

Universidad
Central
de Venezuela



TTHARSIS

AÑO 7, No. 13/Nueva Serie VOL. 4, No. 1 (Ene.-Jun., 2003)

REVISTA PARA LA DIFUSIÓN DE LA CULTURA HISPANOAMERICANA

ISSN: 0252-9091 * Depósito Legal: pp199702 CS969



THARSIS

REVISTA TEÓRICA SEMESTRAL ARBITRADA

AÑO 7, No. 13/

NUEVA SERIE Vol. 4, No. 1

ENERO-JUNIO, 2003

REVISTA DEL PROGRAMA

DE COOPERACIÓN INTERFACULTADES (PCI)

Reflexiones sobre: El Método

Coordinadores:
Alexánder López
Levy Farías



UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

- Mercure, D. (1995). *Les temporalités sociales*. Série théorie sociologique. Paris: L'Harmattan.
- Moesinger, P. (1991). *Les fondamentales de l'organisation*. Paris: Press Universitaire de France.
- Monod, J. (1971). *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología*. Caracas: Monte Ávila.
- Morin, E. (1986). *La methode. La connaissance de la connaissance*. Paris: Marin, E. Seuil.
- Morin, E. (1984). *Ciencia con conciencia*. Barcelona, España: Anthropos.
- Morin, E. (1982). *La methode. La biologie*. Paris: Seuil.
- Morin, E. (1978). *La methode. La nature de la nature*. Paris: Seuil.
- Morin, E. (1971). *Le paradigme perdu*. Paris: Press Universitaire de France.
- Odum, H.T. (1983). *Ecology Systems*. New York: John Willey and Son.
- Prigogine, I. y Stenger, I. (1988). *Entre le temp et l'éternel*. Paris: Flammarion.
- Prigogine, I y Stenger, I. (1979). *La nouvelle alliance. Methamorphose de la science*. Paris: Gallimad.
- Rees, W. (1992). *Ecological Foot Prints and Appropriated Carrying Capacity: What Urbans Leaves Out*. *Environment and Urbanization*, 2.
- Reeves, H. et al. (1984). *Synchronicite l'ame et la science. Existe - t il un ordre a causal?* Paris: Poiesis.
- Schorindinger, F. (1967). *What is life?*. Boston: Cambridge University Press.
- Tansley, G. (1936). *The Use and Abuse of Vegetation Concepts and Terms*. *Ecology*, 16 (3).
- Taylor, M. (1996). *Industrialism, Enterprise, Power and Environmental Change*. *Environment and Planning*, 28 (6).
- Vidart, D. (1986). *Filosofía ambiental. Epistemología, praxiología didáctica*. Bogotá: Nueva América.
- Weber, M. (1964). *The Urban Place and the Non Place Urban Realm*. En M. Weber et al. *Exploration Into Urban Structure*. (79-153). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Wiener, N. (1981). *Cibernética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Worster, D. (1992). *Le pioners de l'ecologie*. Paris: Press Universitaire de France.

"Los fantasmas de una afro-identidad"

YARA ALTEZ

yaltez@hotmail.com

Docente-Investigadora de la Escuela de Antropología, UCV

RESUMEN ABSTRACT

El siguiente artículo presenta parte de los resultados del Proyecto de Investigación *Mismidad del sabanero*, desarrollado por nuestro equipo en la comunidad de *La Sabana*, conformada por descendientes de africanos en la costa central de Venezuela. La investigación, concluida formalmente en el año 2000, nos permitió profundizar en la discusión teórica sobre *identidad cultural*. Y ese es el objetivo de este artículo, es decir, trazar algunas líneas teóricas surgidas a propósito de nuestro trabajo en la costa central venezolana, lugar en donde la realidad simbólica de sus habitantes no estaría aportando indicios para seguir manejando categorías conceptuales como *identidad afro-venezolana*, por ejemplo. En vista de ello, y también del habitual "manejo" de esta categoría, impera la necesidad de una revisión teórica y metodológica. Para ello sugerimos tomar de la filosofía hermenéutica las claves que encierran algunos conceptos como el de *comprensión*, así como la pregunta heideggeriana por el *ser*. Con estos aportes no sólo se estaría renovando el debate sobre *identidad cultural* sino también aproximando la antropología (nuestra disciplina) a buena parte del pensamiento filosófico más contemporáneo.

This article presents some of the results of the research project *Mismidad del Sabanero* developed by our work team in the central coast of Venezuela. The research, which finished the year 2000, allowed us to deepen the theoretical discussion on *cultural identity*. Thus, the purpose of this article is to draw some theoretical guidelines arising from our work in the Venezuelan central coasts. Here the symbolic reality of their people doesn't provide evidences to continue supporting conceptual categories such as *the afro-Venezuelan identity*. In view of this, and of the common use of this category a theoretical and methodological review is imperative. We suggest to take from *Hermeneutic Philosophy* the main thoughts of some concepts such as "understanding" as well as Heideggers question on the being. In agreement with these contributions the cultural identity discussion will be renewed and anthropology (our discipline) will be close to large part of the contemporary philosophical thoughts.

PALABRAS CLAVE: COMUNIDADES NEGRAS, IDENTIDAD CULTURAL, HERMENÉUTICA, ANTROPOLOGÍA.

KEY WORDS: BLACK COMMUNITIES, CULTURAL IDENTITY, HERMENEUTICS, ANTHROPOLOGY.

BUSCANDO ALGUNA IDENTIDAD EN LA PARROQUIA CARUAO

En el año 1993 comenzamos una nueva investigación¹ en el territorio costero del norte venezolano conocido hoy como Parroquia Caruao (perteneciente al Estado Vargas), a la cual titulamos *Mismidad del sabanero*. Nuestro principal objetivo era llegar a reconocer las características más resaltantes de la *identidad* cultural del lugar. En aquel momento el trabajo se concentró en la población de La Sabana, la más importante de esta pequeña región de apenas 52 kilómetros de costa.

De las seis comunidades que la conforman, La Sabana es la mayor en cuanto a población y servicios comunitarios – viven allí unos mil lugareños –, pues cuenta con un hospital, algunos pequeños comercios, un centro de educación secundaria y una jefatura civil. Todas estas instancias logran distinguir La Sabana como población cabecera de la Parroquia Caruao, entendiéndose que las otras localidades carecen de las mismas. En efecto, estamos hablando de poblados muy pequeños donde los habitantes padecen una gran cantidad de dificultades, como la ausencia de fuentes estables de empleo, aislamiento geográfico, imposibilidad de acceder a niveles de educación superior y técnica, mínima asistencia médica y sanitaria, y muchas otras problemáticas experimentadas por los pobladores asentados en la periferia rural de nuestros países latinoamericanos.

Las comunidades que hoy conforman a la Parroquia Caruao son las siguientes: Osma, Oritapo, Todasana, La Sabana, Caruao y Chuspa. Allí habitan descendientes de quienes fueran esclavos durante la colonia, trasladados a esta región con el propósito de que sirvieran para el cultivo de cacao, desde principios del siglo XVII. Fue entonces como algunos funcionarios de la corona española llegaron a ser propietarios de los valles y tierras de la que entonces era llamada "...la costa de la mar arriba..." (tal como consta en documentos aún conservados de la época), convirtiéndose también en dueños de hombres y mujeres traídos a la fuerza desde diferentes regiones africanas. Más tarde, sus descendientes continuaron siendo esclavos hasta que el régimen comenzó a

decaer a principios del siglo XIX, una vez aprobada la Ley de Manumisión en 1821.

Formalmente, el horrible sistema acabó en 1854. Después de ello, los antiguos esclavos y sus hijos, ya libres, continuaron viviendo en la Parroquia Caruao, en las mismas casas de barro y techos de palma, trabajando para los mismos amos, labrando siempre en tierra ajena y manteniendo un nivel de vida que muy poco se habría diferenciado de la esclavitud.

Ciertamente, una vez abolido este sistema, cambiaron de situación legal, mas no de condición económica y social. El agrupamiento de sus casas dio origen a pequeños poblados en donde las costumbres fueron siempre muy similares a las de sus antepasados esclavos hasta bien entrado el siglo XX. Más exactamente, hasta principios de los años sesenta cuando por iniciativa del Estado, a propósito del proceso de reforma agraria, se abre una carretera de tierra que se conserva aún así, siendo la única vía de acceso. Esta situación de aislamiento geográfico ha sido entonces una verdadera constante, por lo cual – como decíamos antes– muchas costumbres y hábitos se mantuvieron por largo tiempo.

En efecto, la vida cotidiana en la Parroquia Caruao, hasta mediados del siglo XX, se caracterizó, entre otras cosas, por la vigencia de una armoniosa relación con la naturaleza. Gracias a ello se obtenía no sólo el alimento sino también materias primas que empleaban para construir sus casas y todo tipo de artefacto doméstico: sillas, mesas, catres, platos, vasijas, cubiertos, vasos, repisas, fogones, lámparas... todo era producido por las manos de los lugareños con maderas, cueros, barro, caña amarga, hojas de palma, coco, *taparas*. No disfrutaron de luz eléctrica ni agua corriente sino hasta después de abierta la carretera, por lo cual fue indispensable emplear el aceite de coco como combustible y las llamadas *taparas* como cántaros para transportar agua desde los ríos.

La comunicación se amplió por segunda vez en 1996, cuando la principal empresa de telecomunicaciones del país instaló teléfonos de uso público en cada comunidad. Por otra parte, la televisión sólo llegó a ser un artefacto doméstico común en los hogares de la Parroquia Caruao a partir de los años ochenta. Hoy el aislamiento se sigue experimentando, recrudesciendo fundamentalmente en épocas de lluvia cuando los deslizamientos obstruyen la carretera. Unido a ello, la falta de

1. Proyecto auspiciado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela, bajo la responsabilidad de la profesora Altez, quien incorporó estudiantes regulares de la Escuela de Antropología de la misma universidad, en calidad de auxiliares de investigación.

empleo y la imposibilidad de formación profesional han provocado la emigración de los más jóvenes hacia La Guaira (principal puerto del país y ciudad cabecera del Estado Vargas) o Caracas, en busca de oportunidades.

Es esta clase de información la que recopilamos en campo. En nuestras incursiones hemos logrado entrevistar a muchos miembros de estas comunidades quienes la mayoría de las veces se convierten en informantes claves. Generalmente tratamos con ancianos, pues nuestra intención es hallar información sobre la historia de estas localidades. Ello se debe a los resultados obtenidos en el primer proyecto de investigación que llevamos a cabo en la parroquia (Altez, 1999a), gracias al cual reconstruimos la historia del pequeño poblado de Todasana.

Desarrollando la misma estrategia de campo, sobre la base de entrevistas de profundidad, los relatos de los lugareños nos sorprendieron pues no se reconocían descendientes de quienes habían sido esclavos en la antigua Hacienda Todasana. Pero mientras ocurría esto en campo, obteníamos en archivos histórico-documentales suficientes pruebas de lo contrario. Llegamos incluso a reconstruir no sólo el pasado colonial de Todasana, sino también la genealogía de las distintas familias que allí viven hoy, certificando con ese esfuerzo que en efecto son descendientes de los antiguos esclavos (Altez, 1999a). Las conclusiones, en aquel momento, apuntaban hacia la descripción de una especie de conflicto en el ámbito de la identidad comunitaria. Por ello decidimos emprender el proyecto *Mismidad del sabanero*, tratando de comprobar si la misma situación habría de repetirse en otras comunidades de la parroquia.

Ya para entonces estábamos preocupados por la discusión teórica y conceptual acerca de la identidad. Nos problematizaba, fundamentalmente, el empleo de la categoría *identidad afro-venezolana*, así como la de *identidad afro-americana*. En efecto, como en La Sabana hallamos el mismo tipo de testimonio que en Todasana, comenzamos a poner verdaderamente en duda la veracidad de las mencionadas categorías. Y más aun cuando constatamos lo mismo en los poblados de Osma y Oritapo. Mientras en los testimonios se argumentaba desconocer cuál habría sido la historia antigua de los poblados, en archivos íbamos obteniendo cada vez mayor información acerca del pasado colonial de la Parroquia Caruao, sus haciendas y esclavos.

Llegó el momento de ordenar los datos y de tratar de interpretarlos. Evidentemente, no podíamos apoyar la idea de una afro-identidad cuando las comunidades desconocían su ascendencia africana. De hecho hallamos todavía más indicios de su falta de pertinencia conceptual al descubrir que ciertas evidencias de un pasado africano, lucido entre costumbres y folklorismos locales —como por ejemplo el toque de tambores, o bien hábitos culinarios, o incluso prácticas y ejercicios medicinales—, cuya similitud es notoria con lo observado hoy en algunas naciones africanas, no eran interpretados de esa manera entre los habitantes de la Parroquia Caruao. Dudas e interrogantes avanzaron sobre nosotros. Pero todavía podríamos decir más sobre esta situación de desconocimiento de la ancestralidad si exponemos cuál es la versión de los lugareños acerca de los restos arqueológicos que dan cuenta del pasado colonial.

Efectivamente, como parte de nuestra estrategia de reconstrucción histórica, nos estamos dedicando a la excavación arqueológica en aquellos lugares que la memoria oral reconoce, pero que muchas veces hemos encontrado también gracias a la información documental. Se trata de los sitios en donde estaban ubicadas las antiguas viviendas de las haciendas. Allí la estratigrafía revela diferentes momentos de ocupación. De los tiempos contemporáneos se pasa a un estrato anterior con evidencias del período republicano. Luego se hallan restos de la época colonial y, finalmente, encontramos, en los últimos estratos, claros indicios de ocupación indígena, por lo cual se concluye que fueron los primeros pobladores del lugar. En efecto, los documentos también lo certifican y, además, explican que los indígenas abandonaron la zona ya a principios del siglo XVII, cuando comenzaron a ocuparla los primeros colonos y sus esclavos.

Hoy los actuales habitantes de la Parroquia Caruao no demuestran interés por los fragmentos que estamos recolectando. En ninguna oportunidad manifiestan que esas muestras del pasado tengan alguna relación con ellos y sus ancestros. En otra oportunidad decíamos (Altez, 1999b) que el patrimonio arqueológico de la Parroquia Caruao es víctima de la autoridad que impone el olvido, pues los fragmentos de cultura material recolectados ya no son un recuerdo para nadie. Ciertamente, en los más elocuentes testimonios se suele oír "...*allí quedaba la casa grande...*" por ejemplo, pero escudriñando en la memoria del informante pronto se advierte que no sospecha si pudo haber sido la casa donde

habitaban los amos de sus abuelos. Incluso, lugares más importantes aún, como los viejos cementerios de la parroquia, en donde fueron enterrados los esclavos y también sus descendientes hasta mediados del siglo XX, han sido destruidos y completamente olvidados:

En Todasana, el viejo cementerio se encuentra abandonado y pronto a desaparecer como resultado de deslizamientos de tierra, pues está ubicado en una pequeña loma que el desgaste y la erosión están derrumbando. Por demás este cementerio fue brutalmente intervenido con una pala mecánica a principios de los años sesenta de este siglo, con motivo de la apertura de la única carretera con la que cuenta la parroquia. Una pala mecánica también alteró la mayor parte del viejo cementerio de Osmá, así como ocurrió con el de Oritapo del cual sólo quedan algunas cruces sin identificación en el jardín de una extensa propiedad privada. (Altez; 1999b, pp. 86-87).

Frente a esta situación terminamos de concluir que el pasado colonial en la Parroquia Caruao se desconoce entre sus habitantes. El manejo de esta variable nos obligó, entonces, a no emplear la categoría de *identidad afro*, así como a pensar que algún tipo de problemática podría estar afectando o bien incidiendo sobre la *identidad cultural* de los parroquianos. Desde ese momento nos planteamos como problema de investigación *cuál habría de ser la imagen de sí mismos que estarían recreando los habitantes de la Parroquia Caruao*. Es decir, cómo se conciben a sí mismos, si no se piensan como descendientes de africanos.

A partir de entonces comenzamos a trabajar con el binomio *mismidad/otredad*, imagen de sí/imagen del "otro". Esa fue una primera medida teórico-metodológica necesaria para abordar el caso de la Parroquia Caruao. Ciertamente, al no poder contar con la posibilidad de una identidad "afro", debíamos buscar el sentido que los habitantes de la parroquia le asignan a su propio ser. Debíamos encontrar las respuestas de los parroquianos a preguntas básicas —y existenciales a la vez— como: *¿quién soy?, ¿quiénes son los "otros"?* Era necesario hallar esas respuestas si queríamos seguir ahondando en este caso particular de identidad. Así empezamos a preferir otros conceptos, como el de *identidad comunitaria*, asumiendo que no era posible rotularla con el

prefijo "afro" u otro cualquiera hasta hallar el sentido atribuido a la mismidad y a la otredad en la Parroquia Caruao.

BOSQUEJO DE LA PREOCUPACIÓN POR LA IDENTIDAD AFRO-VENEZOLANA

Mientras en el mundo contemporáneo se viven innumerables problemáticas a propósito de la *identidad cultural*, en la antropología venezolana se debate muy escasamente al respecto. En efecto, hoy en nuestro espacio académico son muy pocos los esfuerzos de reflexión en torno a la identidad, si comparamos la presente época con aquella en la cual los antropólogos venezolanos se ocuparon ampliamente del tema.

Ciertamente, durante la década de los años setenta se vivió una seria discusión en pro de la defensa de los derechos de los grupos étnicos del país, su preservación y su identidad. Se consolidó en torno a ello toda un área de investigación que se conoció como *Indigenismo*, cuyo más destacado autor en Venezuela ha sido el antropólogo Esteban Emilio Mosonyi. No obstante, el repunte de aquella discusión no puede comprenderse como un fenómeno únicamente venezolano pues en aquel entonces la sociología y la antropología latinoamericanas estaban empujando su mejor esfuerzo y disposición en asumir el "rescate" de las "minorías étnicas", a través de planteamientos siempre tendientes a preservar su identidad, siendo el mejor ejemplo de ello, la famosa "Declaración de Barbados" (Rodríguez, 1991).

Esos mismos presupuestos sirvieron también, en aquel momento, para abordar el estudio de las comunidades negras. Comenzó así a emplearse la categoría *culturas afrovenezolanas*, la cual anunciaba toda una concepción bien delimitada acerca de la identidad de las comunidades negras, sosteniendo que allí se habría mantenido una esencia africana inobjetable, a partir de la cual se reconocerían los rasgos fundamentales de su identidad. De hecho el prefijo "afro" ha servido para dar a comprender —de alguna manera— que las comunidades conformadas hoy por descendientes de africanos pueden verse como una suerte de formación cultural independiente en cada país americano. Este enfoque, igualmente que el indigenismo, estuvo basado en la necesidad de superar la visión producida por la historiografía oficial, tendiente siem-

pre a discriminar y minimizar la presencia de indígenas y negros. Esta clase de consideraciones condujo a muchos sociólogos y antropólogos venezolanos a comprometerse con una causa política, con miras a reproducir lo hecho por otros colegas que intervinieron abiertamente en los procesos de descolonización africana.

Los científicos sociales de aquella época estuvieron notoriamente preocupados por reivindicar la presencia histórica de los descendientes de africanos en Venezuela, por lo que la categoría *identidad afro-venezolana* se convertiría en una excelente arma conceptual y política. Pero ha pasado el tiempo y los esfuerzos han mermado mientras la realidad de las comunidades negro-venezolanas se hunde hoy en la pobreza.

Por su parte, nuestra antropología no ofrece ya ningún tipo de respuesta, ni teórico-conceptual, ni práctica o política. Nosotros creemos que esta actual situación es resultado de una conceptualización de la identidad un tanto apresurada, quizás, pues no se habría detenido en asegurar una definición más acabada del término. Tal vez —y por qué no pensarlo— esa sea una de las razones por las cuales las comunidades del país se encuentran hoy desasistidas por parte de los antropólogos al no existir en la actualidad ninguna figura comprometida políticamente con las mismas. Tal parece que la idea de una afro-identidad no les ha permitido avanzar ni teórica ni políticamente, ni a la antropología ni a las comunidades negras.

EN LA REVISIÓN DEL CONCEPTO DE IDENTIDAD

En efecto, y en ese sentido, el ejemplo que nosotros manejamos —el de las comunidades de la Parroquia Caruao— parece ser de los más elocuentes al respecto. A sus habitantes les es completamente indiferente el discurso de una afro-identidad, mientras que a los antropólogos nos resulta inoperante el emplearlo por no ajustarse en absoluto a la realidad simbólica de estos sujetos. Si no se piensan a sí mismos como descendientes de africanos no se puede continuar insistiendo en presuonerles esa identidad. Seguramente habrá de coincidirse en que es necesario producir un nuevo marco teórico.

El planteamiento de una investigación de la identidad lleva implícita la pregunta por el ser. No obstante, muchas pueden ser las preguntas:

¿quién soy?, ¿quiénes somos?, ¿qué es ser?, ¿cómo ser? M. Heidegger (1998), se interrogó por el sentido del ser, y en la medida en que fue desentrañando la estructura de la pregunta misma, descubrió *quién*, a *quién*, y *por qué* se formula esta clase de preguntas. Logra Heidegger explicar que sólo el *Dasein* (el ente humano) se cuestiona por el sentido del ser mientras ello constituye en esencia su modo de ser. Veamos:

...elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente —el que pregunta— se vuelva transparente en su ser. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término Dasein. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser. (Heidegger. 1927, p. 30).

Si aceptamos esta clase de argumentos podemos asegurar que la investigación de la identidad alcanza una profundidad insospechada. Si volvemos a interpretar esas palabras de Heidegger encontraremos que la pregunta por el ser supone una clara preocupación por la identidad y que, siendo así, entonces, pertenece a la esencia misma del ente humano. Siguiendo al autor, preguntar por el ser —más bien preguntar por nuestro ser—, forma parte de nuestro modo de ser. Como se observa, el nivel de este planteamiento es fundamentalmente filosófico, ya no sólo por el velo existencialista que de alguna manera lo envuelve, sino por que privilegia ontológicamente al ser del *Dasein* en actuación comprensiva. Es decir, el *Dasein*, al interrogarse por el ser, no se halla en búsqueda de una explicación, por tanto no tiene planteado una investigación al respecto, pues como dice Gadamer (1977) —parafraseando además a Heidegger—: "...la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí." (Gadamer, 1977, p. 12).

Con ello, entonces, la *comprensión* es esencialmente constitutiva del ente humano. Pero antes bien, es la *comprensión de su propio ser* lo que le determina en cuanto ente. En otras palabras, existir es comprender, o bien, se existe porque se comprende. En esa medida se trata de un existencial fundamental (Heidegger, 1927), pero, también, la com-

preñión supone un compartir con los "otros". Se es siempre comprendiendo y co-existiendo en el mundo. A partir de aquí comenzamos a introducir el elemento quizás más fundamental para discutir la identidad. Se trata del "otro", quien también co-existe comprendiendo y de quien puedo distanciarme, pero siempre va a provocar en mí alguna respuesta. Podemos hablar así de la *intersubjetividad* y destacar que la co-existencia es la base —o bien hasta pudiéramos decir la infraestructura— de la comprensión del ser del Dasein. En otras palabras, toda autorreflexión del *sí mismo* es provocada y estimulada por la presencia de un "otro" pues:

La interacción, la comunicación intersubjetiva es la instancia originaria productora de la subjetividad: la relación con el otro precede a la constitución del yo. Pues no entro en la categoría de la persona más que desplazándome en la interlocución entre las posiciones yo/ tú/ él/ nosotros... Es en el escenario de la relación con el otro, cómplice, adversario, colaborador, testigo... donde juego las posibilidades de realización de mi identidad... (Peña-Marín, 1988, p. 127).

Por tanto, la pregunta por el ser —la pregunta por la identidad— aunque constituye el modo de ser propio del ente humano, tal como lo ha planteado Heidegger, se configura en la intersubjetividad. Estamos hablando de una configuración semiótica, de una configuración de sentido que debe entenderse en función de una *dialogicidad* aunque el individuo se piense a solas. Como dice Fernández Christlieb (1994):

El pensamiento aparece siempre como una comunicación entre tres instancias, esto es, como un proceso que se lleva a cabo netamente entre protagonistas, uno de los cuales, cuando menos, representa a la colectividad que le dio lenguaje y categorías, y los tres al unísono, aceptan como reglas del juego de pensamiento a las categorías del lenguaje de la colectividad. (p. 90).

Por ello es que el mismo Fernández Christlieb nos habla de que la *intersubjetividad* tiene una estructura triádica, donde, además del "yo" y el "tú", aparece un tercer elemento, el *lenguaje*, el puro simbolismo desde el cual se le asigna sentido al mundo, al *sí mismo*, al *otro* y al

nosotros. Incluso, podríamos decir, no existe ni la propia posibilidad del encuentro si no es en el lenguaje. Con todos estos aportes tendríamos ya un nuevo fundamento para concebir la realidad de la *identidad*.

POR UNA HERMENÉUTICA DE LA MISMIIDAD

Ciertamente, en primer lugar, la identidad no debería pensarse en cuanto concreción material reductible a la realización de hábitos y conductas, lugar común de muchos antropólogos e interesados por el tema, como aquellos que suelen creer en la posibilidad de una afro-identidad, amparados en la observación directa de lo que consideran costumbres en las comunidades negras. En efecto: "La sólida base física que parece tener la conducta, es una mera quimera. (...) Para ser más precisos, los actos de conducta son simplemente convenciones lingüísticas cuya relación con los fenómenos observables comporta, como mínimo, una teoría referencial del significado" (Tyler, 1975, p. 320).

Si se atiende a todo lo expuesto hasta el momento, entonces se estaría de acuerdo en sostener que la investigación de la identidad debe más bien concentrarse en el testimonio profundo de los individuos acerca de su mismidad, por lo cual el recurso de la observación no siempre resulta el mejor, pues no obedece a regla alguna que los hábitos y conductas re-presenten con fidelidad un sentido literal.

Parece, por tanto, mucho más pertinente asumir en definitiva una estrategia de diálogo con los miembros de las comunidades, en lugar de la sola observación por más participante que se pretenda. Pues, además, si la *identidad es producción en la intersubjetividad*, no habría de ser por otro camino que accederíamos a su comprensión. Es decir, metodológicamente se hace necesario construir un diálogo (antropólogo-informante) para reconstruir otro. Nos adentramos así en el territorio de una antropología hermenéutica. Con ello accederíamos, al menos, al *texto* que sobre su *imagen de sí* construye ese "otro": la comunidad.

La recurrencia a la hermenéutica promueve en la investigación una suerte de "sintonía" con el acontecer del *co-existir en el mundo*. Estaríamos así envueltos conscientemente en la trama de la "comprensión de la comprensión", tocando con profundidad epistemológica el estudio de la identidad. Mientras no pueda revelarse un adjetivo por medio del

cual rotular un posible sentido de la identidad —en nuestro caso de las comunidades negras— sería preferible concentrarse en un comprender la configuración de la *mismidad*. Para ello, según hemos visto, el mejor punto de partida es asumir que nos encontramos en el terreno del *ser*, y que el *ser humano* existe en el *co-estar* siempre en actitud comprensiva. De esta manera, la *mismidad* presupone la *otredad*, y así la intersubjetividad. Pero no sólo se trata del “yo” y el “tú”. Antes bien, habría que pensar en “nosotros” y los “otros”, si verdaderamente hemos logrado comunicar el real alcance de la instancia intersubjetiva ya como una especie de estructura de la existencia. Por tanto, no hay *sí mismo* en soledad.

LA HISTORICIDAD DE LA MISMIIDAD

Lo antes dicho nos obliga a reconocer la importancia que puede adquirir el concepto de comunidad en cuanto *nosotros somos...*, “*nosotros fuimos...*”, “*queremos ser...*”. Un testimonio que abarque esta temporalidad de la existencia comunitaria permite acceder a la comprensión del sentido de su identidad. Esos serían los términos ideales por medio de los cuales se haría manifiesta una suerte de *mismidad comunitaria*. Mas de hecho se concretan en el relato histórico local. Efectivamente, la reconstrucción hecha por los propios miembros de una comunidad acerca de su pasado, o bien se realiza en estos términos: *fuimos, somos, seremos*, o bien puede ser traducida por medio de ellos. Continuando con nuestra argumentación de base, podríamos incluso decir que la pregunta por el *ser* encuentra respuesta allí, en la memoria comunitaria.

Descifrando el relato histórico encontramos entonces, el sentido de ese entramado de relaciones “nosotros-los otros”, desde el cual se le asigna significación al *sí mismo colectivo*, o *mismidad comunitaria*. Como la pregunta por el *ser* —aunque se la formule en soledad— es siempre una construcción del coexistir, el sentido atribuido al *sí mismo* y al “otro”, debe interpretarse tomando como base esa interrelación con el llamado “otro”. Nuevamente el relato histórico local se revela como un texto idóneo para ello.

La historicidad de la *mismidad* se halla, en definitiva, en ese texto local autoproducido, cuyo sentido viene impuesto por la historia misma

de a relación con los “otros”. En nuestro caso: ¿cómo pensar que en las comunidades negras, dicha relación se haya configurado fuera de un sentido de explotación?!, ¡es imposible! No obstante, no se trata de una situación pasada, ya superada, como la esclavitud, sino más bien de una constante aún presente, pues las poblaciones negras en nuestro país conviven en franca condición de segregación y pobreza. Por lo tanto, el relato histórico-local construido por las comunidades de la Parroquia Caruao, es el mejor ejemplo de cómo la historia le impone una semiótica particular al texto sobre sí. Observamos, pues, que en este lugar se ha borrado de la memoria todo parentesco con la ancestralidad africana y esclava, lo cual da cuenta de un recurso que sólo ha permitido configurar una *imagen de sí en conflicto consigo misma* al desconocer que, entre los “otros” se cuentan quienes fueran amos, pero también se encuentran quienes hoy controlan y reglamentan el régimen de desigualdad social en el cual vivimos sin distinciones por el color de piel.

REFERENCIAS

- Altez, Y. (1999a). *Todasana, el trayecto de su singular identidad*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.
- Altez, Y. (1999b). El patrimonio desconocido y la autoridad del olvido. *Boletín Antropológico*. (45), enero-abril, 78-9. Centro de Investigaciones Etnológicas, Museo Arqueológico, Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela.
- Fernández, P. (1994). *Psicología social, intersubjetividad y psicología colectiva*. En M. Montero (coord.). *Construcción y crítica de la psicología social*. Barcelona, España: Anthropos.
- Gadamer, H. (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria. (Traducción de la obra publicada originalmente en alemán en 1927).
- Peña-Marín, C. (1988). Del amor y los desórdenes de identidad. En Fernando Savater *Filosofía y sexualidad*. Barcelona, España: Anagrama.
- Rodríguez, O. (1991). *Contribución a la crítica del indigenismo*. Caracas: Sovar-Abre Brecha.
- Tyler, S. (1975). Una ciencia formal. En J. R. Llobera (comp.). *La antropología como ciencia*. Barcelona, España: Anagrama.