar transformaciones políticas, culturales y económicas, por lo que es necesario examinarla con cierta precisión. Intentaré hacerlo desde las dos disciplinas que más se acercaron al tema: la antropología y la geografía.

A nivel teórico en antropología, el debate abierto en los años sesenta por F. Barth (1969) acerca de las identidades se enriqueció y dio pauta a nuevas concepciones de la identidad y de la etnicidad, ahora más dinámicas, situacionales y relacionales. Otros pilares del cambio teórico fueron Glazer y Moynihan (1975), al recalcar la naturaleza política e instrumental de la etnicidad y proponer su ampliación a “grupos minoritarios” no indígenas (de género, orientación sexual, etc.). Ahora la mayoría de las corrientes

¹ No discuto aquí ni el término ni el conjunto de dinámicas económicas, sociales y políticas que supone. Sólo constato que de ahí parten muchas de las problemáticas contemporáneas.

insisten en la naturaleza construida, híbrida, flexible y “fluida” de las identidades, condenando sin piedad a los partidarios de una visión supuestamente más “clásica” de las identidades heredadas, transmitidas y ancladas en espacios y culturas locales.

En otro campo pero de manera similar, los enfoques geográficos contemporáneos insisten en las configuraciones espaciales móviles, estructuradas en redes a veces efímeras o inestables, más que en los tradicionales territorios y “espacios de vida” de los años setenta, cuya pertinencia social se ha vuelto supuestamente obsoleta con la globalización y la circulación generalizada de personas, bienes e imágenes. También insisten en la dimensión social y política del espacio (Soja, 1989), aunque muchas veces sin lograr aplicar empíricamente sus planteamientos teóricos (Oslender, 2004).

Estos giros epistemológicos han propiciado debates y confrontaciones que derivan a veces en juicios de valor y acusaciones mutuas de “posmodernismo” (siendo éste un insulto por un lado, un orgullo por otro, dependiendo de quién habla)² y de esencialismo atrasado. Una vez que todos coincidimos en la naturaleza construida de las identidades y de los espacios –lo cual no es ninguna novedad (Sahlins, 1999b)–, es necesario dejar atrás la polémica y tratar de entender lo que implica cada corriente, lo que aporta y cómo se puede utilizar (o no) para entender nuestro mundo.

Precisaré entonces que en (casi) todos los casos, de manera más o menos explícita según los autores, la identidad se concibe como relacional –y no definida *per se*– y contextual –se define en situaciones y no en absoluto (la identidad como producción y como proceso, Hall, 1990). Por lo tanto, es negociable e instrumentalizada por los actores sociales, en un “marco cultural” más o menos flexible en función de las relaciones de poder que presidieron y presiden las relaciones entre los actores en juego. En otras palabras, así como se puede (re)inventar la identidad hoy, en un contexto de multiculturalismo, se inventó ayer en otra coyuntura política, con resultados que vienen a limitar el margen de maniobra de los actores actuales. La libertad de “invención identitaria” está siempre limitada (¿coartada?) por las estructuras de dominación que imponen a cada quien “su lugar”, y por los complejos culturales en que se insertan. Última precisión por ahora, que no es siempre explícita en los análisis teóricos o em-

² Véase el texto de Sahlins (1999a) que retoma el término de *afierology* para burlarse de este conjunto de interpretaciones (posmodernos, poscolonialistas), viendo en ellas un “giro moral” más que una innovación teórica. “*The great theoretical advance of recent decades has been the improvement in the moral character of the Academy*” (Sahlins, 1999a: 404). Moral en el sentido de querer imponer su modelo como “verdad revelada”.

píricos: la identidad es siempre múltiple. No se construye “frente al otro”, sino frente a los múltiples “otros” que interactúan con “uno”, el cual es, en sí, múltiple también.

Ahora bien, en el caso de las poblaciones indígenas³ residentes en sus países de origen, los académicos tienen que lidiar con otra serie de cuestionamientos. En efecto, mientras los teóricos pregonan la construcción y la flexibilidad de las identidades (y de las redes espaciales asociadas), los militantes indígenas y sus asesores –muchos de ellos también académicos y teóricos– luchan por un reconocimiento político cuyo fundamento se encuentra en una relación sólida y “ancestral” entre sus identidades y sus espacios. Sólo así –hasta ahora– pueden argumentar sus reivindicaciones de autonomía regional o territorial frente a las instituciones nacionales e internacionales. ¿Cómo manejar estas aparentes paradojas sin descalificar a unos por “intelectualismo” y a otros por “oportunismo político”, ni abandonar la ambición teórica en pro de una esperada eficacia política?

Estas dos series de discusiones (entre teóricos, y entre teóricos y pragmáticos) estructurarán mi argumentación, que gira alrededor de la hipótesis siguiente: si los debates se han vuelto vanos y hasta contraproducentes, quizás es porque las preguntas están mal elaboradas. Es necesario entonces descentrarse y buscar otras herramientas de interpretación: por un lado volcándose hacia los procesos (identificación, territorialidad) y no hacia las situaciones (identidad, territorio); y por otro reintroduciendo algunos conceptos de la geografía contemporánea que pueden ser útiles para avanzar en la discusión (escala, lugar, capital espacial).

En una primera parte revisaré las principales corrientes de interpretación para entender cómo conciben la relación identidad-espacio. En una segunda parte subrayaré algunos problemas y las posibles vías para superarlos.

DOS VISIONES DE LA IDENTIDAD-ETNICIDAD Y SUS CORRELATOS ESPACIALES

La mayor parte de la producción reciente insiste en que las *identidades son flexibles y siempre negociadas*. Se pueden reconocer tres corrientes principales, que corresponden a prácticas y escenarios geográficos diferenciados.

³ Y en otras situaciones (religiones, campesinos, etc.) pero el caso étnico es paradigmático.

- 1) Una sería la corriente de las *identidades híbridas o fluidas* (Homi Bhabha, 1994; en México, García Canclini, 1990). No es el lugar aquí de debatir a fondo⁴ estas teorías ni de explicitar sus matices –por ejemplo, el *in-between* de Goffman (1970) no corresponde a la hibridación de García Canclini (1990)–, sino de recalcar sus semejanzas. Se han desarrollado en ámbitos de alta circulación y mezcla entre poblaciones de orígenes muy diversos, sea en zonas fronterizas o en escenarios urbanos, donde la densidad de población es elevada y la interacción con el otro, o más bien con muchos “otros”, es permanente. Es decir, en ámbitos donde uno debe posicionarse constantemente, donde ninguna identificación es evidente y menos ineluctable. A partir de ahí se pueden elaborar “juegos” o negociaciones de identidad en las que el sujeto es el principal agente de su propio posicionamiento, y que ponen en juego afiliaciones individuales y colectivas muy diversas, muchas veces cambiantes según los contextos de interacción. En esta concepción “las identidades sociales ocupan espacios de resistencia, espacios intersticiales nunca exclusivos de una lógica o de otra, donde formulan –de manera siempre ambivalente e inacabada– visiones alternativas a las autoridades que pesan sobre ellas. Llamados *third space* (el tercer espacio), estos espacios de identidades ‘ni dominantes ni dominadas’ son el lugar por excelencia de la hibridez como principio que rebasa las dualidades” (Chivallon, 2004: 22).
- 2) Otro conjunto de autores se dedican al estudio de las *diásporas contemporáneas*⁵ (migrantes, refugiados, exiliados, trabajadores itinerantes o móviles, etc.). Éstas son entendidas como el arquetipo de la globalización, la cual propicia identidades desterritorializadas que generan a su vez nuevas formas de producir la localidad. Appadurai (1996) recalca en estos procesos la fuerza de la imaginación como motor de las identificaciones –tanto individuales como colectivas–, fuera de cualquier determinismo espacial, social o cultural. J. Clifford (1999) propone la noción de “culturas viajeras” (*travelling cultures*) que combinan “las raíces y las rutas” (*roots and routes*) y cuestionan

⁴ Por ejemplo, sobre el término “híbrido”, que presupone la existencia de lo “no híbrido”, es decir, de identidades “originales” cuyo producto deriva en la hibridación.

⁵ No incluyo en esta corriente los estudios sobre las diásporas “clásicas”, entre ellas la judía y la armenia, que son objeto de enfoques muy distintos (desanclaje forzoso, trauma social o expansión comercial llevando a procesos de reconstrucción comunitaria, etc.).

los modos “tradicionales” de entender la espacialidad. Según él, “las viejas estrategias de localización –por límite de comunidad, por cultura “orgánica”, por región, por centro y periferia– pueden oscurecer más que develar” los procesos contemporáneos (Clifford, 1994: 303, citado por Chivallon, 2004: 28). Un caso particular que preside un desarrollo teórico importante –posmoderno– es el de las diásporas negras, resultantes de la “primera globalización” y la esclavización en las Américas. En esta línea, tanto P. Gilroy (1993) como S. Hall (1994) conciben las identidades diaspóricas negras como producción y proceso –y no calidad o atributo– y como intrínsecamente “híbridas” en tanto que son la fusión de los contrarios: la continuidad y la ruptura, lo mismo y el cambio, a la vez de aquí y de fuera, nunca reductible a un solo término. La figura del afroamericano sería “‘la encarnación del hombre’ desgarrado entre varias culturas, totalmente desarraigado, ‘desterritorializado’ ya que no tiene ni ancestros ni lugar de origen preciso si no es en una África ‘mítica’. Sería una suerte de metáfora del hombre posmoderno”⁶ (Capone, 2004: 14). En este gran marco de desarraigo fundador, existen referencias geográficas que enmarcan los procesos identitarios, sólo que estarían ligados más a redes y vínculos transnacionales que a localidades y lugares “de origen”, siguiendo procesos de reterritorialización por medio de ámbitos de pertenencia como el religioso (Argyriadis y de la Torre, 2005).

- 3) Finalmente, un tercer conjunto de estudios se interesa más específicamente en los procesos derivados de la *migración internacional*, en particular en y desde México. La intensificación y diversificación de las modalidades migratorias dibujan nuevos “territorios de la migración” (Durand y Massey, 2003), tanto en México como en Estados Unidos. Ambos países se reestructuran en regiones de atracción o de expulsión –o ambas a la vez–, con dinámicas demográficas excepcionalmente intensas que inciden directamente en el uso y la apropiación de los espacios locales y de sus recursos.⁷ La cuestión identitaria, poco presente en un primer momento, se volvió foco de atención

⁶ Sin negar la pertinencia de estas interpretaciones, otros enfoques resaltan la reterritorialización de las poblaciones ex esclavizadas en contextos nacionales y locales bien definidos y, por lo tanto, su anclaje en dinámicas identitarias diferenciadas y localizadas (Hoffmann, 2004).

⁷ Para un estudio reciente sobre las remesas de los migrantes y sus impactos económicos (aunque no abarque la dimensión espacial), véase Arroyo y Papail, 2004.

de los analistas a partir de los años noventa con la emergencia de actores sociales y políticos que se apoyan en sus identidades –en tanto indígenas y migrantes– para actuar y reivindicar derechos de toda índole –políticos, civiles, económicos, etc. Estos “agentes étnicos” (Velasco, 2002) se organizan e institucionalizan sobre bases que combinan lugares de origen (múltiples) y de destino (igualmente múltiples), formando lo que ahora se denomina “comunidades transnacionales”. Sobre este tema la literatura es amplia y polémica entre los adeptos de un posmodernismo que enfatizan las dinámicas de desterritorialización, de redes y transnacionalización, *versus* los autores que subrayan los procesos de recomposición de los espacios locales (Arce y Long, 2000; citado por Besserer, 2004). Lo que parece indiscutible es la emergencia de una nueva “geografía de la migración” (Besserer, 2004) que cuestiona la “vieja” relación entre identidad y espacio de vida y suscita nuevas formas de posicionarse e identificarse en los ámbitos de trabajo, domésticos o políticos.

Con sus matices, e incluso contradicciones, estas corrientes insisten en la circulación y movilidad de las personas en espacios no predefinidos en términos de identidad. Paralelamente, subrayan la capacidad de elegir de los actores-sujetos, su “agencia” y capacidad de innovación en la definición de sus identidades y ubicaciones en el mundo. Si bien toman en cuenta actores colectivos –como “la diáspora” o “las comunidades transnacionales”, es para insistir en su constitución con base en opciones individuales y subjetivas más que estructuralmente definidas.

Otra serie de trabajos, sin negar la globalización y sus efectos en los anclajes y desanclajes espaciales, se enfoca hacia las sociedades rurales territorializadas y asociadas a identidades culturales “discretas” en el sentido de “nombradas” y reconocidas como “peculiares” por sus propios miembros y por sus vecinos, muchas veces –pero no siempre– a través de un conjunto de elementos culturales como el etnónimo, el idioma, la vestimenta, las prácticas ceremoniales, la organización social y ritual, etc. Ahí distingo dos líneas o corrientes.

- 1) Los trabajos que se interesan en las “identidades culturales” en cuanto son parte fundamental de la vida de las sociedades locales. Sin caer en esencia-

lismos y retomando incluso las propuestas del propio Barth (1994), enfocan hacia los procesos endógenos que aseguran la transmisión y evolución de ciertas prácticas culturales, buscando entender sus articulaciones con los demás campos de la vida social. En general, se refieren a sociedades o comunidades no muy extensas en el espacio (una comunidad, una pequeña región) que adhieren a una identificación colectiva de tipo étnico (“los mazatecos”, Boege, 1988; “los teenek”, Ariel de Vidas, 2003; “los nahuas”, Rodríguez, 2003a), con una densidad histórica que se traduce en mitos y cosmogonías complejas. Subrayan el hecho de que las tradiciones, por inventadas que sean, existen y son vividas y construidas culturalmente, y no sólo políticamente.⁸ En estas configuraciones el tiempo, el espacio y la cultura coinciden para dar sentido a ciertos conjuntos sociales (“grupos étnicos”) y espaciales (el espacio local o regional) que gozan de consensos endógenos y exógenos acerca de sus fronteras y delimitación dentro-fuera.

- 2) Otros trabajos, en configuraciones socioespaciales similares, estudian cómo ciertos actores se apoyan en estos “consensos” para legitimar sus reivindicaciones de autonomía regional y territorial. Es decir, partiendo de las mismas premisas teóricas, se interesan en la proyección política de la asociación espacio-tiempo-cultura y su traducción en opciones colectivas. Analizan cómo se puede activar “la cultura” para construir identidades políticas que cuestionan el orden establecido y proponen otras alternativas, entre ellas las de autogobierno y autonomía (Díaz Polanco, 1999). En este proceso, la asociación espacio-tiempo-cultura se puede plasmar en el concepto de “territorio étnico” que se vuelve objeto y fundamento de las reivindicaciones de autonomía. Se debe notar que estas corrientes no se limitan a una visión estática y limitada de “la identidad”, sino que integran procesos de construcción y reconstrucción identitaria.⁹ También contemplan colectivos sociales que no se reducen forzosamente a un “grupo étnico” sino que pueden aglutinar varias identificaciones en un proyecto político común (los municipios autó-

⁸ “Traditions are invented in the specific terms of the people who construct them”, Sahlins, 1999a: 409.

⁹ Véase por ejemplo Hernández (2001) sobre los mames de Chiapas, o Rappaport (1998) sobre los paeques de Colombia, ambos grupos indígenas con una historia compleja de destrucción y reconstrucción étnica.

nomos pluriétnicos de Chiapas). En otras palabras, el “territorio étnico” (o pluriétnico) sería un medio para alcanzar cierta autonomía política, y no un “dato” inmutable y heredado desde “siempre”. Sin embargo, a pesar de estas precisiones y de las visiones dinámicas que varios de los estudiosos puedan tener acerca de los territorios étnicos, queda el hecho fundamental de vincular estrechamente identidad y espacio para legitimar un posicionamiento político, aun sabiendo que esta asociación es social, política e históricamente moldeable. Varios investigadores reconocen este sesgo teórico y apelan al “esencialismo estratégico” que consiste en asumir la necesidad de adoptar posturas esencialistas para lograr metas políticas: si el Estado sólo reconoce derechos de minorías “étnicas” definidas en el tiempo y el espacio, es válido presentarse como tal para poder negociar y alcanzar ciertos objetivos. Así se explican las intervenciones de antropólogos y sociólogos en la constitución de “comunidades negras” en Brasil (más exactamente de remanentes de quilombos; Véran, 2002), o de “nuevos” grupos étnicos en Putumayo, Colombia (Chaves, 2003). Lo mismo quizás está por ocurrir en México con los “pueblos negros” de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero (Barabas y Bartolomé 1986).

Así presentadas, las distintas opciones teóricas desarrolladas para interpretar los procesos identitarios contemporáneos parecen bien acotadas. Todo parece indicar que responden a contextos espaciales distintos y a configuraciones políticas precisas: tendríamos a los “posmodernos” viajeros itinerantes *versus* los “grupos étnicos territorializados” en sus espacios “ancestrales”. Una vez más, a pesar de la sofisticación de ciertas interpretaciones teóricas, la ecuación identidad-espacio es la que parece regir las opciones tanto de los actores, como las de los teóricos. Es lo que quisiera discutir, retomando elementos de las dos series de corrientes interpretativas.

LAS FIGURAS ESPACIALES DE LAS IDENTIDADES

Regresemos a la pregunta principal: ¿cómo concebir el cambio cultural en relación con los cambios espaciales, y viceversa? Tanto los antropólogos como los geógrafos han reconocido desde hace muchos años –casi desde los inicios de sus respectivas

disciplinas— que las identidades y los espacios de referencia de un sujeto dado (individual o colectivo) son múltiples y muchas veces contradictorias.¹⁰ Pero todo pasa como si fuéramos incapaces de articular estas dos series de complejidades: la de las identidades y la de los espacios, y que buscáramos siempre asociar de manera unívoca un cierto tipo de identidad a cierto tipo de espacio.

A partir de algunas propuestas interpretativas que son objeto de debates polémicos (las remesas socioculturales, los territorios étnicos, las redes transnacionales), trataremos de mostrar cómo se pueden generar *impasses* o sesgos, y propondremos algunos conceptos que podrían contribuir a descentrar el debate.

LAS REMESAS SOCIOCULTURALES: UN CONCEPTO PARA PENSAR LA INTERCONEXIÓN

Una visión simplista pero difundida consiste en oponer las “identidades fluidas y móviles en ámbitos urbanos o de migración”, a las “identidades esencializadas y ancladas en los pueblos de origen”. Éstas se modificarían bajo la influencia de la movilidad acelerada y de la circulación de los individuos de unos escenarios espaciales a otros.

De hecho, tanto para el individuo migrante como para la colectividad de pertenencia (la que sea, no forzosamente la étnica), los procesos de movilidad experimentados al pasar de un ámbito a otro pueden propiciar conflictos y cambios en los patrones culturales, redefiniciones identitarias, etc. En caso de retorno del migrante a su localidad de origen por ejemplo, éstos se pueden conceptualizar bajo la noción de “remesas socioculturales”, es decir, de aportaciones e innovaciones adquiridas en otros escenarios y adecuadas a la localidad para propiciar cambios culturales. Debi-

¹⁰ Los primeros antropólogos lo decían ya: no tenemos una identidad sino varias, encajonadas o incluso simultáneas. Ya sea en las “comunidades tradicionales” rurales de África de los años cuarenta, o en las comunidades negras y diaspóricas recientemente autonombradas así, la identidad nunca es una sino que se negocia en función de los contextos de interlocución (puedo ser indígena subalterno a la vez que cacique dominante, mujer sumisa a la vez que madre obsesiva, etc.). Por su parte, los geógrafos hicieron del “escalonamiento” o “encajonamiento” de niveles (*emboitement d'échelle*) su especialidad. Desde los clásicos de la geografía vidaliana que buscaban las coherencias regionales, hasta los posmodernos más recientes que ponen énfasis en las redes y la desterritorialización, todos coinciden en señalar la necesidad de no quedarse en un solo nivel de aprensión y de combinar escalas de análisis. No existe un espacio pertinente *per se*, sino contextos diferenciados (doméstico, local, regional, nacional, inter o transnacional) y articulados, en interrelación constante de subordinación, complementariedad, incompatibilidad, competencia, etcétera.

do a la circulación migratoria, las experiencias vividas en los contextos migratorios van a modificar los esquemas culturales de las comunidades rurales de origen.¹¹ Las principales “remesas socioculturales” evidenciadas hasta ahora –aunque no siempre bajo este término– cuestionan las relaciones de género (Besserer, 2004), o de autoridad entre generaciones (Quesnel y del Rey, 2003) en los pueblos de origen. Por su parte, Rivera-Sánchez insiste en la reciprocidad y circularidad del proceso al notar que “las remesas socioculturales son preceptos, prácticas e ideas con un alto contenido performativo que generan impactos también en las sociedades de destino” (Rivera-Sánchez, 2005: 3). O sea, la circulación y la movilidad entre varios espacios de referencia propician y corresponden a transformaciones culturales, en forma dialéctica y recíproca. La idea subyacente sigue siendo la adecuación –pero ahora dinámica– entre espacios e identidades, en forma de adaptaciones mutuas.

Ahora bien, existen casos en los que la adaptación a nuevos ámbitos toma la forma paradójica de un refugio en lo idéntico, en el no cambio. Pienso, por ejemplo, en los mazatecos oaxaqueños expulsados de sus pueblos en los años cincuenta y reinstalados en el sur de Veracruz. Confrontados a condiciones nuevas y desconocidas para ellos, donde tuvieron que reinventar desde sus prácticas productivas hasta sus relaciones con el entorno, no logran reproducir en sus pueblos de reubicación las prácticas rituales colectivas que conocían en la “mazateca vieja”. Sin embargo, en las esferas doméstica y familiar de la religiosidad y la curación, buscan respetar en el más mínimo detalle la ritualidad que les dejaron en herencia sus antepasados y que es su deber mantener y transmitir (Rodríguez, 2003b). La estricta observancia de las formas rituales se vuelve un motor identitario en sí, casi independientemente del significado cultural que tal o cual complejo ritual pudo haber tenido –o tiene– en los lugares de origen. Al modificarse las bases espaciales de su expresión (en este caso, el hecho de pasar de la esfera pública a la privada), el ritual cambia de significación y se adecua a su nuevo entorno, pero mantiene escrupulosamente las mismas “formas” visibles que en sus lugares de origen. De

¹¹ Si bien es válido y necesario enfatizar procesos novedosos y marginales, es importante también ubicarlos en sus contextos. En cuanto a la migración internacional que provocaría transformaciones radicales en las identidades de los migrantes y de sus comunidades, es necesario recordar que, según los propios investigadores especializados en el tema, los “comportamientos transnacionales” quedan minoritarios frente a las lógicas comunitarias o “de pueblos” (Alejandro Portes, conferencia en el IIS-UNAM, “Migración, enfoques teóricos contemporáneos”, 26 de enero de 2005).

forma similar, los autores que estudian los procesos de transnacionalización de las religiones afroamericanas (candomblé, santería) notan que la búsqueda de “autenticidad” y “pureza” en los rituales religiosos se encuentra a veces más pronunciada en ámbitos de migración que en los lugares de origen como Cuba o Brasil, donde se transforman a diario en función de los contextos de la práctica (Capone, 2004).

En otras palabras, vemos que se pueden invertir las relaciones entre prácticas espaciales y señas exteriores de “identidad” (o práctica cultural asociada a una identidad específica): a más cambio y movilidad en el espacio, más refugio en formas identitarias cristalizadas. No se trata aquí de negar la relación identidad-espacio sino de subrayar su no determinación. La naturaleza más o menos “móvil” y “fluida” de los espacios vividos no implica en sí misma una identificación equivalente. Ahora bien, esta aclaración tampoco equivale a negar el dinamismo cultural. La cristalización no es otra cosa que una recodificación de las formas hacia significados “mínimos”, autocontenidos, cuya función se restringe a afirmar un lugar de pertenencia, de legitimación y de distinción.

Unos y otros procesos pueden coexistir (innovación y cristalización formal), el espacio de referencia¹² no determina de por sí las opciones culturales. Es la *interconexión* de distintas esferas de contacto y negociación identitaria (doméstica, laboral, religiosa, en el pueblo de origen o la ciudad a la que se van), la que propicia ciertas opciones más que otras, dejando cierta libertad de interpretación a los actores, fuera de todo mecanicismo. Las opciones podrán ser individuales o colectivas y dependerán de los contextos sociales y políticos en los que se dan. Es el conjunto de niveles de referencia (desde la familia hasta la “comunidad transnacional”, pasando por el eslabón regional y nacional político) el que se transforma, al redefinir las jerarquías entre lugares y entre posiciones sociales. En otras palabras, la transformación del espacio de referencia no induce un cambio de identidades o de prácticas culturales, sino que abre un abanico de posibles evoluciones. La relación cultura-espacio (identidad-lugar) nunca ha sido unívoca ni neutra, sino que ambos

¹² Con este término pretendemos, en este texto, abarcar las categorías de espacio vivido, representado, trabajado, sin entrar en detalles de sus matices. Lo importante aquí es señalar que “el espacio de referencia” va mucho más allá del estricto espacio de vida en la medida en que puede incluir lugares y espacios lejanos, incluso nunca pisados por uno –sino por sus familiares o vecinos–, pero que ahora, con la migración, son parte del contexto “pertinente”, el que hay que tomar en cuenta para entender un proceso o tomar una decisión, por ejemplo. Por lo tanto, no equivale al territorio y menos al espacio local (ambas, categorías que pueden ser útiles en otras circunstancias, véase más adelante).

términos interactúan. Comprender los procesos espaciales nos ayuda a captar las transformaciones culturales. Gupta y Ferguson señalan al respecto (1997: 35): “si se postula que los espacios *siempre* han estado jerárquicamente interconectados, en lugar de naturalmente desconectados, entonces el cambio social y cultural se entiende pensando la diferencia en (y a través de) la conexión, y no en términos de contacto cultural o de articulación”.¹³

LOS TERRITORIOS ÉTNICOS, UNA AMBIGÜEDAD PERSISTENTE...

Tomemos otro ejemplo, el de los territorios étnicos. El territorio étnico se concibe aquí como un espacio de emancipación y lucha por la autonomía de decisión de un colectivo social auto-adscrito a una “identidad étnica”.¹⁴ En esta visión, el control territorial constituye la condición mínima para el ejercicio de un poder “autónomo”, el único medio de conseguir cierta legitimidad para construir instituciones y normas “propias”, que gocen de la aprobación “de la comunidad” (por ejemplo, en los campos de justicia, salud, educación, distribución y manejo de recursos y tipo de representación política, entre otros).

Estas propuestas se enmarcan explícitamente en la lógica “moderna” que asocia legitimidad del poder a porciones del espacio, según el esquema desarrollado por los Estados-nación desde el siglo XVII (tratado de Wesfalia; Badie, 1995). Pretenden dibujar nuevas “fronteras” y “jurisdicciones” para, a partir de ahí, establecer nuevas reglas de negociación entre los distintos niveles, cada uno legitimado por su control territorial.

Es precisamente este enfoque el que critican tan fuertemente los posmodernos, para quienes este paradigma “moderno” está totalmente rebasado en la actualidad. Gupta y Ferguson lo califican de “naturalismo” y precisan: “debemos enfrentar dos naturalismos. El primero [...] es la asociación, dada por natural, de un grupo cultu-

¹³ “*If one begins with the premise that spaces have always been hierarchically interconnected, instead of naturally disconnected, then culture and social change becomes not a matter of cultural contact and articulation but one of rethinking difference through connection*” (Gupta y Ferguson, 1997: 35).

¹⁴ Esta definición de “territorio” se aleja de otra concepción del territorio visto como una porción del espacio susceptible de administración y manejo diferenciado (por ejemplo, el territorio municipal o el manejado por una institución de gobierno con fines de desarrollo rural o industrial). Un “territorio étnico” tampoco se puede definir por la sola presencia de “grupos étnicos” en su interior ya que implica además nociones de apropiación colectiva, sea material o simbólica.

ralmente unitario ('la tribu' o 'el pueblo') a su territorio. El segundo es la asociación natural de los ciudadanos con los territorios de sus estados"¹⁵ (Gupta y Ferguson, 1997: 47). Appadurāi va más lejos cuando habla de la necesaria lucha política contra la "encarceración (encarcelamiento) espacial de los nativos" en sus respectivos espacios (Appadurāi, citado por Gupta y Ferguson, 1997: 47).

Según unos, el territorio étnico sería la mejor arma (actual) en pro de una emancipación de grupos, individuos y sociedades históricamente dominadas y marginadas; según otros, sería al contrario, una herramienta más al servicio de los Estados-nación para asignar lugares específicos a dichos colectivos, restringiendo aun más su libertad y capacidad de innovación y transformación. La oposición no es simple y no se reduce al hecho de hablar de grupos distintos (los indígenas territorializados en un caso, los migrantes y "viajeros" en otro). Son dos visiones políticas que se enfrentan, aunque ambas se apoyen en el discurso de la contrahegemonía y la lucha emancipatoria para justificar sus posiciones.

El problema se torna complejo a la luz de las experiencias recientes en este campo, por ejemplo en Colombia, Bolivia o Ecuador, donde se reconocieron legalmente prerrogativas territoriales a poblaciones indígenas y negras con base en sus identidades culturales. C. Gros señala que, al lado y quizá más que por las movilizaciones populares y políticas, el reconocimiento de "territorios étnicos" responde a las iniciativas del Estado-nación que lo instrumentaliza en varias direcciones. Por un lado, estos territorios se vuelven la base geográfica concreta de las políticas de descentralización participativa, que los gobiernos se ven obligados a desarrollar para respetar las exigencias de las agencias internacionales financiadoras en términos de "apertura democrática". Por otro lado, el reconocimiento de entidades territoriales "autónomas" permite al Estado delegar varias de sus obligaciones (seguridad pública, asistencia social, programas de desarrollo) a nuevas autoridades locales que frecuentemente no disponen del capital financiero, económico o de recursos humanos suficientes para asumirlas. Se podría mencionar aquí la desigualdad en que se encuentran las nuevas entidades territoriales para negociar arreglos económicos con actores potentes, el ejemplo más inmediato es el de las transnacionales interesadas en el capital biológico y la biodiversidad de estos espacios marginados

¹⁵ "Two naturalisms must be challenged here. The first is [...] the association of a culturally unitary group (the 'tribe' or 'people') and its territory as natural. A second [is] the association of citizens of states and their territory as natural" (Gupta y Ferguson, 1997: 47).

(Gros, en prensa). Con esto queremos subrayar esta extraña “convergencia objetiva” entre los promotores de “territorios étnicos” que supuestamente se encuentran en conflicto y oposición política: el Estado-nación y los movimientos indígenas o afrodescendientes autonomistas.

Pero lo más importante está quizás en algunas repercusiones ya visibles de tales reorganizaciones políticas y territoriales. En Colombia, el reconocimiento legal de “las comunidades negras” desde 1991 (cambio constitucional) y 1993 (Ley 70 que permite la titulación de “territorios colectivos de comunidades negras”) condujo a la adjudicación de amplias porciones de espacio del litoral pacífico a “Consejos comunitarios” encargados de su manejo y administración. Por un lado, en los espacios geográficos en los que la población negra es abrumadoramente mayoritaria, la nueva norma político-territorial se adapta a las configuraciones existentes y no modifica la distribución de los recursos, y en cambio sí aporta cierta seguridad territorial a amplias capas de la población que se encontraban desprovistas de títulos oficiales de propiedad¹⁶ (Hoffmann, 2004; Agudelo, 2004). Los “territorios colectivos de comunidades negras” se vuelven así el nuevo marco legal de la apropiación de los recursos, propiciando además la movilización de la población para el control y la administración de éstos, siguiendo un modelo “emancipador” pregonado por los militantes afro. Sin embargo, en otros casos en los que la historia del poblamiento ha sido más compleja, con un mestizaje importante –a nivel de la región o de la familia–, la titulación de los territorios colectivos de comunidades negras excluye a los individuos y familias “no negros” (blancos, mestizos, indios) que a veces tienen décadas de compartir los espacios cotidianos con los pobladores “negros”. La obligación de hacer coincidir la “calidad étnica” a un derecho territorial –y político– impide reconocer las situaciones de mezcla, mestizaje, combinación y, finalmente, de innovación cultural y social que muchas pequeñas regiones habían experimentado a lo largo de varios siglos de convivencia (con o sin conflictos). Esta innegable racialización de las relaciones sociales y políticas obliga a cada quien a “ubicarse” en el espectro multicultural de la nación dentro de una “categoría étnica” única, a la que corresponden ciertos derechos y no otros (por ejemplo, en cuanto al acceso a la tierra, becas de estudio, ciertos programas de desarrollo). De ahí unas dinámicas

¹⁶ Además de provocar una reorganización de las instancias de poder local –y a veces nacional– muy interesante y portadora de esperanzas para los grupos negros objetivamente marginados desde siglos, pero ése es otro tema (Hoffmann, 2004; Agudelo, 2004; Wade, 1999).

de etnogénesis no exentas de tensiones y exclusiones: aparecen “grupos étnicos” que se afanan en distinguirse unos de otros, echando mano por esto –asesorados por antropólogos– de una reconstrucción de su historia local que justifica sus demandas de autonomía territorial y política. La fragmentación inminente es tanto social y política como territorial, y uno puede preguntarse a quién beneficia.

Frente a este balance poco alentador, contraargumentos no faltan. Se fundan principalmente en la realidad persistente de la marginación de los grupos étnicos en los contextos nacionales, y en la ausencia –o el fracaso– de alternativas que no pasen por la autonomía territorial. En el caso de las poblaciones negras del Pacífico colombiano por ejemplo, era urgente legalizar mecanismos de protección de la propiedad de los nativos frente a los apetitos voraces de algunas empresas mineras o agroindustriales (plantaciones de palma africana, por ejemplo; Hoffmann, 2004) interesadas en la riqueza natural de estos ecosistemas forestales.¹⁷

EL CAPITAL ESPACIAL, UNA PROPUESTA

Si la polémica está relativamente clara cuando se expone en términos políticos, queda muy confusa en términos teóricos. La asociación identidad-territorio no es más que una construcción social y política, y por lo tanto carece de todo poder explicativo en sí. En México muchos de los “territorios étnicos” contemporáneos derivan de la fragmentación histórica de los antiguos espacios autóctonos –a veces vastos señoríos organizados– en cientos de “comunidades” indígenas (Díaz Polanco, 1999: 82 y ss.). Espacios segmentados por el poder colonial, algunas de estas entidades se volvieron espacios de resistencia y creación cultural que hoy aspiran a un reconocimiento legal. Lejos de demostrar cualquier relación “natural” y “ancestral” entre identidad y espacio, estas dinámicas contrastadas resaltan la capacidad de los grupos sociales para manejar sus espacios como un recurso que se puede extender o reducir en función de las coyunturas y de sus capacidades de negociación con otros colectivos más potentes. En este sentido el territorio se puede concebir como

¹⁷ Sin menospreciar este aspecto ni el de la autonomía política que reivindican ciertos consejos comunitarios, es imposible desconocer la fragilidad de los nuevos arreglos: las empresas mineras o agroindustriales negocian ahora más fácilmente con un consejo comunitario que con decenas de propietarios aislados, sin hablar de las presiones a las que son sometidas las nuevas autoridades comunitarias por parte de los actores armados (guerrillas y paramilitares) que codician igualmente estos territorios.

un *capital espacial* que “la comunidad” gestiona y que le permite “ubicarse” frente y en el mundo englobante.

El *capital espacial*, concepto desarrollado por Lévy (1994)¹⁸ para alimentar su reflexión teórica acerca de la naturaleza eminentemente política del espacio, nos puede ayudar a entender las situaciones rurales e indígenas que nos interesan. Se refiere a la constitución de un recurso basado en la capacidad de manejar la dimensión espacial de algún bien (material o inmaterial) y de valorizarlo en otro tipo de recurso (político, económico, simbólico, social). Por eso, no cualquier espacio se vuelve capital espacial. Necesita, para tener algún sentido heurístico, cumplir con algunas condiciones: que el espacio en sí (extensión, localización, accesibilidad, etc.) tenga cierto valor para más de una persona; por lo tanto, que sea susceptible de negociación y transacción. En tanto capital, el capital espacial es un “bien social acumulable y utilizable para producir otros bienes sociales. Es parte del juego de intercambios con otros tipos de capital” (Lévy, 2003: 125).

El concepto de capital espacial, más que el del simple “espacio” o “territorio”, nos sirve en la medida en que deconstruye evidencias. En particular, obliga a precisar las fuentes y las formas de legitimación de la detención de este capital por un grupo o un individuo: ¿de quién es el “territorio”, quién lo maneja, con qué instrumentos de poder? Por ejemplo, en nuestro caso, la “comunidad” muchas veces no es el sujeto más pertinente para entender los procesos de control territorial. Pensar en términos de capital espacial nos lleva a ubicar los recursos codiciados y a los actores que los controlan, es decir, a analizar los mecanismos de diferenciación interna a “la comunidad” (los caciques, los intermediarios, los “ricos”).

Por otra parte, el capital espacial es un concepto dinámico que destaca las formas de creación, circulación y transmisión —o desgaste y eventual desaparición— del capital. Reintroduce la dimensión temporal y reafirma que el territorio es una construcción social e histórica. Por ejemplo, muchas veces, los que hoy reivindican un territorio con base en su “identidad” no siempre vivieron aquí ni controlaron ciertos espacios. Esto de ninguna manera les quita legitimidad, pero tampoco les otorga “naturalmente” un derecho “innato” a controlar el territorio. La legitimidad —hacia dentro y hacia fuera— se construye y se basa, entre otras cosas, en un conocimiento profundo del espacio considerado. Así se entiende el papel estratégico

¹⁸ Inspirado en trabajos anteriores de Moles y Rohmer (1982), y por supuesto, de Bourdieu (1979).

del conocimiento ritual y simbólico asociado a los territorios, tanto “tradicionales” (las cuevas, los cerros sagrados, etc.) como “modernos” (los “centros históricos” de las ciudades, por ejemplo). La memoria colectiva asociada a ciertos lugares es un instrumento privilegiado del proceso de construcción social y cultural de territorio. Los especialistas del conocimiento ritual (los chamanes, los expertos) son agentes de la preservación del territorio y garantes del capital espacial que puede llegar a constituir. “El capital espacial comprende a la vez un *patrimonio* y unas *competencias*. Un patrimonio de lugares, de territorios, de redes apropiados de una manera u otra y unas competencias para manejarlos o adquirir otros” (Lévy, 2003: 125, subrayado por el autor).

Otra calidad del capital espacial es que remite a su composición “concreta” y localizada (el pueblo, la casa, el ejido, las tierras comunales, etc. pero también la finca o la fábrica, el templo o el salón de la asociación de migrantes). No es una mera metáfora. Pero tampoco es un concepto reductor. Su composición puede ser heterogénea e incluir puntos y áreas que pueden ser contiguos o no, cercanos o lejanos, así como sus relaciones (flujos). Es decir, que, más allá de un área contigua, un “capital espacial” asume la interconexión entre niveles y elementos del espacio. La coherencia del capital espacial no viene de la geografía euclidiana, sino de las aspiraciones y capacidades de su detentor para mantener relaciones entre niveles y “lugares”. El análisis de la composición del capital espacial permite entender los vínculos entre los distintos elementos y sus respectivas funciones en los campos de la producción, material o simbólica, de un “territorio”. La ubicación de un bien y su naturaleza se juntan para conformar la “sustancia” de un lugar y otorgarle cierto valor (comercial, simbólico...). La construcción de un templo en la plaza central, la erección de una estatua de un héroe nacional o la instalación de un banco que gestiona las remesas, son ejemplos de estos elementos concretos que “sitúan” un colectivo social —en este caso un pueblo— dentro de “espacios de referencias” más amplios, es decir, en esferas más globales de pertenencia (religiosa, política, económica).

Hace tiempo que sabemos que todo espacio es socialmente construido (Lefebvre, 1974). También conocemos la dimensión subjetiva que participa de esta construcción social del espacio (véase la literatura de los años 1970 acerca de los espacios vividos o percibidos; en Estados Unidos, Buttimer, 1973; en Francia, Frémont, 1976). Con esta propuesta se recalca además su carácter eminentemente político y económico, y la posibilidad que tienen los sujetos y los actores sociales de apropiárselo,

ampliarlo o desgastarlo.¹⁹ Otra ventaja del concepto es que insiste en los procesos (de adquisición, aseguramiento o pérdida) más que en el bien mismo (el espacio, el territorio). Escapa así a la crítica de “fetichismo espacial” que menciona F. Besserer como siendo “la reificación de los conceptos espacializadores” (2004: 22)²⁰ que impide ver la diferenciación y la dinámica internas de cada espacio.

Un último ejemplo, más conocido, concierne al debate que oponen detractores de las interpretaciones en términos de espacio local, a los que ponen énfasis en la mayor capacidad explicativa de las redes para entender las transformaciones actuales (para una ilustración de este debate en el campo de los estudios sobre migración y espacio transnacional, Besserer, 2004). Bien sabemos que la red no es otra cosa que el entrelazamiento de puntos, los cuales son tantos “lugares” significantes y potencialmente percibidos como “territorios” para otros. Al revés, una red densa se vuelve territorio a otra escala. Volvemos a insistir aquí en la interconexión de elementos y escalas espaciales, y en la absoluta necesidad de combinar ambos enfoques, en lugar de confrontarlos.

La discusión que opone red y espacio local parece que obvia el hecho de que uno vive en el espacio concreto, siempre y a diario, y no en una metáfora geográfica (sea territorio o red). Las solidaridades cotidianas y las afinidades se tejen en lugares precisos, que pueden o no entrelazarse con otros, y proyectarse hacia otros espacios. Tanto el anclaje espacial de las relaciones como su proyección política (económica, cultural, ideológica, etc.) configuran, juntos, el espectro de limitaciones y opciones disponibles para los actores. Las lógicas capitalistas lo han asumido desde siempre y combinan ventajas localizadas e intensa circulación de capital, información, productos y ahora individuos. Los mercados necesitan a la vez la acumulación local de ciertos “bienes” (el saber tecnológico, la concentración de consumidores, algunos insumos) y la volatilidad de otros (mano de obra no especializada, capital financiero).

¹⁹ Para los geógrafos, esta propuesta permite rebasar la tríada clásica “espacio objetivo, espacio de prácticas sociales, espacio de representaciones” (actualizada en las teorías anglosajonas bajo los términos de “*location, locale, sense of place*”; Agnew, 1987), al integrar las tres dimensiones y recalcar sus relaciones de interdependencia en la constitución del capital espacial.

²⁰ En otro trabajo, utilizaba la expresión de “fetichismo del territorio” para criticar “esta tendencia a pretender explicar todo a partir de criterios eminentemente parciales y locales, negando las dimensiones globales y políticas que siempre tienen los asuntos colectivos”, aunque atañen a un espacio restringido (Hoffmann, 2001: 91).

La cuestión es entender cómo se interconectan los dos dispositivos espaciales, a qué niveles, alrededor de qué “nudos”, para poder ubicar y entender las lógicas y los intereses de los actores que se apoyan en uno y en otro. De la misma manera, las construcciones identitarias contemporáneas sólo se entenderán al cruce de estas dos modalidades de organización, viendo sus (in)compatibilidades y complementariedades. El “territorio étnico”, de la misma forma que “el espacio transnacional”, es un capital espacial que manejan sus detentores para ampliar sus márgenes de acción y afirmar sus posiciones en el mundo. En esta perspectiva, el espacio se desnaturaliza y rebasa el estatuto de simple “contexto geográfico”, y la aproximación espacial se vuelve un poderoso instrumento teórico para descifrar lógicas sociales.

CONCLUSIÓN

Espero haber demostrado que no existe relación ineluctable ni “lógica”, menos “única” entre configuración espacial y configuración identitaria. Si bien es cierto que algunos contextos se prestan más que otros a redefiniciones y nuevos posicionamientos (urbanos, fronterizos, de migración), esto no debe llevarnos a pensar que lo contrario ocurre en contextos distintos (rurales, marginados, etc.). De hecho, es importante no olvidar la paradoja que caracteriza estos dispositivos: las lógicas diaspóricas y transnacionales suelen fundarse en las mismas adscripciones identitarias “primordiales” que refutan: étnicas, familiares, de origen. Al contrario, las sociedades “territorializadas” están inmersas en la globalización e integran innovaciones constantes, en sus modos de consumo cotidiano (modo de vestir, comida, vivienda, música) como en sus prácticas rituales más “tradicionales” (curación por teléfono celular o en ausencia, por ejemplo), sin hablar de las invenciones en el campo de la producción, la educación, las estructuras familiares, etc.

Para no concluir en un relativismo (*tout est dans tout*) que no nos ayuda mucho, podríamos preguntarnos quién tiene interés en polarizar los debates y simplificar las posturas, y en ofrecer pseudoexplicaciones “geográficas” a dinámicas identitarias (o políticas, culturales, etc.) originales, sea en los contextos de alta movilidad como en los de supuesta estabilidad.

La primera modernidad se caracterizó por la invención de una identidad “supra-comunidad” nacional, acompañada de una reescritura de la historia y de la geografía

de cada país con el fin de lograr la asociación “natural” entre espacio (“el territorio nacional”) y nación (“el pueblo”). La segunda modernización (la industrialización de los siglos XVIII y XIX) necesitó mano de obra desvinculada de sus terruños para adaptarse a las necesidades del mercado. ¿Estamos en esta fase o pasamos ya a una etapa “posindustrial” donde se busca integrar a algunos en la amplia movilización “transnacional” de bienes y valores, a la vez que mantener otros en espacios (concretos y políticos) de marginación, a los que García Canclini llama los reductos de la “desglobalización”?

Así como el naciente Estado-nación necesitaba del mestizo como figura-proa de su “proyecto nacional” (el ciudadano no étnico), el neoliberalismo y la globalización se adaptan bien a la fragmentación social y económica que genera zonas de pobreza luego asimiladas a “minorías étnicas”. En ambos casos se construyen representaciones espaciales que legitiman estas particiones jerarquizadas. Cada contexto histórico y coyuntural valora de manera diferencial ciertos tipos de dispositivos territoriales sobre otros. Queda por ver cómo los grupos “subalternos” (antes llamados dominados o marginados) pueden aprovechar estas valoraciones para construir sus propios mecanismos de negociación, sus propios “capitales espaciales”. Las ciencias sociales, más que desacreditar unas modalidades sobre otras con base en supuestos “hallazgos teóricos”, podrían contribuir a explicitar las ventajas y limitaciones de cada una. En esta perspectiva deberían cuidarse de no legitimar apresuradamente ciertos dispositivos territoriales (territorios étnicos, redes transnacionales) o identitarios (“la nueva latinidad”²¹ o “la raza hispana” en Estados Unidos) sin antes haber explicitado sus nexos con los dispositivos vecinos o contemporáneos (la famosa “interconexión”).

²¹ Douglas Massey, “Migración e identidad”, Conferencia en el IIS-UNAM, 26 de enero de 2005, en la jornada “Migración, enfoques teóricos contemporáneos” (Portes, Durand y Massey).