



Nómadas

Universidad Complutense de Madrid

nomadas@cps.ucm.es

ISSN: 1578-6730

ESPAÑA

2003

José Manuel Cabezas López

FRONTERA, TERRITORIO E IDENTIDAD

Nómadas, número 008

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España



■ Introducción	■ La diferenciación
■ Relación, política y potencia socializadora	■ Conflicto y dinámica étnica
■ Territorio	■ Matriz sociopsicológica y filtros identitarios
■ La etnogénesis	■ Etnosistemas
■ Fronteras	■ BIBLIOGRAFÍA ■ NOTAS

Introducción

Los términos *etnia*, *tribu* y *nación*, con sus variantes (*pueblo*, *grupo étnico*, *tribu*..), son etiquetas diferenciales empleadas para categorizar el resultado factual de un mecanismo sociocultural presente por doquier y siempre: la aglutinación de conciencia, el precipitado (y el punto de arranque) de la cual sería la constelación plural que sugerimos denominar como *etnosistema*.

Además de intentar suprimir ciertas incoherencias explicativas, la teoría de los etnosistemas trata de superar el prejuicio etnocéntrico que implica hacer distinciones entre las diversas formas adoptadas por las etnias humanas, la cual cosa genera una suerte de minusvalidación cultural de aquellas sociedades que no han accedido al 'noble' rango de la nación (esencialmente, porque no les está permitido devenir Estados soberanos).

Los pueblos no-occidentales y/o no-hegemónicos han sido visualizados mediante un prisma que forma un *continuum* entre dos grandes polos: por una parte, el esencialismo, que cosifica las etnias y las convierte en meras mónadas orgánicas, cerradas; por otro lado, el polo del deconstructivismo, que 'descubre' el carácter constructo de las identidades 'otras' (carácter que es común a toda realidad social, dicho sea de paso), niega implícitamente toda clase de operatividad social a las construcciones étnico-identitarias no dominantes, relegándolas al submundo fantasmagórico de lo irracional.

Ante esta polarizada situación creemos que resulta oportuno llevar a cabo una reelaboración teórica centrada en la plausibilidad del concepto de etnosistema aplicado al conjunto de las sociedades humanas.

Relación, política y potencia socializadora

La teoría de etnosistemas posee un trasfondo profundamente relacional puesto que, en la línea de la tradición *intelectualista* de donde bebió Marcel Mauss y el primer Durkheim, parte de la idea de que

"la réalité vraie c'est le rapport de sorte que l'absolu est encore le relatif. Chaque chose est l'ensemble de ses relations avec las autres" (Hamelin. 1952: 15).

Un autor que también ha inspirado la naturaleza dinámica, relacional pero profundamente material (en el sentido más literal del vocablo (1)) de la teoría etnosistémica, es el checo Robert Kalivoda, con quien compartimos sentencias como la siguientes:

"La structure de la réalité, si ramifiée soit-elle, est une; les éléments et les moments de cette structure se transmutent les uns dans les autres et se créent réciproquement" (Kaliyoda, 1971: 66)

"On peut parler de la fonction matérielle de l'idéalité. Plus que le travail, c'est toute la couche secondaire de la vie et de l'activité de l'homme social *qui est une nécessité vitale pour le genre humain précisément parce qu'elle a transformé l'énergie biologique de l'animal en énergie matérielle biopsychique de l'homme*" (ibid: 110. La negrita es nuestra)

La imaginación, socialmente validada y convertida en fuerza política (que coadyuva a la regulación de las trayectorias colectivas), tiene una función constitutiva, es decir, es ontológicamente gestante (Negri, 1993: 255). Que todo etnosistema derive de energías imaginarias no le resta validez ni lo convierte en una entidad fantasmagórica sin 'referente real', antes lo contrario. La

representación es aquello en y por lo cual se eleva un mundo. No suministra 'imágenes' empobrecidas de 'cosas', sino aquello en cuyo seno algunos segmentos se cargan de un índice de realidad (Castoriadis, 1989: 269). Con E. Morin, apostamos por la existencia viva de seres noológicos que gozan, no sólo de una realidad subjetiva, sino de una cierta autonomía objetiva. La mnesis generativa (base de la *longue durée* de algunos etnosistemas), produce un acto, un producto, un ser real.

Por otra parte, pensamos que todo etnosistema surge y se reproduce a partir de las influencias intra y extra sistémicas, que generan lo que G. Simmel calificaba como *Gegenseitige Wirkungen* ('efectos recíprocos').

Una gran densidad de comunicación social siempre va de la mano de una diferenciación, de una frontera social, origen a la vez que resultado de las relaciones establecidas. El límite funda la diferencia y, contrariamente a lo que a veces se ha subrayado, la diferencia social no deriva del aislamiento, sino del contacto, de la relación, punto de partida de la génesis de la conciencia identitaria.

Dado que todo etnosistema es relacional, cualquier desplazamiento territorial, en tanto que implica un cambio en la *etnosfera* que circunda al grupo, en el ambiente sociocultural donde se emplaza una comunidad humana determinada, implica una reformulación identitaria (etnogénesis continua (2)).

Los elementos que constituyen el almacén estructural del conjunto etnosistémico, al metabolizar flujos de información cultural diferentes de los de la antigua etnosfera (donde surgió el etnosistema), experimentan un cambio tal que, *de facto*, se genera una nueva etnogénesis, unos nuevos procesos socio-identitarios que, también en virtud de la naturaleza relacional de los fenómenos étnicos, retroactúan sobre las poblaciones llamadas *autóctonas* (Cabezas López 2000: 535-536).

Así, por ejemplo, los Atuoat del sur del actual Sudán eran una tribu Nuer que se vio separada del grupo central por la interposición de agrupamientos Dinka. Como resultado, se creó un nuevo *milieu* que provocó una nueva tensión dinámica, lo cual desembocó en la reestructuración social Atuoat, los cuales acabaron diferenciándose netamente del antiguo tronco común Nuer. Por otro lado, los Rutenos (*Rusyny*) emigrados desde Ucrania hasta la Vojvodina (norte de la actual Serbia) en el siglo XVIII experimentaron una notable diferenciación de la *phylé* de origen tras su inserción en el nuevo medio social de acogida.

Por su parte, aquello que a veces se ha caracterizado como la cultura 'objetiva' (lengua, técnicas y prácticas sociales, tradiciones culturales, formas de asentamiento territorial, etc.) no es, ni mucho menos, el referente constitutivo de una etnia: así, en las fronteras meridionales del mundo mandinga tenemos el ilustrativo caso de los Danménu y de los Tura, también nominados Yacuba (Turco 1999: 72). Ambas comunidades étnicas se sitúan bajo el influjo malinké, hablan lenguas recíprocamente comprensibles, conocen disposiciones sociales, prácticas materiales y horizontes culturales muy próximos, experimentan constreñimientos y oportunidades propios del medio montañoso donde viven, pero el contraste entre Danménu y Yacuba es un factor potente de diferenciación étnica. Se piensan a sí mismos como conjuntos sociales diferentes y, en base a esto, forjan su aglutinación étnica e interactúan con otras comunidades.

Unas realidades socio-culturales aparentemente idénticas pueden dar lugar a expresiones étnicas muy diferenciadas e incluso en conflicto, como lo demuestra

el caso de los Hutu y los Tutsi. Por tanto, hay que dejar de lado la suposición de que los grupos étnicos corresponden a grupos culturales (Eriksen. 1993).

La base principal de la constitución y de la supervivencia de un conjunto etnosistémico específico es la eficacia simbólica en el sentido lévi-straussiano del término, concepto equiparable, o semejante, a la idea de consenso, el *Vertständnis* de la cual hablaba Ferdinand Tönnies, un consenso colectivo que representa la fuerza particular y la propensión social que mantiene unidos a los seres humanos como miembros de una totalidad.

La identidad etnosocial resulta de la autoregulación diferencial de una comunidad humana específica y, por tanto, constituye un hecho de voluntad política, entendiéndolo el término *político* tal y como Marcel Mauss indicó en su *Assai sur le don* (1924-1925), con el cual pretendió medir y sopesar "los varios móviles estéticos, morales, religiosos y económicos, los varios factores materiales y demográficos, cuyo conjunto integran la sociedad y constituyen la vida en común, y de la cual su dirección consciente es el arte supremo, La Política, en el sentido socrático de la palabra" (Mauss. 1979: 263). De hecho, cualquier etnosistema consciente de su existencia tiende a otorgarse una estructura política particular (Breton 1983: 60).

El sociólogo Max Weber subrayó con claridad que los grupos étnicos fomentan procesos de *comunización* (*Vergemeinschaftung*), especialmente en el ámbito político. Perteneciente al dominio de lo imaginario, la etnicidad deviene un factor político que actúa sobre la realidad, puesto que resulta un hecho de conciencia socialmente organizada y políticamente real (Cahen 1999).

Por otra parte, hay que admitir que la independencia política de un sistema cultural ha sido clave para mantener su propia dinámica de transformación y en sus etapas fundacionales "las etnias se dotan de sistemas dirigidos a la salvaguarda de su propia identidad, surgiendo así un proceso paralelo de *politogénesis*, es decir, de estructuración de un poder político. En consecuencia, los procesos de etnogénesis y de politogénesis son prácticamente paralelos" (Jáuregui 1986: 196). Politogénesis y etnogénesis son un *vis à tergo*.

Un ejemplo muy relevante es el proporcionado por el etnosistema Sakavala de Madagascar, el cual se generó a partir del marco político del reino establecido por la dinastía Maroseraña (ss. XVIII-XIX). A partir de la consolidación del reino, los sujetos de dicha estructura política se identificaron como parte del conjunto étnico Sakavala, del que surgió este nuevo etnosistema malgache (Fauroux 1999).

La reapropiación endógena de los espacios políticos impuestos por los poderes coloniales también muestra esta imbricación entre politogénesis y etnogénesis. Así, en el centro de la actual Kenya, la administración británica unificó diecisiete agrupaciones étnicas bajo un mismo etnónimo artificial (*Bantu Kavirondo*). Los nativos incluidos dentro de los límites de dicha entidad administrativa propagaron el término *avaluhia* (que significa 'aquellos de la misma tribu') para autoidentificarse. Como resultado, entre los años 1930 y 1950 el nuevo etnónimo *Baluyia* ganó fuerza, paralelamente al surgimiento de un etnosistema original (Southall 1997).

Toda etnia surge y se reproduce como resultado de un esfuerzo de diferenciación, empleando esa suerte de vínculo vacío que implica toda identidad para vehicular una *ενεργεια* (potencia social, fuerza colectiva), energía creadora que no obedece tanto a la entropía como la búsqueda del orden intelectual *sensu strictissimo*.

Territorio

En relación con el anterior punto, cabe subrayar que las dinámicas relacionadas con la cognición, la comunicación, así como con cualquiera actividad de cariz intelectual (que no necesariamente producen artefactos materiales), tienen una base territorial. La memoria colectiva toma sus puntos de apoyo (y se plasma) en las imágenes espaciales. Es más: ¿cómo podría ser lo diferente si no hubiera *lugar*, *topos*? (Castoriadis 1989: 48).

No está de más subrayar que toda acción colectiva siempre acontece en algún *lugar* socialmente producido, es decir, generado a través del esfuerzo colectivo (la *energeia* antes comentada), un esfuerzo religioso en su acepción de *re-ligare*, de cohesión, de vinculación intragrupal. Así pues, por 'territorio' no entendemos una superficie espacial tridimensional, sino un espacio semiotizado. Dentro de un mismo espacio pueden encabalgarse e interrelacionarse varios sistemas territoriales, generados al mismo tiempo que tiene sitio la creación de una entidad etnosocial diferenciada.

Territorialización

El grupo, para su seguridad, moldea su entorno natural y social, y al mismo tiempo fuerza, *de facto*, a otros grupos a constituirse como tales (3). En este sentido, la delimitación territorial (lo repito: territorio físico y territorio simbólico) es estructuralmente fundadora de múltiples *socialidades* (la *Geselligkeit* simmeliana). La existencia social sólo es posible en un determinado lugar porque existe un *aura* específica en la que, *volens nolens*, participamos nosotros. El territorio sería la cristalización específica de tal aura (Maffesoli 1990: 235).

Por otra parte, cabe subrayar que el grado de dependencia social (heteronomía o 'aculturación') de un sistema, presenta una notable relación con su autonomía en **el proceso de territorialización**. Se puede recordar que, en cierta medida, "non può darsi autorealizzazione sociale senza riappropriazione integrale del proceso di territorializzazione" (Turco 1988: 152). No por casualidad, muchos conflictos de cariz etno-político derivan de la tensión entre territorializaciones dominantes y dominadas (y las subsiguientes memorias colectivas...).

Campos étnicos

La teoría de etnosistemas implica la existencia de sistemas etnosociales articulados en torno a lo que, siguiendo la terminología empleada por Lev N. Gumilév (1999), calificamos como *campos étnicos* (*etnicheskogo pol'ia*). Estos campos étnicos son asimilables a una suerte de campos simbólicos alrededor de los cuales pivotarían los sistemas sociales.

Los campos étnicos no constituyen bloques estáticos, sino que se pueden definir como unas áreas gravitatorias, caracterizadas por un movimiento de sístole-diástole que es el resultado de la interacción con el medio ambiente social (es decir, con los procesos geohistóricos que tienen lugar), con la semiosfera de la cual hablaba Lurii Lotman o, más precisamente, con la **etnosfera** circundante, similar a lo que Ulf Hannerz bautiza como *habitat of meaning*.

La irradiación de un campo étnico puede ser poco perceptible en comunidades muy próximas a sus centros de funcionamiento. Así, las pequeñas etnias Safen, Lexaar, Janxin, Noon y Ndut (situadas pocos kilómetros al este de Dakar) no se vieron fagocitadas, es decir, no sufrieron procesos de etnólisis, a pesar de haber estado en estrechísima vecindad con las capitales políticas de los estados del Kajoor y del Bawol, gobernados por una realeza de etnia Wolof.

Es más: en numerosos casos, los campos étnicos o *noyaux durs* etnosistémicos, que avituallan con recursos simbólicos unas determinadas constelaciones socioidentitarias, y que constituyen el referente (real y/o imaginario) de éstas, se sitúan en las fronteras del etnosistema. El caso albanés resulta significativo, y por partida triple: el campo étnico que articuló la catalización y el surgimiento de la etnogénesis albanesa (*shqiptar* en su lengua propia) se situaba en la zona de Kosovë, en la frontera con serbios, boshnjak, torbeshi y macedonios; la esfera etnosocial de donde surgió la inmensa mayoría de la *intelligentsia* nacionalista albanesa eran kosovares de religión bektashi ('secta' sufi), ergo, no eran ni católicos, ni cristianos ortodoxos, ni musulmanes sunnies (se trataba, pues, de una minoría, de una frontera interna); por fin, la ciudad donde se concentraba la fuerza social de este campo étnico, Prizren, contaba con un notable número de albanokosovares que utilizaban el turco como lengua culta. Una triple situación fronteriza que ilustra una constante antropológica: numerosos núcleos etnogenéticos y/o campos de pivotación etnosistémica se hallan (o surgen) en zonas de frontera, es decir, en áreas de densa comunicación, de 'contactos' interétnicos que facilitan la toma de conciencia de una especificidad que se torna diferencia y que concluye (nunca de manera definitiva) en un proceso de fronterización ante el exterior y de galvanización endógena.

La etnogénesis

Todo etnosistema se nutre de aportaciones cognitivas, materiales y sociales procedentes del exterior, y reelaboradas en términos internos. He aquí la clave psicocultural de la fusión social que da lugar a la etnogénesis.

Un etnosistema es una constelación sociocultural dinámica caracterizada por la existencia de *nichos ecológicos* (o etnosistémicos, propiamente hablando), es decir, de una suerte de lugares donde se sedimentan unas etnosferas específicas que son producto de (a) la naturaleza de las relaciones con otros etnosistemas, (b) el lugar que la comunidad étnica ocupa dentro de un conjunto étnico más amplio y (c) las relaciones con el *milieu* que rodea a dicha comunidad (Cabezas López. 2002b).

La etnogénesis se elabora en un espacio-tiempo específico donde tiene lugar lo que Claude Raffestin (1986) denomina *ecogénesis territorial*, es decir, la fusión entre espacio y 'cultura', el movimiento dialéctico entre territorialización y creación identitaria. La identificación mutua entre sujetos y actores sociales dentro de un ámbito espacial común es asimilable a una *comunidad de personas*.

Dicho marco espacial homogeneiza, hasta cierto punto, la conciencia social, pero este movimiento centripeto se ve reequilibrado por lo que, siguiendo a Guy di Méo (1993), podríamos calificar como **efecto del lugar**. Este concepto indica que los procesos de socialización se generan y tienen como referencia fundamental un medio ambiente de escala local. Se trata de *locus* cronoespaciales surgidos de modelaciones que obedecen a *ritmos* diferenciales de los grupos en presencia. El movimiento de sístole-diástole entre los *lugares* (cargados de significación y vehiculadores de las relaciones sociales) y otras matrices espaciales de mayor extensión territorial reproduce, en el plano geográfico, la articulación etnosistémica.

Lejos de considerarla como el mero proceso inicial de una trayectoria colectiva, la etnogénesis es un proceso continuo (Gumilév. 1978), una dinámica en permanente *statu nascendi*, que recoge, reelabora, reestructura e inventa representaciones y fuerzas sociales.

Fronteras

Las fronteras a menudo han sido consideradas como algo cualitativamente negativo, que connota cerrazón identitario y antagonismo social. Pero las fronteras no deberían ser vistas, ni mucho menos, como muros de separación entre pueblos, sino como condición *sine qua non* de la vida social y (tal y como ya hemos visto), como áreas de gran densidad de interacciones.

Los diversos etnosistemas no son entidades artificiales, sino que constituyen cristalizaciones generadas a partir del recorte de unos límites fronterizos. Estas fronteras son construcciones, elaboraciones sociales, pero no arbitrariedades vacías: todo sistema de límites es convencional, pero desde que ha sido pensado, construido, y ha funcionado en su tarea de socialización, ya no se puede considerar como arbitrario, puesto que facilita el encuadramiento de un proyecto social.

Los etnosistemas cuentan con fronteras porosas irradiadas no por placas culturales uniformes (como las que pretende crear el Estado-nación burgués) sino por núcleos étnicos (o campos simbólicos). Esto a comportado la existencia de territorios intersticiales rebosantes de interrelaciones étnicas, espacios que han devenido auténticas *vagina nationem*. La necesidad de constituir un *nosotros* se agudiza cuando las interconexiones con otros grupos se hacen más frecuentes, más intensas y en el marco de territorios cada vez más restringidos (Delgado. 1997, p. 131). Es por ello que no resulta en absoluto casual que la diferenciación se genere con mayor frecuencia en las zonas de frontera, caracterizadas por la alta densidad de comunicación social

Por su parte, la *etnólisis* (la asimilación étnica) implica una desaparición de las funciones sociales de las fronteras, un progresivo declive de la diferenciación social.

La diferenciación

La identidad nace de la toma de conciencia de la diferencia, y una cultura no evoluciona sino es a través de los contactos: lo intercultural es constitutivo de lo cultural (Todorov. 1988: 22). Tal y como indicaba Georg Simmel, el ser humano es un ente que se diferencia, *ein Unterschiedswesen*. En palabras del antropólogo estadounidense Gregory Bateson:

"es característico de la mente y de los procesos mentales el hecho de que los eventos sean causados, no por fuerzas o impactos, sino por *diferencias*. La diferencia es *inmanente* en la materia y en los eventos" (Bateson 1993: 269)

La identidad etnosocial solo se puede generar a través del marcaje y el mantenimiento de las diferencias. Así se entiende que el Daguestán (sur de la actual Federación Rusa) tuviese como *lingua franca* no el ruso, ni el turco, ni el persa, ni tan siquiera alguna lengua indígena mayoritaria, sino el árabe clásico. Las diferencias mensurables o supuestamente objetivas no son determinantes, sino que lo que realmente importa es la conciencia de diferenciación y el valor opositivo que reciben los signos diacríticos usados para marcar y orientar los proyectos etnosociales diferenciados (Cabezas López 2000: 315).

Conflicto y dinámica étnica

Como Georg Simmel sugería, no puede existir ninguna unidad social en la cual las direcciones convergentes de los elementos no estén atravesadas por direcciones divergentes. Se puede señalar que las sociedades humanas cuentan con una estructura *oximorónica*, es decir, contradictoria (Maffesoli 1993: 101). Nos hallaríamos ante lo que Georges Gurvitch calificaba como *dinamismo prometeico*, capaz de romper las estructuras sociales que siempre tienden a osificarse.

El conflicto resulta una suerte de condición *sine qua non* de la vida social, y es el mecanismo de inicio y/o de galvanización de las trayectorias de numerosas comunidades humanas. No resulta extraño, pues, que las génesis étnicas, y los momentos de reestructuración etnosistémica estén a menudo relacionados con tensiones sociales y conflictos de diversa magnitud. Las doce *jamana* (jefaturas) de la región del Wasulun (S. del actual Mali) formaban una unidad (el etnosistema Wasulunka) en tanto que resistían conjuntamente frente a los estados de etnia Maninka y Bánmana de los alrededores (Amselle 1987: 124). En los Balcanes, resulta destacable el papel de la administración Austro-Húngara sobre Bosnia (1878-1918) en la cristalización de un notable movimiento de identificación cuya matriz sociopsicológica era la religión islámica. En la Palestina histórica se constató una revitalización de la identidad etnonacional a partir de la helenización forzada decretada por Antíoco IV. En el norte de la actual Nigeria, la *jama'arsa* (comunidad) hausa sufi refugiada en los montes Ningi consiguió la adhesión de los grupos étnicos vecinos (Buta y Pa'a) en la lucha contra los contingentes del vecino estado de Bauchi, lo que marcó la etnogénesis del conglomerado humano Ningi.

El conflicto actúa a menudo como un proceso de *nucleación*, que implica un desplegamiento de fuerzas centrípetas por parte de un etnosistema concreto, aplicando dicho proceso en un punto de pivotación determinado a partir del cual se reforzaría (o se crearía) el conjunto etnosocial. Dichos puntos de pivotación vienen caracterizados en la teoría etnosistémica como *matrices sociopsicológicas*.

Matriz sociopsicológica y filtros identitarios

La matriz sociopsicológica (Cabezas López 2000: 474), es un eje de integración simbólica, un núcleo de cohesión de las fuerzas sociales que funciona gracias al consenso existente en torno a su plausibilidad a la hora de conseguir aportar estructuras intelectualmente válidas que vehiculen la acción colectiva. La matriz sociopsicológica avitualla una etnia con las herramientas necesarias (los *recursos simbólicos*) para diferenciarse y reconocerse como sistema social autocentrado (Cabezas López 2002a). La naturaleza de los *recursos simbólicos* escogidos son el precipitado de condicionantes socio-históricas (y geográficas) específicas, pero su función es siempre la misma: permitir la diferenciación comunitaria y constituir el *cultural stuff* (Jenkins 1999) de un etnosistema concreto. El etnosistema representa un fenómeno de clausura para impedir tanto la hemorragia en su entorno como la invasión del entorno en el sistema, pero siempre, por algún aspecto, es un sistema abierto de entrada que forma parte de su entorno (otros etnosistemas), con el cual forma parte de dicho sistema puesto que lo penetra, lo atraviesa, lo coproduce (Morin 1986).

Etnosistemas

Todo etnosistema es *complejo* en el sentido literal del término (*complexus*: tejido muy imbricado) y está interrelacionado con otros etnosistemas. Con Lévi-Strauss (1987: 92), cabe resaltar la importancia de la *tríada asimétrica*, la cual revela la naturaleza ternaria del dualismo concéntrico: es un sistema que no se basta a sí mismo y que siempre debe hacer referencia a su medio ambiente. El término *sistema* remite a la idea de unión (*syn*) de un todo organizado. Ningún etnosistema puede regenerarse aisladamente y, por otra parte, un etnosistema viene referido no a una sustancia o esencia, sino a una *organización* que mantiene la permanencia del sistema en su forma (*Gestalt*), su existencia (*ex stare*: ser en relación con lo exterior).

Los etnosistemas no sólo deben su estructura a la dialéctica entre la *voluntad de diferenciación* y las influencias procedentes del medio ambiente social externo, sino que también son internamente relacionales y plurales. Para que podamos hablar de *sistema* hace falta que exista mantenimiento de las diferencias, es decir: mantenimiento de fuerzas que salvaguarden al menos alguna cosa de fundamental dentro de la originalidad de los elementos, objetos o interrelaciones (Morin 1984). Los elementos de un sistema no cooperan *a pesar de* ser diferentes, sino que lo hacen precisamente *porque* son diferentes (Delgado 1997). Por ejemplo: entre los colectivos Marka del delta interior del Níger, la matriz territorial acabó por sedimentar la actual unidad múltiple que constituye dicho etnosistema: en torno a una matriz sociopsicológica común (la adhesión a la comunidad –la *Umma*- musulmana), devino Marka todo aquel que se convirtiese al Islam. Esta amplia matriz ha permitido generar un etnosistema que engloba las etnias Nono, Bwa, Bámmana, Futanké, etc.. Todos ellos, Marka a su manera. Con su propia cualidad distintiva. Recordemos que *diferencia* significa, literalmente, portar otra cualidad, tener otro perfil, otro *carácter* en el sentido (también literal) de huella, signo, marca (*χαρακτηρ*).

Los etnosistemas, por tanto, son el resultado (y la fuente) de una dialéctica de fusión-fisión, con fronteras que filtran las relaciones con otros sistemas, con una trayectoria que se despliega en el tiempo apoyándose en puntos territoriales físicos y/o abstractos.

BIBLIOGRAFIA

(entre paréntesis, año de la primera publicación)

CITADA

- (1987) AMSELLE, Jean-Loup, "L'ethnicité comme volonté et comme représentation: à propos des peul du Wasolon", *Annales (Économies, Sociétés, Civilisations)*, 2: 465-489.
- (1993) BATESON, Gregory, "El nacimiento de una matriz, o doble vínculo y epistemología", in: BATESON, G. *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Gedisa, Barcelona.
- (1983) BRETON, Roland, *Las etnias*, Oikos-Tau, Vilassar de Mar
- (2000) CABEZAS LÓPEZ, Joan Manuel, (2000) *Etnosistemas i fronteres a les societats africanes, amb referències complementàries a l'Europa Oriental*, Tesis Doctoral (Inédita), Universidad de Barcelona, Barcelona, 868 pp.
- (2002a) CABEZAS LÓPEZ, Joan Manuel, "Ètnia, territori i frontera: cap a una nova perspectiva al voltant de les identitats socials". *Quaderns de l'ICA*, 17-18, ICA, Barcelona, pp. 99-118.
- (2002b) CABEZAS LÓPEZ, Joan Manuel, "Capital simbòlic, capital social i etnoterritoris africans: una perspectiva alternativa", *Studia Africana*, 13, CEA, Barcelona, pp. 34-47.
- (1999) CAHEN, Michel, *La nationalisation du monde: Europe, Afrique. L'identité dans la démocratie*, L'Harmattan, París.
- (1989) CASTORIADIS, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, Tusquets editores, Barcelona
- (1997) DELGADO, Manuel, "Introducció: qui pot ser immigrant a la ciutat?", in: DELGADO, M. (ed.) *Ciutat i immigració*, Centre de Cultura Contemporània, Barcelona, pp. 5-15.
- (1993) DI MÉO, Guy, "Culture local e territorio. Origini e persistenze", in: ANSELMI, S. (et alii.), *Alle origini dei territori locali*, extracto especial de *Proposte e ricerche*, 30, pp. 51-71.
- (1993) ERIKSEN, Thomas Hylland, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Pluto Press, Londres.
- (1999) FAUROUX, Emmanuel, "De la complémentarité à la concurrence: Sakavala et migrants dans l'espace social de l'ouest malgache", in: BONNEMAISON, J. et alii. (Dir.), *Les territoires de l'identité. Le territoire, lien ou frontière?*, L'Harmattan, París, pp. 269-281.
- (1978) GUMILÉV, Lev Nikolaevich, *Ètnogenez i biosfera zemli*, Akademii Nauk, Leningrado
- (1999) GUMILÉV, Lev Nikolaevich, *Kontakty na urovne superètnosov*, Akademii Nauk, Moscú.
- (1952 (1925)) HAMELIN, Octave, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Presses Universitaires de France, París.
- (1986) JAUREGUI, Gurutz, *Contra el Estado-nación. En torno al hecho y la cuestión nacional*, Siglo XXI, Madrid.
- (1999) JENKINS, Richard, *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, Sage, Londres.
- (1971) KALIVODA, Robert, *Marx et Freud. Pensée contemporaine et marxisme*, Anthropos, París.
- (1987) LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología Estructural*, Paidós, Barcelona.
- (1990 (1988)) MAFFESOLI, Michel, *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona.
- (1993 (1985)) MAFFESOLI, Michel, *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1979 (1950)) MAUSS, Marcel, "Ensayo sobre los dones", in: MAUSS, M. *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, pp. 155-268.
- (1984) MORIN, Edgar, *Sociologie*, París, Fayard.
- (1986 (1983)) MORIN, Edgar, *Qué es el totalitarismo. De la naturaleza de la URSS*, Barcelona, Anthropos.
- (1993 (1981)) NEGRI, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona/ Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- (1986) RAFFESTIN, Claude, "Écogénèse territoriale et territorialité", in: AURIAC, F.; BRUNET, R. (coords.), *Espaces, jeux et enjeux*, Fondation Diderot/Fayard, París, pp. 175-185.
- (1923) ŠIROKOGOROV, Sergei M., *Issledovanie osmovykh printsipov izmeneniia ètnicheskikh i ètnoogeograficheskikh iavlenii*, Izv. Vostochnogo f-ta Dal'nevostochi, Shangai.
- (1997 (1970)) SOUTHALL, Aidan W., "The Illusion of Tribe", in: GRINKER, R.R.; STIRNAR, Ch. B., *Perspectives on Africa. A Reader in Culture, History and Representation*, Blackwell Publishers, Cambridge (Massachusetts), pp. 38-51.
- (1986) TODOROV, Tzvetan, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Júcar, Gijón
- (1988) TURCO, Angelo, *Verso una teoria geografica della complessità*, Edizioni Unicopli, Milán.
- (1999) TURCO, Angelo, *Terra eburnea. Il mito, il luogo, la storia in Africa*, Edizioni Unicopli, Milán.

NOTAS

(1) Etimológicamente, *materia* procede de *mater* (tronco del árbol), de donde también procede *matriz*. Por tanto, la materia es la substancia (o, mejor, la energía) que genera cuerpos, estructuras y sustancias. Así, las ideas y las representaciones son, también, materia, por lo cual se podría reivindicar una suerte de materialismo radical *stricto sensu* que trate como elementos materiales de la vida social todo tipo de estructuración comunitaria derivada de los imaginarios sociales, la memoria colectiva o las fuerzas ideacionales.

(2) Los Bagayogo, originarios de Timbuktú, se definieron en un primer momento de su etnogénesis como Árabes musulmanes. Después de un periplo que los llevó hasta la región del Bougouni (Malí), abandonaron la religión islámica y se autodefinieron como Bámmana. Finalmente, a finales del siglo XIX, se transformaron en guerreros Fula, portando el patronímico Sangaré. Se trata, pues, de una constante reelaboración etnogénica en función de los constreñimientos espacio-temporales, y de los cambios en el ambiente social que envuelve el grupo humano, el cual, diacrónicamente, pivota sobre sucesivas matrices sociopsicológicas (Cabezas López, 2000)

(3) Tal y como comentaba el etnogeógrafo ruso Sergei M. Širokogorov 'ètnos poluchaet impul'sy izmenenii ot svoikh sosedei' (la etnia obtiene su impulso a partir de las modificaciones de sus vecinos) (Širokogorov, 1923)