

REFLEJOS EN UN ESPEJO FRACTURADO

CIENCIAS SOCIALES Y ETNICIDAD



REFLEJOS EN UN ESPEJO FRACTURADO

CIENCIAS SOCIALES Y ETNICIDAD

MIGUEL BARAONA





© EUNA
Editorial Universidad Nacional
Heredia, Campus Omar Dengo, Costa Rica
Teléfono: 2237-9239
Correo electrónico: editoria@una.ac.cr
Apartado postal: 86-3000 (Heredia, Costa Rica)

© Reflejos en un espejo fracturado
Miguel Baraona

Primera edición 2009

305.8
B224r

Baraona Miguel.

Reflejos en un espejo fracturado / Miguel Baraona. --1a. ed.-- Heredia, C. R.: EUNA, 2009.

376 p. ; 22 cm. -- (Ciencias sociales y etnicidad)

ISBN 978-9977-65-316-7

1. ETNICIDAD. 2. GRUPOS ÉTNICOS. 3. IDENTIDAD CULTURAL. 4. AMÉRICA LATINA. I. Título

Editora de producción: Alexandra Meléndez C. amelende@una.ac.cr
Diseño de portada: Carlos Fernández A.
Basado en la obra *Des-ordenado* del autor Oriol Balcarce Millones (Chile) (orialgm@gamil.com) 2008. Técnica mixta sobre papel 154 cm x 115 cm

Esta publicación es objeto de una
licencia Creative Commons que no
autoriza el uso comercial:
Atribución-NoComercial-NoDerivadas
CC BY-NC-ND 4.0



La idea de la diferencia es una concepción humana al servicio de sus propios intereses creados.

Sri Aurobindo

De todos los ejemplos anteriores, el más simple y profundo es el hecho de que se necesitan al menos dos cosas para crear una diferencia.

Gregory Bateson

Yo no pinto objetos. Sólo pinto la diferencia entre ellos.

Henri Matisse

Todos aquellos que se nos parecen somos nosotros, y todos los demás son ellos.

Rudyard Kipling

¿Superioridad? ¿Inferioridad? ¿Por qué no el simple intento de tocar al otro, de sentir al otro, y de explicarnos al otro a nosotros mismos?

Frantz Fanon

Y uno puede, en todas las circunstancias, mostrar su pequeña luz, su pequeña y temblorosa luz, con el conocimiento de que no es la única luz que brilla en la oscuridad, y que no es tampoco la única que la oscuridad no puede comprender.

E. M. Forster



Para Anita Aguirre, sin quien todos estos desvelos nunca hubiesen fructificado. Con amor.

Para los amigos de Tesechoacán (Veracruz), San Marcos Eloxochitlán (Sierra Norte de Puebla) y Filomeno Mata (Quintana Roo), sin cuya paciencia, hospitalidad, comprensión y amistad, estos desvelos nunca hubiesen nacido. Con gratitud.



AGRADECIMIENTOS

Son demasiado numerosos los reconocimientos que debería extender para ser justo con todas aquellas y todos aquellos que han contribuido a la materialización de este esfuerzo. Pero puesto que eso no es posible, al menos quiero agradecer a algunos de los que más contribuyeron, y en un orden que no expresa necesariamente el significado y el valor de sus aportes.

A la Editorial de la UNA y a su directora, Ana Rocío Madrigal, quienes hicieron posible la publicación de este libro. A Grace Prada, gran amiga y brillante intelectual, quien vio en este autor y en su trabajo méritos suficientes para brindarles su generoso apoyo. A Henry Selby, mentor y amigo, cuyos comentarios críticos y agudas observaciones, contribuyeron a que este esfuerzo alcanzase un nivel más satisfactorio de realización intelectual. A Alexandra Meléndez y a Francisco Estevanovich, cuyo profesionalismo mejoró mucho el estilo de este libro. Y sobre todo, a mi esposa Anita Aguirre, quien inspiró en mí los sentimientos y el entusiasmo necesarios para llevar a cabo esta laboriosa tarea. A todos ellos, mis más profundos agradecimientos.



Contenido

Prólogo	15
Introducción	17
Capítulo Uno	
Perspectivas cambiantes	27
Capítulo Dos	
Fronteras fugaces: tribus, grupos étnicos y culturas	45
Cómo definir una unidad de estudio: el predicamento del funcionalismo culturalista	45
¿Tribus o grupos étnicos?	53
Del tribalismo a la etnicidad: la constitución de órdenes étnicos poscoloniales	65
Capítulo Tres	
Los grupos étnicos en tanto minorías raciales y culturales	71
La <i>Escuela de Chicago</i> de estudios étnicos	71
Ascenso y colapso ideológico del <i>melting pot</i>	74
Asimilación étnica y el problema de la “línea de color”	79
¿Multiplicidad de racismos?	113
Órdenes étnicos y racismo en una perspectiva comparativa: Latinoamérica y los Estados Unidos	128
Relaciones raciales, castas, clase y etnicidad	168
Capítulo Cuatro	
El paradigma olvidado	197
De las unidades culturales a la dinámica sociocultural	197
El modelo de Leach: reverberaciones contemporáneas	201

Capítulo Cinco

El enfoque culturalista	209
De Weber a Geertz.....	209
La etnicidad como identidad.....	222
Persistencia cultural y supervivencia étnica	236

Capítulo Seis

El enfoque instrumentalista	249
Identidad nacional y nacionalismo étnico.....	250
Formación del Estado-nación, colonialismo interno y segregación étnica.....	263

Capítulo Siete

El tránsito a la hipermodernidad: globalización

transnacional y etnicidad	273
Ciclos y transiciones.....	274
De la globalización internacional a la globalización transnacional: de la alta modernidad a la hipermodernidad.....	283
Transmigraciones, etnicidad y órdenes étnicos	300
¿Vino nuevo en odres viejos?: nuevos actores y viejos órdenes étnicos.....	310

Capítulo Ocho

Conclusiones: hacia la formalización de un modelo	323
Primer modelo: formación de sociedades complejas y jerárquicas, y la emergencia de la etnicidad	324
Segundo modelo: formación de órdenes étnicos modernos. El caso latinoamericano	328

Bibliografía	335
---------------------------	-----

PRÓLOGO

El libro *Reflejos en un espejo fracturado* que tengo el privilegio de prologar representa un esfuerzo de investigación académica que viene a llenar un vacío en el campo del conocimiento de las ciencias sociales y humanas. Su autor transita por las principales corrientes de pensamiento que por décadas han tratado de definir la identidad de los pueblos latinoamericanos, y lo hace, con la propiedad y honestidad intelectual que da a un investigador consumado pasar de la teoría y la práctica, él analiza con visión crítica los postulados de los diferentes corpus teóricos, lo que permite hacer aportes teóricos y metodológicos propios y apegados a la realidad de nuestros pueblos.

Uno de los aportes de la investigación consiste en el análisis, revisión y redefinición de conceptos y categorías de análisis, que nos han venido de corrientes de pensamientos europeas y estadounidenses y que por mucho tiempo se han usado de manera indiscriminada en los discursos que han definido a nuestra América.

La reconstrucción de la trayectoria intelectual, como él la llama, de las diversas corrientes de pensamiento y específicamente de algunos núcleos disciplinarios que abordan el tema de la etnicidad de los pueblos latinoamericanos, nos introduce en un tema por demás polémico, su crítica lo hace un trabajo pionero, de relevancia y gran actualidad para las ciencias sociales.

El manejo exhaustivo y riguroso de las fuentes evidencia una experiencia de investigación muy necesaria y ejemplarizante para las y los futuros investigadores.

Un tema significativo y debatible lo constituye su carácter propositivo plasmado en el último capítulo, con el sugestivo título hacia la formalización de un modelo. La propuesta metodológica para estudiar la etnicidad de nuestros pueblos con instrumentos elaborados por el investigador, a partir de sus experiencias teóricas y de campo, nos da la certeza de un importante avance en la creación de pensamiento propio.

El mayor valor de este texto, a mi juicio, consiste en poner al ser humano como centro de todo el quehacer social, cultural, político, económico, en momentos en que la hipermodernidad, con su hermana gemela la globalización, nos consume en la economía de mercado, transformando a los seres humanos en capitales, en decir, en simples mercancías que se pueden transar al mejor postor, por ello al encontrarme con un libro que trata de desmitificar las relaciones de poder de las sociedades y sus jerarquías y que evidencia de manera científica las asimetrías, en razón de la pertenencia étnica y las diferencias de los seres humanos en los distintos espacios y tiempos históricos, podemos decir con toda seguridad, que este es un texto que no puede faltar en las bibliotecas personales y en los centros académicos de quienes nos dedicamos a las ciencias sociales. Gracias Miguel, por darnos un libro que da sentido a nuestro trabajo cotidiano y que resignifica el valor de los seres humanos en su gran diversidad.

Dra. Grace Prada Ortiz
Coordinadora
Doctorado Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional, Costa Rica

INTRODUCCIÓN

Este libro constituye el segundo volumen de una trilogía sobre teoría social y etnicidad. El primer volumen¹ examinó críticamente ciertos aspectos de la obra de cuatro clásicos² del pensamiento social decimonónico. En ese primer libro, presentamos los lineamientos para un nuevo modelo universal sobre el fenómeno étnico. Pero nuestras principales reflexiones y argumentos, se desprenden como un haz que nace y se proyecta en todas las direcciones a partir de un eje central: que la etnicidad no sólo es un fenómeno axial, prominente y conspicuo en todas las sociedades complejas, jerárquicas y multiculturales, sino que es absolutamente moderno y no una aberración anacrónica que se perpetúa en forma absurda hasta nuestros días.

La etnicidad es un fenómeno que toca prácticamente todos los aspectos y las dimensiones de las sociedades modernas, pero que permanece rodeado por una espesa bruma. Mucho se emplea el vocablo ‘eticidad’; mucho se ha escrito sobre el tema, pero sigue siendo básicamente “algo desconocido que hace algo que no sabemos qué es”³, como dijera A.S. Eddington hace casi un siglo atrás, refiriéndose a la doble naturaleza ondulante, y al mismo tiempo corpuscular del ubicuo electrón. En otras palabras, adelantó una línea de reflexiones sobre la sociedad moderna y sobre ciertas cuestiones de orden epistemológico general, sin las cuales resultaría una gran futilidad

1 Ver: 2007. *Ecos cercanos*. Chile: LOM ediciones.

2 Marx, Durkheim, Tarde y Weber.

3 A.S. Eddington. 1919. *The Nature of the Physical World*. London: Cambridge University Press.

intentar dilucidar un fenómeno tan complejo, y con tantas ramificaciones concretas y teóricas como es la etnicidad.

No se trata de avanzar una teoría global sobre la sociedad moderna, el capitalismo, o la esencia y peculiaridades de las ciencias sociales. Pero es imprescindible tocar en alguna medida todos estos tópicos, y adelantar y tomar posiciones respecto a varias facetas, ángulos y aristas de ellos. Y sólo cuando todo lo necesario y obligatorio que hay que examinar, haya sido debidamente examinado, entonces el rompecabezas de la etnicidad comenzará a asumir una forma más o menos inteligible. Ese era el propósito del primer volumen. En él se sientan las bases teóricas fundamentales, sin las cuales esta nueva jornada crítica a través de la antropología y otras disciplinas sociales, carecería de sentido.

Podría decirse que el primer volumen es sobre todo una inspección del bosque, visto a la distancia y desde la altura. Es una primera prospección global, con el fin de tener una visión de la totalidad, del conjunto de elementos fundamentales que conforman a grandes rasgos la temática étnica. Las conclusiones al final de ese volumen condensan en veinte propuestas lo que consideramos como los cimientos, y al mismo tiempo como la plataforma de lanzamiento, para esta segunda obra que integra la trilogía.

Aquí en cambio nos internamos en el bosque, miramos con más detenimiento sus árboles y diversos habitantes. Nos detenemos para describir y examinar con más detalle aquello que consideramos más revelador dentro de la dinámica aparentemente caótica del conjunto. Narramos en forma crítica el bosque desde sus entrañas mismas, buscando los rayos de sol que se filtran por entre las altas copas y que alumbran a medias su lóbrego interior. Sin embargo, intentamos también dentro de nuestras limitaciones, eludir la tentación de la minucia excesiva que conduce finalmente a la nada. El primer volumen examinó la cuestión étnica desde la perspectiva de los grandes clásicos del pensamiento social. En el presente, por el contrario, se vuelve la vista hacia el tratamiento de la etnicidad en las ciencias sociales modernas.

Estamos conscientes de que dados los propósitos y alcances de este libro, hay un inminente peligro de sumirse demasiado en los numerosos pliegues disciplinarios de la antropología y, en mucho

menor grado, de la sociología y la psicología social. La visión excesivamente pormenorizada de las cosas nos da la ilusión de perfeccionamiento, de descenso a los diminutos mecanismos que explican en su multiplicidad infinita el todo. No obstante, la terrible desventaja del escrutinio microscópico del universo de interés reside en que cuando se comienza a desmenuzar un área de estudio, o problema, en trozos cada vez más diminutos, se trata de ser exhaustivo en el examen de cada uno de ellos para mantener así un nivel aceptable de rigor intelectual a lo largo de todo el análisis. Nos internamos de tal forma más y más en los vericuetos de las minucias, y cuando intentamos echarnos atrás para visualizar de nuevo el conjunto, sólo somos capaces de reconstituir un despojo, carente ya por completo de la vida original del todo. Por ello, intentamos adentrarnos lo más posible en el gran bosque de los llamados “estudios étnicos”, pero remitiéndonos a visitar sólo aquellas secciones de él, que desde la visión panorámica presentada en el volumen primero de esta trilogía, son obviamente de interés especial.

En este trabajo nos detenemos solamente a estudiar y discutir ciertos momentos analíticos que estimamos fundamentales de la antropología del siglo XX, pero también consideramos otras elaboraciones de gran influencia desarrolladas en otras disciplinas, tales como la sociología y la psicología social. Esos momentos analíticos corresponden a ciertos episodios significativos en el desarrollo de las ciencias sociales, y en los que en forma directa o tangencial se han tocado tópicos, fenómenos y problemas que consideramos importantes para el estudio de la etnicidad. Con frecuencia las escuelas de pensamiento y los autores que discutimos no estaban explícitamente interesados en la etnicidad como tal, pero al desmenuzar sus postulados y premisas, intentamos poner de manifiesto los vínculos que desde nuestra perspectiva vemos entre ellos y los temas abordados en este segundo volumen de la trilogía.

Sin pretender seguir un orden cronológico riguroso hay, no obstante, cierta lógica temporal en la forma como este volumen se desarrolla. En el caso de la antropología, seguimos el hilo conductor de una empresa intelectual que se aleja de la modernidad industrial y urbana, con el objeto de estudiar sus víctimas silenciosas y lejanas, para luego

regresar a ella, irremisiblemente transportada por su propio ímpetu disciplinario. Lo que se inicia como una búsqueda y rescate etnográfico de una alteridad condenada de antemano a la extinción, regresa como un “boomerang” hacia las sociedades modernas y avanzadas, para descubrir que en realidad el otro no está allá lejos, fuera de los extramuros de la civilización, sino que bulle y emerge en el corazón de la modernidad.

Comenzando desde sus orígenes con una disposición claramente colonialista y con un marcado interés por el estudio del otro, de la supuesta “mente primitiva” y de las culturas no occidentales, la antropología se ha ido desenvolviendo en una dirección que lleva, en último término, a una suerte de invasión creciente de las temáticas que otrora fuesen cotos de caza exclusivos de la sociología. Empezando por los estudios clásicos en África, Asia, Oceanía y las estepas norteamericanas, extendiéndose luego a toda la periferia del sistema-mundo en busca del “salvaje” en vías de desaparición, la antropología trató de capturar para los museos y la memoria colectiva del “hombre moderno”, los fulgores póstumos del ocaso generalizado de las culturas y civilizaciones exóticas de Oriente y del tercer mundo.

Y de ese largo periplo disciplinario, surge una imagen sobre la orientación general de los asuntos humanos, en que la sociedad planetaria avanza arrastrada penosamente por el Occidente desarrollado y blanco⁴, desde la oscuridad del atraso hacia la luz del progreso. Imagen que se refuerza con los aportes de la sociología académica, en la que la teoría de la modernización ocupa un lugar cada vez más conspicuo desde que Weber plantease su teoría de la racionalidad instrumental como rasgo peculiar, predominante y funcionalmente superior de la sociedad occidental avanzada.

Pero mientras la sociología tiende a descartar casi completamente la utilidad del tema de la etnicidad (o a estudiarlo como un fenómeno residual y periférico), la antropología se sumerge cada vez más en él.

4 Describida en el poema de Rudyard Kipling como el “*White Man’s Burden*” (el fardo del hombre blanco) en 1899, cuando el literato británico deplora el “arduo sacrificio” que había representado la conquista de las Filipinas y otras ex colonias españolas por los Estados Unidos.

Inmersión que, no obstante, está preñada de contradicciones. La antropología gira cada vez más en torno al estudio de la etnicidad, pero sin conseguir por completo liberarse de sus suposiciones evolucionistas decimonónicas ni del paradigma culturalista del siglo XX. El estudio de la etnicidad sigue siendo el análisis de viejos primordialismos que se niegan a disolverse completamente dentro del crisol de la modernidad, o de su absurda prolongación, fomentada por viejos prejuicios y formas de discriminación, que impiden la plena integración de distintas comunidades culturales y raciales dentro de un modelo social regido por la plena equidad de derechos. Perspectiva esta última, inspirada por las grandes teorías sociales decimonónicas y de principios del siglo XX, que visualizan a la modernización resultante de la Revolución Industrial, como un proceso unidireccional e implacable, y que avanza arrollador, triturando todas las expresiones culturales llamadas “tradicionales”. La sociología en especial adoptará mayoritariamente esta perspectiva. Nutriéndose doblemente del primordialismo y la teoría de la racionalidad instrumental de Weber, condena a la etnicidad a una expresión trasnochada del tribalismo de antaño.

En este libro intentamos reconstruir a grandes rasgos esa travesía intelectual; es decir, intentamos sintetizar las ideas y supuestos teóricos y analíticos principales de las escuelas y/o corrientes de pensamiento social que aquí se abordan, y mostrar lo que a nuestro juicio constituyen sus sombras y sus luces, sus limitaciones y sus posibilidades. No pretendemos, sin embargo, reconstruir integralmente toda esa gran trayectoria. Nos remitimos sólo a concentrarnos en ciertos nódulos disciplinarios, que consideramos de particular importancia para el desarrollo de una teoría general sobre los fenómenos étnicos. Este, por ende, no es un estudio epistemológico o una historia general de las ciencias sociales modernas. Se trata apenas de una revisión crítica de ciertas formulaciones muy particulares, con el objetivo restringido de examinar su utilidad a la luz de las propuestas analíticas planteadas en las conclusiones del primer volumen de esta trilogía. Intentamos mostrar que ese escrutinio selectivo permite pulir el modelo analítico adelantado en el primer volumen, y elevarlo a un nivel de concreción mucho más realista y, por lo tanto, más ajustado al estudio

de casos específicos. En otras palabras, es un cambio de escala, pero no de perspectiva.

Este segundo volumen se desenvuelve siguiendo a grandes rasgos el desarrollo cronológico de las distintas vertientes de pensamiento examinadas. El capítulo uno introduce una visión esquemática de las grandes tendencias intelectuales e ideológicas que informan la evolución conceptual que conduce de un nódulo disciplinario a otro, poniendo énfasis en la naturaleza desarticulada, pero significativa, de esa evolución general. El siguiente capítulo aborda el tema de las grandes dificultades analíticas que entraña el uso y abuso del culturalismo en la antropología; en especial cuando se intenta proyectar conceptualmente la noción de tribu al estudio de una entidad mucho más compleja y fluida, como son obviamente⁵ los grupos étnicos en las modernas sociedades jerárquicas.

En ese segundo capítulo, pretendemos además mostrar como el desplazamiento desde los estudios tribales al estudio de los fenómenos étnicos en la antropología, pone de manifiesto no sólo una reorientación disciplinaria paradigmática, sino sobre todo una profunda transformación en la naturaleza misma de las sociedades que atrajeron inicialmente la atención de tantos grandes antropólogos. Lo que a su vez obliga, a nuestro parecer, a una reformulación radical no sólo de la teoría antropológica, sino de su práctica y sus métodos de investigación. Se trata, por lo tanto, de una reformulación del sujeto de estudio de la disciplina, que implica una completa reformulación de esta última. La antropología deja de ser el estudio y el rescate del otro, para convertirse en el estudio de nosotros mismos. En una búsqueda similar y complementaria a la de la sociología, pero con el objeto de rescatar nuestra esencia moderna compleja, vista desde el prisma peculiar que la disciplina antropológica aporta. Es decir, como un estudio de las relaciones sociales entendidas en tanto expresión material de la organización normativa de la mente humana.

La reorientación metodológica y conceptual de la antropología en la transición histórica a las sociedades poscoloniales en el llamado tercer

5 Aunque esa observación sólo resulta “obvia” con base en el rigor de un escrutinio crítico informado por un amplio expediente empírico en nuestros días.

mundo ilustra también, en forma empírica, algunos rasgos esenciales de la etnicidad. De hecho, el modelo más elaborado (en relación con el primer volumen) que desarrollamos en las conclusiones de este libro está en gran medida refinado de acuerdo con el análisis que se presenta en el segundo capítulo.

El capítulo tercero aborda de lleno los fenómenos étnicos en las sociedades industrializadas, modernas y urbanas de hoy, mediante una discusión comparativa del racismo en Estados Unidos y en América Latina. Diversos modelos y materiales históricos y empíricos son examinados desde la óptica de lo que hemos llamado y definido como ‘órdenes étnicos’, y procedemos a discutir el rol específico que el racismo ha desempeñado en la formación de ellos en el Nuevo Mundo.

En los tres capítulos siguientes (4, 5 y 6) nos abocamos a la tarea de evaluar las bondades y distorsiones contenidas en tres grandes grupos de propuestas que aún hoy dominan los estudios sobre etnicidad. En cada una de estas respectivas vertientes de pensamiento antropológico y sociológico, hay aportes notables elaborados por científicos sociales de indudable talento y mérito intelectual. No obstante, nuestro escrutinio de esos modelos no pretende hacer un balance general sobre su valor científico. Nuestro propósito es mucho más modesto: considerar su pertinencia o no para descifrar los fenómenos étnicos en nuestra sociedad capitalista, avanzada y moderna. De este modo, cada capítulo busca concentrarse en un conjunto de teorías o propuestas analíticas que ponen de relieve al menos un aspecto fundamental de la problemática étnica en las sociedades complejas y/o modernas⁶. Pero como hemos advertido poco antes, este trabajo no pretende ser una sumatoria doctrinaria, o un compendio histórico sobre los avatares de las ciencias sociales, sino una disección arbitraria⁷ sometida a los requerimientos propios de este libro.

El hilo conductor de este ensayo no es, por consiguiente, el de la antropología y otras ciencias afines, así como sus avatares disciplinarios, sino el de la construcción de un objeto de estudio particular

6 Conceptos estos últimos sobre los que nos explayamos considerablemente en el volumen anterior, y que retomaremos a lo largo de casi todo este trabajo.

7 De acuerdo con las necesidades específicas de este trabajo.

y el de la formulación de un modelo de interpretación conceptual. El lector avezado, por supuesto, no dejará de asombrarse por el carácter disparatado del conjunto de formulaciones fundamentales que las ciencias sociales han desarrollado ante los fenómenos étnicos. La antropología –y el conjunto de las ciencias sociales nos atreveríamos a aseverar– se han expandido en forma enmarañada, contradictoria y a menudo reiterativa, sin que se pueda en realidad vislumbrar un crecimiento orgánico, en que cada nuevo paradigma surge de la superación crítica de uno anterior, y así sucesivamente.

Pero para situar la significación del esfuerzo plasmado en este libro, no sirve la analogía de un rompecabezas, o de los trozos de un gran vitral regados sin ton ni son por el suelo, esperando a quienes puedan recomponer o armar la totalidad que ellos conforman. Por desgracia, el predicamento de la antropología y casi todas las disciplinas que constituyen el variado y amplio *corpus* de las ciencias sociales son mucho más desalentadores y difíciles que la imagen contenida en las metáforas anteriores. La imagen del ser humano que se refleja sobre la superficie cognitiva de las ciencias sociales está constituida por visiones disímiles, fragmentarias y proyectadas en trozos diferentes que no encajan bien. No es, pues, un rompecabezas cuyas piezas haya que ensamblar con paciencia. Tampoco es un vitral en espera aún de ser montado como y donde corresponde. Las ciencias sociales carecen de todo principio organizativo común, y sus piezas no fueron confeccionadas para encajar en una visión perfectamente coherente. Tampoco posee la nitidez, luminosidad y transparencia de un vitral.

Las ciencias sociales nos devuelven una imagen fracturada, hecha a su vez de imágenes menores por completo distintas, pertenecientes casi todas a proyectos intelectuales enteramente diferentes, y a menudo contradictorios y excluyentes. En esa gran búsqueda por encontrar la “esencia” de nuestra humanidad, ese elusivo espíritu o naturaleza humana, la etnicidad con su temática centrada en cuestiones identitarias ocupa, sin duda, un lugar privilegiado. Y en la antropología en particular, tal lugar privilegiado es en realidad un “locus” central. Sin exagerar, a nuestro juicio, creemos que podemos afirmar que el único basamento común que da un poco de coherencia

e integridad disciplinaria a la antropología, es precisamente el fenómeno de la etnicidad. De allí, entre otras razones, su importancia cardinal no sólo para la antropología, sino para el conjunto de las ciencias sociales contemporáneas.

Dilucidar ese y otros temas estrechamente ligados a él, constituye el objetivo del séptimo capítulo. En ese penúltimo capítulo del presente trabajo, más que discutir desarrollos muy recientes de la disciplina antropológica desde la óptica de los estudios sobre etnicidad, tratamos de hacer un bosquejo general sobre nuestra época, para así referirnos al tipo de antropología que debemos desarrollar, y la manera como los fenómenos étnicos se presentan en los años posteriores al fin de la guerra fría (circa 1989).

Nuestro ingreso precipitado al nuevo milenio parece estar preñado de señales contradictorias. Observamos el surgimiento de nuevos movimientos sociales esperanzadores, especialmente en el concierto latinoamericano, pero también inauguramos el siglo XXI con una guerra de vastas e impredecibles consecuencias en el Medio Oriente. La naturaleza de los grandes conflictos que conmueven nuestra era es, sin duda, compleja; hay a menudo una combinación de conflictos de clase y geopolíticos, pero en ninguna de estas confrontaciones está ausente la dimensión étnica. Es más, en muchos de ellos la cuestión étnica define el nudo gordiano del conflicto.

De hecho, lo que podemos constatar en forma casi palpable es el rápido desmoronamiento de diversos órdenes étnicos tradicionales, y el surgimiento de nuevas correlaciones de fuerza que inauguran nuevos ordenamientos socioculturales en casi todo el orbe. Desde las doradas playas del Líbano, hasta las frías y remotas altiplanicies de Bolivia, formas de identidad colectiva que fueron oprimidas y marginadas por décadas y a veces siglos, resurgen a través de las grietas que se abren en el cascarón del viejo orden. En esta era turbulenta de transición a lo que en otro trabajo hemos denominado como la hipermodernidad⁸, vemos fogonazos en un cielo sombrío que permiten vislumbrar posibilidades alternativas a las formas de

8 Ver: *Puntos de fuga* (2005) y el capítulo 7 de este mismo trabajo.

desarrollo económico y de ordenamiento social, político y étnico que han primado hasta hoy.

Pero ese sería material fascinante para una obra diferente. Por ahora nos conformaremos en el capítulo siete, con examinar y discutir la transformación del gran paisaje étnico mundial en esta fase de tránsito hacia una nueva meseta de modernidad; meseta en la que quizás las fuerzas de la modernización capitalista no sean ya absolutamente hegemónicas. Ese es el tema del capítulo siete que precede a las conclusiones generales.

Pensamos que no existe ninguna etapa en la evolución de la sociedad humana en que no hayamos estado confrontados a serios dilemas respecto a nuestra sobrevivencia como especie, y en que no hayamos generado al mismo tiempo numerosas alternativas esperanzadoras. De una forma u otra, el ser humano ha conseguido abrirse paso hasta nuestros días, tejiendo hoy la red de organización social más extensa y compleja que jamás hayamos podido crear. Pero actualmente hay que admitir que los dilemas son más taxativos que nunca, y las disyuntivas más perentorias también.

San José, Costa Rica. Septiembre de 2007.

CAPÍTULO UNO

PERSPECTIVAS CAMBIANTES

Como ya se ha adelantado en la introducción, este capítulo presenta una visión general del desarrollo de la investigación y teorías sobre el tema que nos interesa, durante aproximadamente los últimos noventa años. Intentamos mostrar en este capítulo, las principales corrientes y la tendencia general en que ellas se insertan en relación con el estudio de los fenómenos étnicos. A lo largo de las páginas que siguen se pondrá en evidencia que la tendencia general en esta área de estudio y reflexión antropológica, está condicionada por un giro desde los estudios culturalistas más convencionales y las descripciones minuciosas y estáticas⁹, hacia análisis preponderantemente sociohistóricos, con enfoques más sustantivos, estructurales y dinámicos (interactivos). Este giro sin duda ha sido fructífero, y los mejores estudios sobre etnicidad se sitúan en esta última perspectiva. Pero aquí, de nuevo, se constata que la carencia de una teoría universal, sumada a ciertos lastres analíticos que se arrastran desde el pasado culturalista y estático, siguen limitando la efectividad general de las nuevas propuestas. Los siguientes capítulos apuntan a mostrar la validez de esta última observación.

A principios de los años setenta, un viraje general en los temas tradicionales que dominaban los estudios étnicos comenzó a desencadenarse debido, sobre todo, al gran despertar de los movimientos

9 En que los grupos estudiados y sus culturas son descritos en detalle, pero como entidades inmóviles y ahistóricas.

sociales con una fuerte componente étnica en casi todo el orbe: la tendencia tradicional a constreñir el estudio de la etnicidad a ciertas tribus específicas, aldeas y comunidades culturales o minorías raciales, fue de pronto reemplazada por un esfuerzo por conceptualizar el fenómeno en términos históricos y socioculturales mucho más amplios¹⁰.

A fines de los sesenta y primeros años de los setenta hasta nuestros días, la profusión de trabajos sobre estudios étnicos alcanza dimensiones verdaderamente espectaculares¹¹. Es probable que haya habido pocas áreas en las ciencias sociales que atrajeran tanto interés, generado tantos escritos y despertado tanta pasión y dedicación en un período relativamente tan corto, como la etnicidad. No es raro que ya a fines de los ochenta pudiéramos leer en un ensayo sobre la evolución disciplinaria de la antropología, afirmaciones como la siguiente:

A diferencia de los conceptos de raza y clase, que permanecen impopulares en numerosos círculos analíticos, el concepto de etnicidad se ha convertido en una suerte de pararrayos para aquellos antropólogos que intentan redefinir sus enfoques teóricos y metodológicos, así como para los legos que buscan redefinir las bases sobre las cuales ellos pueden construir un sentido de validez social y moral¹².

10 Para una buena descripción de los acontecimientos y de la atmósfera sociopolítica en el mundo a partir de los setenta, sugerimos consultar: Anthony D. Smith, 1981: 8-26; y para el caso particular de los EE. UU., ver: Michael Novak, 1971.

11 Una prospección de varias publicaciones periódicas nos permite constatar ese "boom". Por ejemplo, las publicaciones que examinamos sobre este tema y en las cuales aparecen artículos relativos a la cuestión étnica revelan las siguientes tendencias: *American Journal of Sociology*, 1945-1970 (25 años): 11 artículos; 1971-1986 (15 años): 30 artículos; *American Anthropologist*, 1952-1969 (17 años): 5 artículos; 1970-1997 (27 años): 35 artículos; *Social Forces*, 1947-1969 (22 años): 9 artículos; 1970-1973 (3 años): 10 artículos; *Sociological Quarterly*, 1965-1970 (5 años): 8 artículos; 1970-1978 (8 años): 21 artículos; *Canadian Journal of Economics and Political Science*, 1955-1970 (15 años): 2 artículos; 1971-1982 (11 años): 21 artículos; *Current Anthropology*, 1959-1969 (10 años): 7 artículos; 1970-1977 (7 años): 16 artículos; *Revue Française de Sociologie*, 1960-1970 (10 años): 8 artículos; 1970-1980 (10 años): 20 artículos; *Nueva Antropología*, 1965-1970 (5 años): 10 artículos; 1971-1980 (9 años): 28 artículos; 1981-1991 (10 años): 35 artículos.

12 Brackette F. Williams, 1989: 401. Traducción del autor.

O mucho antes, enfatizando las expectativas teóricas y metodológicas promovidas por el auge explosivo de los estudios étnicos, un autor bastante prolífico afirmaba que:

‘Etnicidad’, como estructura con anterioridad, representa un giro hacia nuevas preocupaciones teórica y empíricas en la antropología. En este sentido, “etnicidad” señala un cambio que debería ser entendido desde varios ángulos –histórico, teórico e ideológico¹³.

Y por supuesto también se adelantaban tempranamente pronósticos bastante sombríos respecto al futuro de la reflexión e investigación en este campo emergente:

Claramente, hay ciertos temas dentro de las ciencias sociales que en apariencia no pueden nunca ser por completo agotados y que finalmente son guardados en el estante, pretendiendo que hay un acuerdo consensual entre estudiosos sobre supuestos fundamentales y definiciones básicas. Algunos temas parecen generar debates recurrentes e intensos que alimentan dudas sobre qué tan exhaustivamente ha sido enmarcado, tanto en forma teórica como descriptiva. El tema de la etnicidad aparentemente es uno de ellos¹⁴.

Sin embargo, al margen de como deseamos caracterizar la expansión de la literatura sobre etnicidad, el hecho incuestionable es que este crecimiento, como en casi todas las otras disciplinas y temáticas centrales de las ciencias sociales, ha sido tan impresionante, caótico e inesperado como el sujeto mismo que ella aborda.

En 1975, Despres llevó a cabo una prospección y evaluación¹⁵ sobre el desarrollo de la literatura antropológica, trazando el auge y

13 Ronald Cohen, 1978: 380. Traducción del autor.

14 David Muga, 1984: 1. Traducción del autor.

15 Ver: L.A. Despres. 1975. *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague: Mouton.

la caída de ciertos tópicos dominantes de la disciplina a lo largo de diferentes períodos. Despres encontró que entre 1916 y 1971 los 15 libros de texto más utilizados en la enseñanza básica de la antropología no listaban en sus índices conceptos tales como “grupo étnico”, “etnicidad” o incluso el término mucho más corriente de “étnico”. Otros vocablos derivados, como “etnocentrismo” o “etnología”, eran a veces listados en los índices, pero el simple concepto de “étnico” no se agregaba en ellos, y rara vez aparecía en el texto mismo; y cuando tal era el caso, no aparecía definido. Después de 1971, la situación comenzó a cambiar, y al menos dos de los libros de texto más populares en las universidades norteamericanas en esa época indexaban términos como “étnico”, “poblaciones étnicas” y “minorías”.

De acuerdo con Glazer y Moynihan:

La ‘etnicidad’ parece ser un nuevo término. En el sentido en que lo utilizamos –como el carácter o cualidad de un determinado grupo étnico– no aparece en la edición de 1933 del *Oxford English Dictionary*, pero hace su aparición en el Suplemento de 1972, en el cual se registra que su uso por primera vez fue empleado por David Riesman en 1953. Está incluido además en el *Webster’s Third New International Dictionary* de 1961, pero no aparece en la edición de 1973 del *American Heritage Dictionary*, donde se le define como “1. La condición de pertenecer a un grupo étnico particular; 2. Orgullo étnico”. Uno percibe así un término aún en movimiento¹⁶.

E incluso hoy, alrededor de treinta años después, etnicidad es un término claramente en movimiento; un término que parece irse ajustando a las diversas piruetas que el mismo fenómeno presenta a medida que nos adentramos en nuevas formas de vida y organización social, y cuyo uso se relaciona cada vez más con nuestras sociedades modernas, urbanas y complejas. Pero al mismo tiempo que observamos esa tendencia, persiste una más antigua hacia la dispersión y vaguedad

16 Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan, 1975: 1. Traducción del autor.

conceptual. Ya a fines de los años setenta, otro estudio sobre este tema, pero enfocándose específicamente en la bibliografía sobre fenómenos étnicos, manifestaba no sin cierta desazón lo siguiente:

Pocos investigadores de las relaciones étnicas han definido alguna vez el significado de la etnicidad. Para descubrir con que frecuencia los cientistas sociales usan definiciones explícitas de etnicidad en sus investigaciones empíricas, 65 estudios sociológicos y antropológicos que tratan de uno u otro aspecto de la etnicidad fueron examinados. Sólo 13 de estos incluían alguna definición de etnicidad; 52 de ellos sin embargo no tenían ninguna definición¹⁷.

Paradójicamente, da la impresión de que mientras más predominantes son los procesos y conflictos étnicos, menor es el esfuerzo para definir este sujeto de estudio; y puesto que los fenómenos que están asociados con la etnicidad en nuestros días son tan visibles, muchos autores se refieren a esta (la etnicidad) como si fuese una realidad autoevidente, y no una problemática compleja que requiere de un tratamiento conceptual importante:

‘Étnico’, ‘etnicidad’ y ‘grupo étnico’ son palabras e ideas que parecen tener un sólido y claro significado, un referente en el mundo objetivo, y de ser una suerte de realidad social obvia que no requiere de ninguna explicación. Pero ‘etnicidad’ y ‘grupo étnico’ constituyen unas de las palabras e ideas más complicadas, volátiles y emocionalmente cargadas en el léxico de las ciencias sociales¹⁸.

Muchos estudios incorporan el tema de la etnicidad, sin siquiera detenerse a considerar la complejidad misma del tópico. Ello posiblemente refleja el impacto creciente del fenómeno en nuestras vidas diarias y su consiguiente aceptación como un hecho “natural”, pero

17 Wsevolod W. Isajiw, 1985: 6. Traducción del autor.

18 Manning Nash. 1989. *Unfinished Agenda: The Dynamics of Modernization in Developing Nations*, p. 1. Chicago: The University of Chicago Press. Traducción del autor.

seguramente también responde a las dificultades para encontrar una definición o fórmula de validez universal ante un fenómeno tan ubicuo y multifacético.

Algunas de las mayores dificultades para definir en forma universal la etnicidad radican en algunas viejas y pertinaces ideas liberales e ideas socialistas del siglo diecinueve europeo, que todavía influyen en nuestra visión contemporánea de la sociedad de hoy. Como ya hemos señalado en la introducción¹⁹, por alrededor de dos siglos los ideales cosmopolitas y las expectativas racionalistas se han basado en el supuesto de que la disolución de la etnicidad era un proceso tan inevitable y natural como las estaciones del año. Esta ha llegado a ser más que una doctrina oficial. Se trata en realidad de un paradigma ideológico persistente y de aceptación muy amplia. Pero han sido en especial las elites modernizantes, de todo pelaje político e ideológico, las que han abrazado en general esta noción con una fe casi religiosa. Estas nuevas y emergentes elites que se constituyen con gran fuerza luego de la Segunda Guerra Mundial –en especial en los países periféricos– e impulsan diversos modelos desarrollistas y modernizadores que llevan en forma implícita integrado a su tinglado de supuestos, la noción de que toda forma de identidad colectiva, no estrictamente secular y nacional, estaba condenada a ser obliterada por las fuerzas del progreso. Y aunque esas nuevas elites no eran ellas mismas las que forjaron los cimientos intelectuales de esta ideología, se convirtieron muy rápido en sus más fervientes defensores y más ciegos implementadores de los grandes ideales modernizadores²⁰ del siglo XIX.

Común en la visión de estas elites es el doble culto a la razón y el progreso. Nociones que aunque no poseen la densidad real de lo que supuestamente sugieren, son algo más que palabras vacías. Ellas son en realidad cápsulas retóricas que dispensan de toda explicación

19 Tema extensamente discutido en el primer volumen.

20 Aún hoy podemos observar en las regiones relativamente más atrasadas del sistema-mundo, que las elites intelectuales, políticas y tecnocráticas continúan casi invariablemente asumiendo el viejo discurso y los ideales de la modernización que fuesen promovidos por los países del centro décadas antes, pero bajo una nueva retórica y nuevas prácticas.

o justificación, y que evocan y movilizan una legitimidad que parece flotar por encima de la historia y la práctica social realmente existente. Como eje central en torno al cual giran esas cápsulas retóricas, campea una concepción del cambio social promovida por el Estado, en tanto artífice político y aparato administrativo y de gestión de la acción social y la dirección del cambio histórico. Este Estado que posee los conocimientos racionales que conducen al progreso y de los que carecen los ciudadanos comunes es definido implícitamente, entonces, como el “Estado científico” –y no sin un cierto grado de ironía no premeditada.

Por más de cincuenta años luego del fin de la Segunda Guerra Mundial, tanto las elites liberales y capitalistas como las elites socializantes, percibían este Estado científico como la encarnación institucional de los ideales de la modernidad. Así, antes de que los nuevos discursos sobre la transformación social, mediante ya sea la hegemonía del mercado o la hegemonía de grandes movimientos populares y sociales relativamente autónomos, surgieran luego de terminada la guerra fría, el Estado era el motor indiscutido de la modernización; un motor capaz de permitir el advenimiento de una nueva era de realización humana, apoyándose en el poder tecnológico y el conocimiento científico para la gestión racional de la sociedad.

El poder del Estado científico era de este modo invocado para exorcizar las fuerzas oscuras y atávicas de las creencias, las lealtades y las identidades anacrónicas del mundo premoderno. La narrativa abierta o implícita en este esquema de las cosas sugería que la humanidad se encontraba en camino a una civilización universal, conquistada mediante la difusión de la racionalidad occidental y la cultura moderna. Aquellos que nutrían esperanzas por el avance en esa dirección general, a través de la socialización creciente de la sociedad y la economía, veían en la acción del Estado el disolvente que permitiría la unidad de la ciudadanía alrededor de un ideal común sobre el “nuevo hombre”. Los liberales pro capitalistas, por su lado, tenían expectativas de que el poder del libre mercado y la industria avanzada –promovido por el Estado– fusionaría a la sociedad entera en una sola amalgama de ideales y prácticas laicas y modernas y desanudaría todas las viejas ataduras primordiales. También, desde

principios del siglo XIX, los adherentes del socialismo de Estado soñaban con un mundo unido dentro del sólido marco de la nueva sociedad socialista. En este valiente nuevo mundo, las minorías étnicas se convertirían, de acuerdo con las palabras tan gráficas del propio Engels, en una serie de “monumentos etnográficos”.

Esas han sido las aspiraciones de liberales y socialistas de Estado en casi todos los países, y casi siempre en forma invariable, ellas han sido hechas añicos por el curso real de los acontecimientos. Pero esas ilusiones, aunque una y otra vez han probado ser erradas, han tenido una influencia amplia y duradera. Esta persistencia de una matriz ideológica y cultural que nunca ha podido ser ratificada en la práctica histórica, es uno de los enigmas que se asocian también con el tema de la etnicidad. Ellas no se han restringido exclusivamente al ámbito de la acción estatal y política, sino que las han desbordado con creces, empapando todo el imaginario colectivo con estereotipos que le dan una legitimidad en apariencia natural. De este modo, una perspectiva sobre la etnicidad que ha sido adoptada tan profundamente y por tanto tiempo por las elites, y también por la opinión pública, ha sido y es uno de los obstáculos mayores para encontrar una definición universal y satisfactoria de la etnicidad. Y aunque estos supuestos modernizadores les parezcan hoy a algunos un fenómeno descabellado, tales nociones se han petrificado y es posible que nos acompañen en nuestro avance hacia un futuro incierto, por mucho tiempo aún.

Se puede encuadrar a *gross omodo* toda esa cultura de la modernización a ultranza, dentro de lo que en ciencias sociales se ha denominado como el “evolucionismo social”²¹; es decir, dentro de una visión propia del siglo XIX y de la Europa occidental y dominante. De hecho, en las páginas que siguen, hay numerosas referencias críticas a esa perspectiva evolucionista, pero sobre todo cuando ellas se plantean en forma abierta o solapada en estudios sobre procesos étnicos. Son por desgracia numerosos los estudios y propuestas que

21 Y con ello no estamos rechazando la posibilidad y/o validez de toda perspectiva evolucionista para entender el cambio social, sino que estamos simplemente refiriéndonos a ese evolucionismo unilineal, progresivo y por etapas fijas, en el cual la sociedad occidental y desarrollada constituye el único pináculo posible.

se mantienen discretamente ligados a los supuestos modernizantes y evolucionistas unidireccionales que suelen ser tan pronunciados entre las elites²².

El gran abanico de escritos que se han producido en los últimos 30 años pone de manifiesto otro hecho revelador: que cuanto más nos adentramos en la modernidad y en sus múltiples vericuetos, más pronunciados se tornan los movimientos y conflictos étnicos²³. Ya no se trata sólo de una persistencia que nos deja perplejos, sino de un aumento en intensidad y amplitud que resulta verdaderamente notable. Esta tendencia ha sido ya reconocida por numerosos autores²⁴. Sin embargo, debido a que su explicación implica tan profunda revisión de algunos de los mitos ideológicos más caros de nuestra era capitalista y moderna y dominada por las percepciones del occidente desarrollado, muchos son los autores que evitan someter a serio escrutinio tales premisas.

Pero hay además otras poderosas razones para no incluir en el estudio sobre fenómenos étnicos ninguna definición del tema a tratar. Como de costumbre cuando el tópico es espinoso y exige una postura más o menos coherente ante un fenómeno complejo, candente y de gran actualidad, se corren diversos riesgos peligrosos. El primero de ellos consiste en incurrir en una definición tautológica. Las definiciones circulares en que ciertas causas explican determinadas consecuencias, y estas a su vez explican las primeras, son un error frecuente al tratar de definir fenómenos cuya naturaleza no reside en ellos mismos, sino en otros factores complejos aparentemente “externos”, pero vinculados de manera íntima a ellos²⁵.

22 Ver: Manning Nash. *op. cit.*, pp. 25-39; y Alain Touraine. 1988b. *Return of the Actor. Social Theory and Postindustrial Society*, pp. 29-37. Minneapolis: Minnesota Press.

23 Ver: Anthony D. Smith. 1981. *The Ethnic Revival in the Modern World*. London: Cambridge.

24 Ver: Donald L. Horowitz. 2001. *The Deadly Ethnic Riot*. Berkeley: University of California Press.

25 Como ya discutimos extensamente en el primer volumen de esta trilogía, hay un vasto corpus de definiciones tautológicas de la etnicidad. Pero este tipo de definiciones o modelos conceptuales son particularmente comunes en los enfoques primordialistas y culturalistas que ignoran la función determinante de factores y contextos socioeconómicos y políticos, y que rara vez examinan los fenómenos étnicos a lo largo de su desenvolvimiento histórico. Como bien apunta David Muga, “(...) esto es porque la etnicidad es definida en términos de rasgos culturales subjetivizados y primordiales que a su vez son utilizados para “explicar” la etnicidad (lazos primordiales)” (*op. cit.*, 1984: 3).

Hay definiciones que resultan también demasiado estrechas y que se basan en la caracterización de sólo algunos fenómenos; o demasiado amplias, careciendo así de verdadera utilidad analítica para dilucidar a profundidad el vasto espectro de casos diversos que caracterizan a los fenómenos étnicos.

Lo que sí podemos constatar es que en los sesenta y setenta la mayor parte de las definiciones se desarrollaron en relación con áreas geográficas particulares, y en ciertos escenarios históricos y sociales específicos. En general, esas definiciones intentaban responder a los dilemas e interrogantes peculiares representados por la etnicidad en Norteamérica, Europa y, sobre todo, en distintas sociedades tribales de África y Asia. A esta primera oleada de estudios étnicos vino a sumarse poco después, pero con rasgos metodológicos y enfoques similares, un conjunto de investigaciones y ensayos sobre la persistencia y/o asimilación de grupos inmigrantes específicos en los países desarrollados —especialmente en los Estados Unidos, pero también en Canadá y Europa occidental.

En los países periféricos, el estudio de la etnicidad se encuentra aún firmemente centrado en las polaridades clásicas del discurso modernizante: tradición versus modernidad; el Occidente versus el “otro” (o el “nosotros”); etc.²⁶. En muchos de estos países en que existen graves problemas resultantes de la aplicación de modelos de

26 Para examinar críticamente esta falsa polaridad de modernidad versus tradición, sugerimos la lectura de los siguientes textos que consideramos constituyen un parte-aguas en la discusión de esta cuestión:

1. Textos que ofrecen (u ofrecieron en su momento) una nueva forma de mirar esa supuesta polaridad o antinomia: Peter Berger. 1980. *Facing Up to Modernity*. Montreal; y Luis Dumont. 1977. *From Mandeville to Marx*. Stanford University Press.
2. Textos que brindan una distinción entre ‘modernidad’, ‘desarrollo’ y ‘modernización’, así como una discusión interesante sobre los efectos de los dos últimos procesos sobre las ‘tradiciones’: Ashish Nandy. 1986. *Development and Authoritarianism: An Epitaph on Social Engineering*. New York; y Herb Feith. 1981. *Repressive Developmentalist Regimes in Asia*. Montreal.
3. Textos que discuten la ‘modernidad de las tradiciones’: Raghava N. Iyer. 1987. *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*. New Delhi; Ramasharay Roy. 1995. *Self and Society*. Bombay; Ashish Nandy. 1987. *Cultural Frames for Social Transformation: A Credo*. New Delhi; Majid Rahnema. 1988. *The Tragedy of Development: Tradition and Modernity Reexamined*. Los Angeles: Claremont University.

desarrollo que usualmente favorecen al sector urbano-industrial en detrimento del agro y las economías campesinas, la lucha de las llamadas culturas y comunidades tradicionales por subsistir aún domina los estudios étnicos. En América Latina, por ejemplo, los estudios étnicos han estado abrumadoramente dominados por el llamado discurso indigenista²⁷. Y, sólo en los últimos veinte años, se han acentuado las críticas al indigenismo²⁸, y preocupaciones más amplias respecto a la cuestión étnica en relación con la estructuración de las sociedades latinoamericanas se han ido desarrollando paulatinamente; preocupaciones además por el tema racial y la situación específica de los sectores de la población de origen africano han comenzado a tomar cada vez más ímpetus.

En Europa, en cambio, el enfoque preferido sobre etnicidad se concentra en el estudio de los movimientos nacionalistas y en el proceso de constitución de Estados nacionales multiétnicos y jerárquicos²⁹. Este enfoque es tan predominante entre los estudiosos de la etnicidad en Europa, que esta problemática ha sido reducida entre la mayoría de ellos³⁰ al estudio del nacionalismo cultural. Este tipo de enfoque localiza temporalmente el fenómeno del nacionalismo cultural, en

27 Ver: Alfonso Caso, 1958; Francois Chevalier, 1970; Emmanuel Fauroux, 1976; Gerald Gold, 1977; Alejandro Lipchutz, 1944; Alejandro Marroquín, 1972; Eduardo Matos Moctezuma, 1988; Andrés Hernández Medina, 1983; Darcy Ribeiro, 1981; Alfonso Villa Rojas, 1971.

28 En lo que constituye tal vez la última reedición del indigenismo, ciertos autores han conservado algunas de las suposiciones básicas (principalmente la noción de que los grupos indígenas son repositorios de algún tipo de paradigma cultural alternativo que explica y legitima su existencia y su específica etnicidad) de ese enfoque, pero llegando a la conclusión opuesta de los "asimilacionistas", es decir, que los grupos indígenas no desaparecerán, sino que de hecho contribuirán a forjar un nuevo tipo de civilización, más democrática y más justa que la que permiten los esquemas culturales occidentales. Y aunque no discutimos la validez o no de esta visión, sí cuestionamos un abordaje que desde nuestro punto de vista nos conduce de nuevo al reduccionismo cultural: a estudiar complejos fenómenos sociales desde el ángulo estrecho de las culturas percibidas como entidades que compiten entre sí como si fuesen organismos separados y autónomos. Los trabajos de Bonfil Batalla, 1981 y de Stefano Varese, 1988, parecen inscribirse claramente en esta nueva perspectiva indigenista.

29 Ver: John Hutchinson, 1987; y Anthony Smith, 1981 y 1986.

30 Excepto por el enfoque cultural-funcionalista de Fredrik Barth y por el grupo más amplio de estudios lanzado por Wallerstein y Balibar en los ochenta.

tanto una manifestación posterior al siglo XVIII de un ciclo mucho más antiguo, conectado con el surgimiento de protoestados nacionales y la guerra entre ellos en la alta Edad Media. De acuerdo con esta perspectiva, el emergente sistema de Estados nacionales se concibe como el crisol en el cual se forjan los diferentes nacionalismos étnicos durante la modernidad europea temprana. Como discutiremos en el capítulo seis, este tipo de análisis en realidad nos deja con más preguntas que respuestas. El impacto que este enfoque típicamente europeo ha tenido sobre el campo de los estudios étnicos, aunque muy influyente, ha llevado a un callejón sin salida a quienes lo han seguido al pie de la letra.

En los Estados Unidos, los estudios sobre etnicidad continúan centrándose básicamente en la cuestión restringida de los grupos étnicos definidos en tanto minorías raciales³¹. Pero podemos observar que en los ochenta y noventa se realiza un esfuerzo más serio por capturar la verdadera ubicuidad y riqueza de la etnicidad en las ciencias sociales norteamericanas. Y este esfuerzo se mueve más allá del enfoque puramente étnico-racial para intentar incorporar una visión sociológica más acabada. Una línea de indagación y reflexión enfatiza el estudio de la identidad étnica como parte de un proyecto más amplio para entender nuestra sociedad contemporánea. Es un intento por entender la construcción de la identidad colectiva dentro de sociedades plurales, posindustriales y dominadas por la “cultura” de consumismo. Ello ha sido, sin duda, un sólido paso en la dirección correcta, pero con fuertes resabios de tipo culturalista. Usualmente, este tipo de reflexiones e investigaciones se orientan a entender los procesos subjetivos y las llamadas interacciones simbólicas, que constituyen el foco preferido de interés de la escuela de antropología interpretativa iniciada por Clifford Geertz en los sesenta y setenta³².

Apuntando en la dirección opuesta, hemos visto también una producción cada vez mayor en las áreas de estructuración de relaciones y

31 La lista de autores que han escrito sobre este tema en los Estados Unidos es interminable. No obstante, un buen ejemplo de este tipo de enfoque típicamente norteamericano puede leerse en Milton Gordon, 1975.

32 Ver: Michael J. Fischer, 1986; Maxine Hong Kingston, 1988; Marita Golden, 1983.

procesos étnicos. Esta perspectiva, habitualmente denominada como estructural o instrumentalista (en oposición al recién mencionado enfoque primordialista), considera que la identidad étnica no es sino el reflejo de diferencias objetivas en la posición estructural de un grupo en particular³³.

La primera perspectiva mencionada trata la etnicidad como un proceso exclusivamente subjetivo (psicológico y/o cultural). Por otro lado, la segunda postura considera la etnicidad sólo como un epifenómeno, totalmente dependiente de estructuras y fuerzas objetivas. Algunos intentos para mediar o integrar en forma más o menos coherente ambos enfoques se han realizado. Estos esfuerzos, por desgracia, han tendido a dar preeminencia a los procesos económicos y sociales, y a definir los grupos étnicos en términos de las divisiones de clase y de trabajo, a diversos niveles regionales³⁴ y geopolíticos.

A pesar de las grandes discrepancias que separan las diferentes perspectivas, algunas nociones básicas en común han llegado a ser parte de un consenso tácito, pero universal, que a nuestro juicio representa un avance con respecto a las primeras formulaciones estrictamente culturalistas o evolucionistas. Primero está la idea de que la etnicidad es un fenómeno procesual³⁵, una entidad o problemática que se inventa y reinterpreta en cada nueva generación, y bajo nuevas circunstancias históricas. Hay también bastante acuerdo con respecto a la etnicidad entendida como una creación colectiva y anónima, en la cual cada individuo perteneciente a ella debe descubrir el significado particular que tiene para sí, en sus propios términos y a partir de su propia experiencia. Se concibe ahora que esa experiencia personal mediante la cual se construye individualmente la etnicidad,

33 Buenos ejemplos de esta postura son las obras de autores como E. Bonacich, 1972; A. Portes, 1978; Héctor Díaz-Polanco, 1985.

34 Ver: Michael Hechter, 1968, 1978, 1986, 1987.

35 Idea bien sintetizada por Berger en este párrafo: "Vista sociológicamente, la identidad colectiva no puede ser considerada más como una entidad sólida [...] Se trata más bien de un proceso, continuamente creado y recreado en cada situación social a la que se enfrenta, y mantenido unido por el delgado hilo de la memoria" (Peter L. Berger. 1993. *Invitation to Sociology: A Humanistic Approach*, p. 25. New York: Garden City. Traducción del autor).

se desenvuelve a lo largo de una serie de eventos que dan forma y significación individualizada a esa forma colectiva de identidad. A su vez, se concluye a menudo, que es esa recreación individual de los fenómenos étnicos en la esfera privada, la que constituye la base intelectual y emocional que le permite a cada persona ubicarse dentro de la jerarquía étnica que informa una determinada sociedad.

A lo anterior, deseamos agregar que es necesario ir un paso más allá, y tender un puente conceptual y analítico que permita vincular dinámicamente la conciencia étnica individual con el orden étnico imperante; pues, es en última instancia esa experiencia psicológica individual a partir de la cual surgen formas colectivas y mancomunadas de identidad que podemos definir como una forma peculiar de conciencia étnica³⁶. No basta entonces entender lo que ya es un truísmo aceptado por la mayoría de los expertos: que la conciencia étnica tiene sus raíces en determinadas experiencias individuales sociales, pero específicas. La etnicidad no es sólo una creación individual, tampoco un conjunto de elementos culturales y normativos externos que se transmiten de generación en generación (socialización), o mecánicamente de una comunidad étnica al actor étnico individual (internalización).

Así, la etnicidad no es enseñada ni aprendida (en el sentido formal de enseñar y aprender una lección), por el contrario, ella es creada y recreada durante largos ciclos históricos. Es una experiencia existencial profunda; el producto de una práctica individual y subjetiva, pero que se gesta y desenvuelve dentro de un sistema jerárquico que le sirve de marco y cauce, y que adquiere de este modo existencia objetiva sólo como una creación colectiva. En el presente, casi todos los estudios sobre etnicidad coinciden en destacar que ese marco al que nos acabamos de referir, es un sistema de interacciones sociales entre distintos grupos socioculturales. Pero no todos enfatizan su carácter jerárquico, y muy pocos exploran la naturaleza específica de esas jerarquías³⁷.

36 Ver: A.L. Epstein. 2006. *Ethos and Identity. Three Studies on Ethnicity*. Aldine Transactions.

37 Aage B. Sorensen. 1996. "The Structural Basis of Social Inequality", en *American Journal of Sociology* 101: 1333-1365.

Menos aceptada, pero está ganando terreno, es la noción de que la etnicidad constituye un proceso multidimensional³⁸, tan complejo y tan rico como los propios fenómenos de clase³⁹. Algunos estudios de los últimos diez años muestran la utilidad de enfoques multidimensionales que engloban factores políticos, sociales, e incluso, ecológicos y residenciales con fenómenos psicosociales, ideológicos y culturales⁴⁰. Pero diversas modalidades de reduccionismo y confluencia⁴¹, aún son muy prevalentes en muchas definiciones y aproximaciones al estudio de la etnicidad.

Desgraciadamente, aquellas perspectivas que conciben la etnicidad contemporánea en tanto parte integral de los procesos de modernización y de formación de las sociedades contemporáneas, y como parte, por ende, de la formación de sistemas jerárquicos de relaciones y conflictos, permanecen más bien marginales⁴². En la larga marcha intelectual hacia una comprensión más acabada de los fenómenos étnicos, hay una polaridad tan persistente como errada que perdura: etnicidad versus modernización. Polaridad que ha sido con frecuencia entendida también como tradición versus modernidad⁴³. Y como examinaremos en el capítulo siete, esta visión impregna casi todo el pensamiento contemporáneo sobre el pasado, presente y futuro de las llamadas “culturas tradicionales” en la sociedad moderna, teniendo una expresión particularmente nociva sobre muchas teorías aún en boga sobre la etnicidad entre tradición y modernización capitalista.

38 Ver: R. Miles and A. Phizacklea. 1997. “Class, Race, Ethnicity and Political Action”. *Political Studies* 25(4): 491-507.

39 Ver: Nabil Khattab. 1998. “Ethnicity, Class and the Earning Inequality in Israel, 1983-1995”. *Sociological Research Online*, Volume 10, Issue 3.

40 Clare Cassidy and Karen Trew. Winter, 1998. “Identities in Northern Ireland: A Multidimensional Approach”. *Journal of Social Studies*.

41 Ver definiciones en el Volumen I de esta trilogía.

42 Como ya discutiremos con más detalle y oportunamente en este trabajo, muchos autores visualizan los conflictos étnicos como actos instintivos derivados de la hostilidad innata entre distintos grupos que compiten por territorio, poder, prestigio o simplemente bienes materiales.

43 Un buen ejemplo de este enfoque es: Joseph Hraba and Eric Hoiberg. 1993. “Ideational Origins of Modern Theories of Ethnicity: Individual Freedom vs Organizational Growth”. *The Sociological Quarterly* 24(3): 381-391.

La vieja y radical oposición avanzada por las ciencias sociales en los años cincuenta y sesenta entre tradición y modernización capitalista –la que en turno era una reedición de la dicotomía entre lo primitivo y lo moderno en la narrativa antropológica de principios de siglo– sobrevive en los discursos, tanto populares como doctos, de nuestra época. La aparentemente anacrónica visión del cientista social moderno, que somete el “primitivismo” a un escrutinio sistemático, y lo compara con nuestra supuesta racionalidad, se perpetúa ahora bajo los ropajes condescendientes, o abiertamente hostiles, de nociones que relegan la etnicidad a una condición de “residuo”; es el actor étnico versus el actor cívico; la primitiva tradición irracional, en contraste con el mundo moderno secular, dominado por la racionalidad instrumental, y en el que las adhesiones cívicas universales son más importantes que las ataduras identitarias excluyentes.

Ante esa persistencia de una visión tan claramente aberrante, han surgido numerosas corrientes de pensamiento en África y Asia que desafían esa visión maniquea y que en general la critican desde la óptica de nuevas propuestas teóricas en el marco del estudio de las sociedades llamadas poscoloniales⁴⁴. Sin embargo, por lo general se trata de estudios de caso con pocas proyecciones teóricas generales.

Finalmente, queremos mencionar una poderosa corriente de pensamiento sobre la etnicidad que tiene sus raíces en la sociobiología y en la psicología evolutiva. Quizás, esta proliferación de estudios en los que se conflacionan los conceptos de raza y etnia, y se busca encontrar bases biológicas que permitan definir la etnicidad como una manifestación de la “naturaleza humana”, es sobre todo un síntoma del fracaso de las ciencias sociales por dar una explicación convincente y definitiva sobre este fenómeno tan conspicuo. A nuestro parecer esta vasta producción de ensayos, artículos y libros

44 Ver, por ejemplo: Ravi Chaturvedi and Brian Singleton. 2005. *Ethnicity and Identity: Global Performance*. New Delhi: Rawat; Michael Leaf. Spring, 2003. “Modern Dreams: An Inquiry into Power, Cultural Production, and the Cityscape in Contemporary Penang, Malaysia”, en *Pacific Affairs*. Vancouver, Canada: University of British Columbia; Donald L. Donham. 2005. *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*. New York: Pellikan.

sobre el tema de la etnicidad desde una perspectiva biológica⁴⁵, pone al desnudo nuestra incapacidad para explicar uno de los temas centrales de nuestra era convulsa, confusa y conflictiva a comienzos del nuevo milenio.

45 Corriente de pensamiento que fue inaugurada por Pierre L. Van den Berghe. 1981. *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier.



CAPÍTULO DOS

FRONTERAS FUGACES: TRIBUS, GRUPOS ÉTNICOS Y CULTURAS

Cómo definir una unidad de estudio: el predicamento del funcionalismo culturalista

El primer grupo de estudios que indirectamente lidiaban con interrogantes de naturaleza étnica en ciencias sociales, fueron aquellos que desarrollaron los antropólogos en los veinte y treinta del siglo XX. Estos estudios fueron desarrollados por algunos de los primeros discípulos de Malinowski y Radcliffe-Brown. En general, eran en monografías etnográficas que describían en gran detalle ciertas culturas preliterarias y sin Estado en África y Asia. Muchas de las dificultades que enfrentaron estos investigadores al intentar definir sus unidades de análisis pueden aún encontrarse en aquellos trabajos en que la etnicidad es un tema central, y que se adhieren a los tipos y criterios que caracterizan las indagaciones antropológicas de la escuela británica temprana. Por lo tanto, no se trata sólo de un tópico interesante desde el punto de vista de la historia de la disciplina, sino también para la revisión crítica de modelos interpretativos contemporáneos y la definición más general del concepto de etnicidad.

Esencialmente, los predicamentos metodológicos tempranos con los que debieron enfrentarse los etnógrafos británicos, para definir

los límites reales y conceptuales de las tribus escogidas para sus estudios, brotan de las mismas limitaciones que se presentan en los estudios culturalistas sobre la etnicidad. La noción subyacente en todos estos estudios es que la cultura constituye una suerte de todo orgánico, en el cual cada aspecto o componente encaja en un sistema global de valores, normas, símbolos e instituciones.

Esa noción totalizante y orgánica de la cultura constituye un precepto metodológico y teórico derivado del enfoque estructural-funcionalista que distingue a la escuela británica de antropología. En ese contexto disciplinario y discursivo, una cultura es definida en tanto un complejo funcional de subunidades estructuradas de tal forma, que el analista puede discernir ciertos principios centrales (*core principles*) que informan y dan coherencia a un gran universo de reglas culturales derivadas de ellos. Concepción que implica la idea de que una cultura y una sociedad determinadas constituyen en efecto una sola realidad, y que la diferencia entre ambas es puramente terminológica. En otras palabras, entender una cultura, era entender la sociedad en que ella se había generado.

Esa parecía una idea atractiva que intentaba en principio simplificar el estudio de una cultura específica. Si el analista procedía a discernir primero los principios organizativos centrales, la jerarquía de reglas derivadas, la lógica que informaba tanto el todo como cada una de sus partes, se pondría claramente de manifiesto. Sin embargo, como discutiremos a continuación, la experiencia directa en el terreno de estudio probaría ser mucho más compleja y parecía resistir todo reduccionismo cultural de esta índole.

Algunos antropólogos como Firth, Richards and Schapera⁴⁶ evitaron casi en su totalidad abordar la cuestión de cómo delimitar sus unidades de análisis, y produjeron largos trabajos descriptivos que carecían del más mínimo marco conceptual. Con ello inauguraron una

46 Ver: Raymond Firth. 1936. *We the Tikopia*; Isaac Schapera. 1940. *Married Life in an African Tribe*; Audrey Richards. 1939. *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*.

era de gran producción descriptiva y de minucioso detallismo⁴⁷, puesto que se trataba primero de recopilar y clasificar materiales y artefactos culturales en forma exhaustiva, con el objeto de proceder más adelante a su análisis en tanto evidencias tangibles de un todo cultural en vías presumiblemente de extinción ante las presiones colonizadoras y asimilacionistas de Occidente. En estos trabajos, ciertos principios organizativos socioculturales son descritos como entidades eternas e inmanentes. Estas monografías tempranas no expresaban ninguna preocupación con interacciones sociales, actores sociales ni con la dinámica sociocultural de los grupos estudiados. Son “fotos” estáticas que describen un objeto de estudio congelado en el tiempo.

Años después, esas limitaciones propias del enfoque culturalista aplicado serían reconocidas en los siguientes términos:

El problema básico planteado por la teoría antropológica funcional en su forma menos sofisticada –si todo está relacionado con todo lo demás, ¿adónde se detiene la descripción?– existía desde mucho antes que surgieran los escritores de este período⁴⁸.

47 El ciclo histórico que va desde los treinta a los cincuenta fue probablemente uno de los más productivos en términos de monografías etnográficas que trataban de ciertos pueblos “primitivos”. En ese período se publicaron los principales trabajos (aparte del ya mencionado) de Firth: *Primitive Polynesian Economy* (1939), and *The Work of the Goods in Polynesia* (1940). Los estudios clásicos de Richards también aparecieron (sobre todo el ya mencionado anteriormente). Evans-Pritchard investigó los azandes y los nuer y publicó los resultados de su trabajo: 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*; 1940. *The Nuer*; 1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Aparecieron también las obras de Nadel: 1942. *Black Byzantium*; y en 1947. *The Nuba*. Entretanto, Fortes produjo en 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*; y en 1949, *The Web of Kinship among the Tallensi*. Entre 1940 y 1950, se produjo un ligero cambio de dirección y comenzaron a publicarse obras con un enfoque más comparativo y con ciertas formulaciones teóricas. Los tres trabajos principales que corresponden a estudios comparativos son: Maya Fortes y Evans-Pritchard quienes editaron en 1940. *African Political Systems*; Radcliffe-Brown and D. Forde quienes publicaron en 1950, *African Systems of Kinship and Marriage*; D. Forde. 1945. *African Worlds, Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*. Entre las obras con proyecciones generales están: Evans-Pritchard. 1951. *Social Anthropology*; Firth. 1951. *Elements of Social Organization*; y Nadel. 1951. *The Foundations of Social Anthropology*.

48 Raymond Firth. 1968. *History of Modern Social Anthropology*, p. 16. Traducción del autor.

Los trabajadores de campo estaban volviéndose cada vez más conscientes de la necesidad de tener un criterio más dinámico y más flexible para seleccionar y definir el sujeto de estudio en el transcurso de trabajos de investigación directos en el terreno. El funcionalismo en antropología parecía conducir a dos problemas fundamentales que ese enfoque no podía resolver adecuadamente: 1. No se podía priorizar y seleccionar ninguna área específica de análisis dentro de una determinada cultura (sociedad), puesto que todo era parte de un todo funcional y perfectamente orgánico, y al disectar y separar un componente, se perdía de vista el funcionamiento del todo. 2. Puesto que una determinada cultura era concebida como una entidad perfectamente integrada dentro de un conjunto bien definido, ¿qué se podía hacer cuando se presentaban dos sociedades (tribus, etnias, etc.) articuladas dentro de un mismo complejo cultural? ¿Cómo explicar semejante dualidad y cómo separar y definir un objeto de estudio que cumpliera en semejante caso con los supuestos funcionalistas?

Hacia el final de los treinta, esos predicamentos se habían situado ya en el centro de las preocupaciones de la disciplina antropológica de la época. En 1936, Gregory Bateson⁴⁹ y en 1937 E.E. Evans-Pritchard⁵⁰ publicaron sus primeros trabajos más importantes. Ambos libros diferían grandemente tanto en sus tópicos como en sus énfasis intelectuales. No obstante, ellos compartían el mismo enfoque organicista y funcionalista de otros trabajos anteriores generados por antropólogos de la escuela británica, y otras inquietudes comunes que ya comenzaban a aflorar en relación con el paradigma funcionalista empleado por ambos.

En el primer capítulo de *Naven*, Bateson afirmaba de manera enfática que:

Si fuese posible presentar adecuadamente el todo de una cultura, acentuando cada aspecto en la misma forma como se presenta en la cultura misma, ningún detalle en particular aparecería extraño o arbitrario al lector, sino que más bien los

49 1936. *Naven*. Oxford University Press.

50 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford University Press.

detalles aparecerían todos en forma natural y razonable, de la misma forma como se presentan para los nativos que han vivido toda su vida dentro de la cultura⁵¹.

Visto desde nuestra perspectiva actual, este pronunciamiento suena bastante ingenuo, puesto que sería en realidad una tarea tan imposible como inútil, que las ciencias intentasen desarrollar modelos de la realidad en una escala “natural”, es decir, en una escala de 1:1. Suponiendo que pudiésemos reproducir todos los detalles de una cultura determinada, las jerarquías reales y objetivas entre ellos, y sus numerosas y complejas relaciones, etc., nos dejaría de hecho enfrentados a una nueva realidad virtual, igualmente compleja e inabordable que aquella que pretendíamos en primer lugar modelar en nuestra mente. Los modelos analíticos son útiles precisamente porque traducen (mediante simplificación y abstracción) una cierta realidad compleja en construcciones teóricas, interpretando así los datos objetivos en información inteligible para nuestra mente.

Pero, para gran mérito de Bateson, al final de su libro reconoce que ese modelo a escala 1:1 simplemente no era una solución práctica. En el epílogo de *Naven*, y sólo unos días antes de que el libro fuera enviado a la imprenta para su publicación, él admite la diferencia entre el modelo y la realidad:

[...] ethos, eidos, sociología, economía, estructura cultural, estructura social, y todo el resto de estas palabras se refieren sólo a la manera como los científicos ensamblan las diferentes piezas del puzzle⁵².

Y esa afirmación aparentemente tan trivial, constituía un gran paso adelante en relación con el modelo funcionalista tan simple y utilitario del maestro Bronislaw Malinowski. Era en realidad más que un paso adelante; se trataba de un salto cualitativo. Con esas pocas palabras Bateson tomaba conciencia explícita de la distancia que

51 G. Bateson. 1936. *Naven*, p. 1. Traducción del autor.

52 G. Bateson, *op. cit.*, p. 218. Traducción del autor.

separa la realidad objetiva del modelo conceptual semánticamente condicionado del analista; reconoce que la funcionalidad de un todo, tal y como se reconstruye en el esquema abstracto, no puede ser la del objeto de estudio mismo, sino una traducción o interpretación gobernada por ciertas demandas cognitivas propias del cerebro humano. Además, en ese pequeño párrafo, Bateson pone una significativa distancia de por medio entre su enfoque y el de su otro maestro y fundador de la escuela británica de antropología, Radcliffe-Brown. Autor, este último, que en su debate con Lévi-Strauss había revelado una total confusión entre lo que es una estructura entendida como parte de un modelo, o como parte de la realidad misma⁵³. Radcliffe-Brown siempre pensaría que el analista no hacía más que replicar estructuras objetivas del modelo.

El trabajo de Evans-Pritchard, por su parte, era más convencional y se alineaba bastante bien con los supuestos centrales de la escuela británica de antropología social. Había estudiado las prácticas de brujería entre los azande, y todo en ese trabajo se explicaba de acuerdo con los postulados funcionalistas. Sin embargo, su definición de función⁵⁴ era ligeramente distinta que aquella por la que había abogado Malinowski. En las páginas iniciales de su libro, Evans-Pritchard intentaba poner de cabeza la argumentación de Malinowski al respecto, y en forma bastante desafiante, apuntaba que:

Sería grotesco describir la vida económica de los azandes en un libro de magia azande, oráculos y brujería, dado que la agricultura, la caza, y la recolección no son funciones de esas creencias y ritos, sino que las creencias y los ritos son funciones de la agricultura, la caza y la recolección⁵⁵.

53 Ver: Radcliffe-Brown. 1953. "Carta a Lévi-Strauss": (En respuesta al ensayo de Lévi-Strauss, "On Social Structure"), en A.L. Kroeber (ed.), *Anthropology Today*, pp. 524-553. University of Chicago Press.

54 La que definía como una correlación entre factores o variables, sin que fuese necesario recurrir a ninguna explicación causal directa.

55 Evans-Pritchard. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, p. 3. Oxford University Press. Traducción del autor.

Era una forma un tanto oblicua y limitada de reconocer la existencia de los actores sociales como eje central de la vida social, y no los imperativos funcionales de un todo orgánico –llamado sociedad o cultura según sea el caso– operando por encima de los individuos y el grupo humano mismo que la había creado. Al priorizar las necesidades inmediatas de sobrevivencia material del grupo en cuestión sobre la magia y rituales, Evans-Pritchard se alejaba del enfoque estructural-funcionalista ortodoxo, y admitía que los principios de organización y funcionamiento cultural no podían ser independientes y al margen de los intereses reales de los actores sociales. Empero, él permanecía firmemente anclado a la escuela británica desde el momento en que continuaba afirmando que era necesario encontrar una lógica estructurante y funcional de la cultura o sociedad que explicara todas las partes y su articulación en forma de correlaciones. Se puede aceptar la idea de una correlación, ¿pero por qué tenía que ser funcional, y no, por ejemplo, estar animada sobre todo por desfaseamientos y tensiones como las que normalmente informan el espíritu humano en casi todas sus manifestaciones?

Sólo cuatro años después de la publicación del libro recién citado, Evans-Pritchard llevaría a cabo el trabajo que lo pondría muy cerca de la cuestión étnica, como la entendemos hoy. En el que es quizás su mejor trabajo y también el más conocido⁵⁶, Evans-Pritchard se ve por primera vez confrontado en el desarrollo de su trabajo de campo, con el estudio de un sistema dinámico de interacciones sociales entre dos grupos tribales diferentes, pero estrechamente ligados entre sí. La investigación se centraría no sólo en una pequeña población que vivía en relativo aislamiento, como había sido con la mayor parte de los estudios de caso antropológicos hasta el momento, sino que cubriría un vasto territorio y tribus extensas (divididas en numerosas subunidades) que interactuaban dentro de una compleja estructura de relaciones entre ellas y su medio ambiente. Adicionalmente, estos grupos carecían de toda forma

56 Evans-Pritchard. 1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.

de gobierno centralizado, y aunque había por supuesto jerarquías de poder e influencia que constituían una suerte de sistema político difícil de precisar, este no estaba formalizado en instituciones fáciles de discernir. No obstante, Evans-Pritchard procedería a definir este sistema de interacciones y sus componentes con gran precisión. Cada pequeña pieza del rompecabezas, según él, parecía calzar dentro de un esquema perfectamente bien diseñado de organización social y de relaciones políticas entre todos los numerosos componentes del sistema.

El modelo desarrollado por Evans-Pritchard fascinaría a expertos y legos interesados durante muchas décadas por venir. Era un modelo elegante, bien formulado, simple pero consistente, y con un soporte empírico de gran solidez. Evans-Pritchard había conseguido combinar lo más avanzado de los métodos de trabajo de campo, con la tradición teórica francesa –tradición esta última que la escuela británica había hecho suya en gran parte a través de los trabajos de Malinowski y Radcliffe-Brown.

Parecía así que la antropología social británica se encaminaba firmemente hacia una nueva meseta de investigación científica. En esta fase superior de desarrollo disciplinario, el trabajo de campo⁵⁷, perfeccionado y enriquecido mediante el uso sofisticado de teorías y métodos avanzados, permitiría a su vez alcanzar nuevas alturas de pensamiento antropológico hasta entonces apenas vislumbradas⁵⁸. Y en este rápido ascenso, el trabajo de Evans-Pritchard parecía marcar un hito fundamental.

La tradición antropológica británica se presentaba ahora más diversa, más rica y más vital que ninguna otra escuela nacional europea. Estaba de hecho inyectando nueva savia en las endurecidas arterias de las abstracciones sociológicas continentales. Pero ciertas dudas formaban una pequeña nube oscura contra tan magnífico y prometedor horizonte intelectual y profesional. Estas interrogantes

57 Poniendo en práctica el modelo de observación participante ya desarrollado por Malinowski.

58 Ver: Sharon E. Hutchinson. 1996. *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State*. University of California Press.

se derivaban del simple hecho de que Evans-Pritchard había permanecido apenas durante un año en el terreno⁵⁹. Además, ese año había estado marcado en el Sudán por grandes turbulencias sociales y políticas, especialmente en la región estudiada por Evans-Pritchard⁶⁰.

Pero, a pesar de esas objeciones –provenientes principalmente de Malinowski y sus discípulos–, la elegancia y originalidad del modelo de Evans-Pritchard capturaron la imaginación de antropólogos y neófitos por igual, durante mucho tiempo. Y no ha sido sino hasta hace poco que se ha reevaluado críticamente el trabajo del autor en cuestión, y han comenzado a revelarse las sutiles distorsiones introducidas por él en la aplicación de los supuestos funcionalistas.

¿Tribus o grupos étnicos?

No sería sino hasta muchos años después, que el debate concerniente a la exactitud del modelo de Evans-Pritchard emergería nuevamente⁶¹. Y es posible que las mismas razones que hacían del modelo algo tan atractivo por largo tiempo sean también las que incitaron a nuevas investigaciones de campo y gabinete sobre el tema. Treinta y cuatro años después, otro antropólogo manifestó abiertamente su desacuerdo con la interpretación de Evans-Pritchard sobre los sistemas políticos tradicionales del sur de Sudán. En 1974, A. Southall se

59 Ver: Elliott Sober and D.S. Wilson. 1998. *Unto Others*. Pergamon Press.

60 Ver: Raymond C. Kelly. 1985. *The Nuer Conquest*. Oxford University Press.

61 En el interesante trabajo de Ian Keen (2000. "A Bundle of Sticks: The Debate Over Yolngu Clans". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6(3): 419-436) donde se examina críticamente el modelo de clan aplicado a la etnografía del noreste de Australia, se señalan anomalías y discrepancias entre el constructo antropológico y la verdadera identidad de los sujetos. El artículo discute otros casos similares, entre los que se incluye el de los nuer. Se muestra como el encapsulamiento y fronteras entre grupos nativos, la descendencia, las genealogías, la homología entre segmentos, los niveles taxonómicos, los conjuntos corporativos y las redes, nunca permiten agotar totalmente el tema de la identidad real de los sujetos. Queda en evidencia como el modelo antropológico, basado exclusivamente en formalismos y convenciones metodológicas derivadas del culturalismo funcional, no permite captar entidades vivas, fluidas, relacionales y basadas en contrastes cuya significación es para los sujetos a menudo circunstancial y contextual. Se critica así el mito de las culturas entendidas como entidades coherentes, orgánicas y perfectamente funcionales.

propuso reevaluar la realidad del modelo, sobre todo en relación con las distinciones tan tajantes establecidas por su predecesor entre los nuer y los dinkas⁶².

Primero, Southall registró el hecho de que el término nuer era utilizado por los administradores coloniales, pero que los sujetos se referían a sí mismos como naath. El apelativo de nuer había sido aplicado por siglos por los dinkas a los naath, pero estos últimos obviamente no se identificaban con esa etiqueta externa. Por otra parte, los dinkas tampoco se autodenominaban como tales, sino como jieng. Es decir que ambos, los supuestos nuer (naath) y los supuestos dinkas (jieng) comprendían a su vez una serie de otras unidades más pequeñas, con diversas denominaciones, y cuyas variaciones lingüísticas entre ellas eran y son significativas, y aún están siendo estudiadas. Algunas de estas unidades más pequeñas oscilan entre los mal llamados nuer y dinkas, y presentan grandes ambigüedades en su identidad étnica de acuerdo con diversas circunstancias políticas y económicas locales.

Aquellos que habían sido aparentemente identificados por Evans-Pritchard y las autoridades coloniales en tanto pertenecientes a los nuer o a los dinkas, no conocían los nombres de las otras subunidades que oscilaban entre ambas categorías étnicas. De hecho, la mayor parte de aquellos que habían sido agrupados de acuerdo con criterios burocráticos externos se sentían bastante distantes de sus supuestos pares. Cuando viajaban, ellos eran a menudo tratados como forasteros por otros subgrupos que habían sido artificialmente aglomerados en la misma categoría y con el mismo apelativo general, tanto por las autoridades coloniales como por Evans-Pritchard.

Se ponía así en evidencia que esas unidades de análisis que habían sido clasificadas en forma tan nítida de acuerdo con el modelo de Evans-Pritchard, eran artificiales y carentes de significado trascendente para los sujetos mismos. Aquí, el problema no era si el modelo de Evans-Pritchard era artificial en el sentido de ser una interpretación abstracta de la realidad, sino que era completamente

62 Ver: Aidan Southall. 1976. "Nuer and Dinka Are People: Ecology, Ethnicity and Logical Possibility", en *Man* 11(4): 463-491.

errado al fundarse en categorizaciones externas a los sujetos y su conciencia. El modelo, en vez de capturar un factor esencial, como son las distinciones mismas establecidas entre unidades por los propios sujetos, se establecía a partir de criterios ajenos, que no podían explicar entonces la dinámica real de los llamados *nuer* y *dinkas*. Y es necesario insistir que en este caso las percepciones mismas de los sujetos son esenciales, puesto que no es sino a partir de esa subjetividad que se establecen las fronteras entre grupos étnicos y tribus y, por lo tanto, entre unidades de estudio. Se trata de unidades de estudio cuyas fronteras no las puede establecer arbitrariamente el analista, siguiendo un determinado criterio teórico externo. Aquí, las fronteras y los límites entre grupos *folk* no pueden ser de forma adecuada captados por el analista, sino se compenetra plenamente de ellas y las traduce correctamente a su modelo conceptual.

Southall señala, por lo tanto, que el problema con Evans-Pritchard es que no coincide con los modelos nativos de diferenciación. Sin embargo, a partir de lo que ya señalamos poco antes, discrepamos en parte con esa crítica. No cabe la menor duda que los modelos nativos o *folk* deben ser considerados cuando se elabora un modelo analítico externo. Pero es imposible avanzar una comprensión coherente de la realidad desde la óptica del observador (el antropólogo, en este caso), si su modelo se reduce exclusivamente al modelo del actor o sujeto social –en especial si consideramos que diferentes actores pueden sustentar modelos completamente divergentes de interpretación de la misma realidad y experiencia.

El modelo del analista está diseñado para responder a una serie de interrogantes que el modelo del actor simplemente no considera, ya que son irrelevantes para él. No es aquí un asunto de “competencia científica” versus “incompetencia *folk*”, o de “verdad científica” versus “incompetencia *folk*”. El problema reside en otra parte, y es de carácter eminentemente epistemológico.

Los modelos *folk* y los del analista sirven a distintos propósitos, y el tema no es cómo percibir la realidad desde el punto de vista del sujeto, sino cómo incluir esa perspectiva dentro de la empresa más amplia de la interpretación antropológica. Desde la perspectiva del antropólogo, los modelos nativos, en toda su riqueza y diversidad, no

son en sí mismos la clave para una acertada interpretación de complejos datos socioculturales. En realidad, ellos constituyen una parte del enigma o problema que se busca despejar o entender. El modelo del analista no es una variación más sutil, más profunda u objetiva sobre el mismo tema que aborda el modelo de los actores o sujetos, sino que define otro tema completamente distinto.

El antropólogo está preocupado con algo más que el simple registro de la riqueza del mundo cultural en sí mismo; con algo más que el mero acto de catalogar, describir y estudiar las múltiples formas mediante las cuales los seres humanos laboran, sobreviven, luchan, se enfrentan entre sí, crean, resisten y desarrollan su espiritualidad, así como en entender el significado existencial de esos cometidos en el contexto de cada cultura. El analista está sobre todo embarcado en una búsqueda que es de orden disciplinario y profesional, intentando responder preguntas que son completamente irrelevantes, superfluas o incomprensibles para el actor social.

El antropólogo genera modelos que son significativos sólo dentro del dominio de su propio discurso disciplinario, y no puede pretender que su misión es simplemente la de transponer los modelos *folk* dentro del marco de su propia perspectiva antropológica. Debemos asumir, con toda modestia, que nuestra relación con los modelos nativos será siempre externa y por consiguiente artificial, y que la “esencia” de ellos nunca podrá ser completamente capturada o interpretada.

A partir de esa línea de razonamiento, parece razonable señalar que el principal problema con las interpretaciones de Evans-Pritchard no reside en el hecho de que no era una traducción fidedigna del modelo nativo, sino en algo más serio. El verdadero y más grave problema con el modelo de Evans-Pritchard es que sus fundamentos teóricos eran errados, y debido a ello, él no podía incorporar adecuadamente en sus interpretaciones el punto de vista *folk*, aun suponiendo que se lo hubiese propuesto de manera fehaciente. Por definición, nuestros modelos buscan reconstruir una determinada realidad cultural de acuerdo con una perspectiva científica, profesional y académica, y por consiguiente, nunca serán una buena traducción de la perspectiva *folk* propiamente tal, sino su reconstrucción en forma abstracta e inevitablemente artificial.

Para Evans-Pritchard, así como para los otros miembros destacados de la escuela británica, era prácticamente imposible comprender cómo podían coexistir en muy estrecha relación (aunque con frecuencia conflictiva⁶³) distintas unidades de organización social que compartían más o menos el mismo sistema cultural de valores, normas e incluso instituciones⁶⁴. Así, el proceso de diversificación (e incluso fragmentación) tribal en el sur de Sudán, y sus significativas consecuencias prácticas, resultaban ininteligibles. Para los funcionalistas británicos, la cultura era una unidad tan independiente en relación con el actor social, que opera como una fuerza independiente, gobernando desde arriba la vida de la gente; por ende, no era extraño que Evans-Pritchard imaginara las culturas nativas en el sur de Sudán de una manera completamente independiente del entendimiento que sus propios sujetos de estudio tenían sobre sus vidas.

Y aunque quizás se pueda leer en eso último un claro signo del supremacismo cultural por parte de este autor, pensamos que lo principal, y que no debe perderse de vista, es que el funcionalismo culturalista de Evans-Pritchard lo llevaba a separar la cultura de la acción social, a imaginar teóricamente la cultura con independencia de las percepciones nativas y a creer que esa cultura que él discernía, era un todo orgánico, bien ensamblado y perfectamente coherente. Evans-Pritchard seguía en esto último los preceptos ya establecidos por el propio Durkheim, quien pensaba que la sociedad y la cultura podían estudiarse como objetos, y con independencia de las percepciones cambiantes de los propios sujetos que las habitaban. Según esta visión de la sociedad, el actor social no es percibido sino como un reflejo de estructuras externas; como un instrumento de un conjunto de reglas superiores y de fuerzas que comandan la vida social.

63 Douglas H. Johnson. 1982. "Tribal Boundaries and Border Wars: Nuer-Dinka Relations in the Sobat and Zaraf Valleys, c. 1860-1976", en *The Journal of African History*, Vol. 23, N° 2, pp. 183-203.

64 Jan J. De Wolf. (Aug.-Oct., 1996). "On Figuring and Modeling Nuer-Dinka Differences", en *Current Anthropology*, Vol. 37, N° 4, p. 670.

Pero esa cosificación de la cultura resulta, no obstante, particularmente fatal cuando se trata de entender fenómenos como la identidad y la adscripción grupal, que reposan sobre un sistema complejo de percepciones subjetivas. Y aunque esas percepciones no pueden ser reproducidas en forma mecánica en el modelo del analista, deben, no obstante, ser consideradas, analizadas y entendidas en términos de su poder estructurante sobre la sociedad. Pero para Evans-Pritchard, el nativo debía ser sólo estudiado, y no consultado; su imagen, tal y como era recreada por el antropólogo, constituía la materia prima que debía ser analíticamente moldeada por el laborioso esfuerzo del experto. De este modo, era de esperarse que el modelo de Evans-Pritchard, se fundase en las distinciones burocráticas utilizadas por las autoridades coloniales para definir sus unidades de análisis administrativas. Y era también de esperarse, que una vez aceptadas por él esas categorías formales y vacías de toda sustancia efectiva, se aplicase el típico esquema funcionalista y culturalista en boga en aquella época entre los antropólogos británicos.

De aquel ejercicio intelectual fue brotando una imagen de una sociedad bien equilibrada, en la cual cada elemento calzaba perfectamente en un sistema casi perfecto de reproducción social. Cosa sorprendente si consideramos que sólo un año antes de su trabajo de campo, las sociedades nativas habían sido profundamente sacudidas por un verdadero terremoto político y bélico, y luego por una política de fuerte represión colonial y reubicación forzada, cuyas secuelas se extenderían por mucho tiempo.

Donde Evans-Pritchard había visto una sociedad en equilibrio y casi sin historia, en realidad existían caos y contradicción, cambio y reorganización. Pero esos procesos eran anomalías e impurezas que no debían empañar la belleza del modelo. Evans-Pritchard las haría a un lado como circunstancias transitorias que no debían obstaculizar su intento por describir un modelo cultural en estado prístino y en su funcionalidad atemporal. Para él, el cambio social sería concebido como la transformación gradual de esa cultura (conceptualizada, además, como una unidad de estudio perfectamente delimitada) gobernada en forma exclusiva por mecanismos internos de reproducción. Así, estos mecanismos putativos eran reificados,

mientras sociedad y cultura eran conflacionadas⁶⁵, y el modelo del analista se forjaba sin considerar en lo más mínimo los modelos *folk* de los propios nuer y dinkas.

En el modelo de Evans-Pritchard, las condiciones definidas en tanto externas, como la violencia y la opresión colonial, eran entendidas como factores aleatorios que en forma caprichosa podían poner a prueba la resiliencia de la cultura tal y como la imaginaba el analista, y eventualmente acelerar ciertos procesos endógenos de cambio. La doble influencia del evolucionismo de Comte y el funcionalismo de Durkheim parecen reverberar a través de estas nociones⁶⁶.

Southall había destacado también otro problema con el análisis de Evans-Pritchard. Según él, el famoso antropólogo había utilizado el concepto de tribu y había sustituido con este el concepto de grupo étnico. De acuerdo con Southall, el concepto de etnicidad incorpora en forma más acertada los procesos subjetivos de identificación colectiva, usados por grupos humanos que recurren a rótulos étnicos para definirse a sí mismos, así como a otros grupos con los cuales sostienen diversas relaciones. Al enfatizar esta definición de etnicidad y sus posibles usos para entender la diferenciación nuer/dinka –o más precisamente naath/jieng–, Southall estaba utilizando el nuevo concepto de fronteras étnicas acuñado por Fredrik Barth sólo siete años antes⁶⁷. Este era un intento valeroso por introducir la cuestión étnica en forma más sistemática en el debate sobre los nuer/dinkas, pero fallido a nuestro juicio.

La etnicidad no es un fenómeno que emerge bajo cualquier forma de interacción y diferenciación entre grupos socioculturales discretos. Es un fenómeno que sólo comienza realmente a tomar forma

65 Una definición acabada de los conceptos de *reificación* y *conflación* se pueden hallar en el primer volumen de esta trilogía.

66 Como ya lo discutimos extensamente en el primer volumen, Comte fue el primero en usar aquella metáfora que describía la sociedad como un organismo en evolución, modificándose progresivamente mediante un proceso endógeno de desenvolvimiento hacia un plano superior e immanente de desarrollo. Durkheim, por el otro lado, visualizaba las disrupciones políticas como conmociones superficiales, incapaces de causar más que un estado de disfuncionalidad momentánea.

67 Fredrik Barth (ed.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown.

cuando hay un proceso sociocultural de distinción, asociado con la formación de jerarquías de honor social que se combinan y refuerzan con otras formas de jerarquía social vinculadas con asimetrías de poder, prestigio y riqueza. Por consiguiente, la etnicidad no puede nunca ser concebida fuera de algún orden étnico. Relaciones perfectamente horizontales entre diferentes grupos, subgrupos o segmentos poblacionales no dan origen a distinciones étnicas. Razón principal por la que ciertas fronteras que se podían detectar entre las diferentes tribus que integraban el mosaico sociocultural en el Sudán durante los años del trabajo de Evans-Pritchard, eran tenues y difíciles de definir con exactitud más allá de los códigos burocráticos usados por las autoridades coloniales.

La red total de interacciones entre grupos se basaba en el sur de Sudán en un sistema muy fluido de intercambios culturales, económicos, políticos y demográficos. Este sistema operaba relativamente bien⁶⁸, y él dispensaba de toda estructura rígida y jerárquica de distinción más allá de las diferencias tribales fundadas en linajes, clanes y pequeñas variaciones lingüísticas. La historia moderna de esa región del Sudán revela que la cuestión étnica no comenzó a cobrar perfiles definidos sino hasta después que se produce la gradual, pero implacable absorción de esas poblaciones por el vórtice de la expansión colonial europea⁶⁹. Es esta expansión y las nuevas estructuras de poder y de jerarquías sociales y económicas asociadas a ellas, la que genera aquello que los Comaroff han bien descrito (aunque con un cierto dejo economicista) como “[...] la incorporación asimétrica de agrupamientos estructuralmente disímiles dentro de una sola economía política”⁷⁰.

En realidad no es tanto la imposición de nuevas relaciones económicas lo que gravita en este proceso de transición del tribalismo a la etnicidad, sino el establecimiento de un sistema político centralizado

68 Hasta que se desencadenan todas las interferencias coloniales.

69 Para algunas observaciones interesantes al respecto, ver: Jok Madut Jok and Sharon Elaine Hutchinson. Sep., 1999. “Sudan’s Prolonged Second Civil War and the Militarization of Nuer and Dinka Ethnic Identities”, en *African Studies Review*, Vol. 42, N° 2, pp. 125-145.

70 John Comaroff and Jean Comaroff . 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*, p. 54. Boulder: Westview.

que implica formas de sujeción y dominación foráneas, y una reorganización profunda de la distribución de poder en la región entre los actores locales. La demarcación geopolítica del territorio de acuerdo con transacciones entre poderes coloniales europeos, y el estatus inferior que se les impone a las poblaciones nativas, son entonces el primer paso hacia la emergencia de los fenómenos étnicos en el área. Incluso muchos años después de la incorporación de las sociedades tribales africanas al marco colonial y a formas centralizadas y verticales de poder político, era casi imposible situar estas tribus dentro de alguna forma coherente de etnicidad.

Para terminar este punto, queremos avanzar algunas observaciones adicionales sobre el tema de la etnicidad y de la diversificación. Reina aún una gran confusión sobre este tópico, y sigue utilizándose el concepto de etnicidad como equivalente de cualquier tipo de diferenciación sociocultural entre diferentes grupos de la sociedad. De este modo, se cae en una tautología fatal al pretender que un grupo étnico particular existe, puesto que hay ciertas distinciones socioculturales que a su vez existen como resultado de la existencia del grupo étnico en cuestión. Y es por ello que hay autores que clasifican supuestas relaciones étnicas como horizontales o verticales, dependiendo ello de si se trata de grupos que ocupan la misma posición en la sociedad o si tienen distintos estatus jerárquicos.

Un caso ilustrativo ya clásico y que se menciona bastante en la literatura especializada es el de los wallones y los flamands⁷¹. Durante siglos, los flamands (de origen holandés) y los wallones (de origen francés) estuvieron situados en posiciones cambiantes dentro de las jerarquías étnicas en lo que hoy es Bélgica. A pesar de que nunca se estableció una jerarquía étnica bien definida entre ambos grupos, la lucha que por casi trescientos años sostuvieron, con el fin de definir la sujeción y/o supremacía de uno u otro grupo, creó las condiciones objetivas y subjetivas para el surgimiento de formas bastante poderosas de conciencia étnica. Las respectivas posiciones jerárquicas en ambos casos variaban según la época, y dependeran de la correlación

71 Ver: Francois Nielsen. 1980. "The Flemish Movement in Belgium after World War II: A Dynamic Analysis", en *American Sociological Review* 45: 76-94.

de fuerzas entre Francia y Holanda y entre protestantes y católicos en Europa. Sin embargo, en los últimos sesenta años, el sistema se ha tornado cada vez más horizontal y los roces de índole colectiva han cedido el paso ante una creciente integración a través de un sistema mercantil y de competencia individual. La formación de la Unión Europea y la gradual disolución de fronteras nacionales han contribuido a mitigar y apagar casi completamente todo conflicto comunitario entre los flamands y los wallones. Así, a medida que desaparece una jerarquía de honor y la competencia y conflictos asociados a la predominancia dentro de ella, la etnicidad se diluye y queda reducida a un simple sistema de diferencias discretas y de apego a distintas tradiciones culturales y lingüísticas.

Pero el ejemplo de los flamands y los wallones, aunque singular, no es único. Una situación similar ha ocurrido en los Estados Unidos con los llamados “blancos étnicos” –norteamericanos de origen polaco, irlandés, alemán, italiano, sueco, holandés, etc.– y lo mismo ocurrió en Latinoamérica después de la conquista, entre españoles de distintos orígenes regionales y étnicos en España. En estos casos lo que observamos es un proceso de desintegración de las viejas formas originales de etnicidad, y el surgimiento de otras nuevas ante otros grupos mucho más disímiles en los países nuevos a los que se ha migrado. Y este proceso de disolución de viejas afiliaciones étnicas y de creación de otras nuevas dentro de otro contexto nacional, cultural, racial y económico, se desencadena como resultado de la inserción en nuevas jerarquías de honor dentro de estructuras sociales diferentes. A menudo, esas nuevas jerarquías se generan a lo largo de un ciclo histórico amplio, en el que las oleadas sucesivas de inmigrantes de diverso origen, convergen para formar una nueva sociedad nacional. Durante ese ciclo histórico, se van desvaneciendo los antiguos marcadores (*markers*) diacríticos que revelaban contrastes socioculturales que en el pasado, y bajo muy diferentes circunstancias, eran de crucial importancia. Y en lugar de ellos, nuevos marcadores diacríticos vinculados con otros grupos emergen al mismo tiempo que se borran entre ciertos grupos las antiguas distinciones, y se va así forjando una nueva identidad común fundada en nuevas formas de conciencia étnica.

En Bélgica, probablemente lo que ocurrió entre otros aspectos, es que la llegada cada vez mayor de nuevas oleadas de inmigrantes provenientes del este y sur de Europa, y luego del Medio Oriente, el norte de África y otros países tercermundistas ha contribuido a modificar en forma más profunda y más rápida las antiguas jerarquías étnicas en ese país. Antiguos alineamientos y contrastes han sido reducidos a diferencias menores a medida que nuevas fronteras surgen con otros grupos, y también como producto de la formación de nuevas jerarquías de honor social en las que wallones y flamands son impulsados, al mismo tiempo, hacia la cúspide del sistema étnico nacional. Esto se ve reforzado por el hecho de que la mayor parte de los grupos étnicos originales en Europa, se han sentido colectivamente amenazados por el arribo masivo y la expansión demográfica sin precedentes de inmigrantes no europeos. El nacionalismo y el racismo serán en este caso poderosos catalizadores ideológicos, que contribuirán a acelerar y legitimar las nuevas jerarquías étnicas, y a mitigar la importancia de las viejas formas de distinción.

Como hemos indicado más arriba, una experiencia similar ha ocurrido entre los llamados blancos étnicos en los Estados Unidos⁷². Por lo general, cada nueva oleada de inmigrantes de Europa a los Estados Unidos se incorporaba primero a los escalafones más bajos de la sociedad urbana (usualmente Nueva York), y desde ese estrato inferior comenzaba su lento ascenso, resistiendo discriminación, y labrándose poco a poco un nicho más prometedor. En la segunda generación, la absorción del idioma y la adquisición de los patrones culturales predominantes en la sociedad norteamericana de la época aseguraban un progresivo avance, generación tras generación, hacia niveles propios del *mainstream*⁷³. En la tercera y cuarta generaciones, los lazos afectivos y la herencia cultural que habían vinculado tan fuertemente a sus ancestros inmigrantes con el viejo país, casi siempre habían quedado reducidos a algunas tenues reminiscencias

72 Ver: S. Lieberman. 1985. "Unhyphenated Whites in the United States", en *Ethnic and Racial Studies* 8(1): 159-180.

73 Que nos perdonen los puristas de la lengua, pero de ahora en adelante utilizaremos este anglicismo, por no encontrar un equivalente satisfactorio en español.

folclóricas. Además, al desaparecer la barrera lingüística y ampliarse el proceso de matrimonios cruzados con otros ciudadanos de diferentes raíces europeas, sumados a la diseminación residencial hacia muchas otras regiones en los Estados Unidos, se consolidaban el “derretimiento” étnico y la fusión definitiva en lo que los norteamericanos llaman *melting pot* (caldera de fusión) y que es en realidad la única caldera de derretimiento de razas que ha existido hasta hoy en los Estados Unidos, y de la cual generalmente han quedado excluidos los grupos no caucásicos y de origen no europeo.

En América Latina, aproximadamente lo mismo sucedió con los españoles que llegaron primero como conquistadores, y luego como colonos. En circunstancias que en España las distintas nacionalidades étnicas permanecían separadas en su conciencia por viejas lealtades y animosidades colectivas, en el Nuevo Mundo, catalanes, gallegos, vascos, valencianos, asturianos, etc., se convertían rápidamente en españoles primero, y luego en las elites blancas gobernantes en cada país. Las antiguas jerarquías y distinciones étnicas que separaban a estos diferentes segmentos socioculturales en España en forma bastante tajante desaparecían rápido en América Latina, para ceder ante la incidencia creciente de matrimonios cruzados y de fusión en una nueva identidad y conciencia que se gestaba en el nuevo escenario racial, social, económico y cultural. Así, mientras en España los diversos grupos étnicos permanecían atrapados y separados dentro de los marcos jerárquicos del viejo orden étnico peninsular, en el Nuevo Mundo, los colonos españoles se integraban entre ellos mismos y en oposición creciente a los grupos subalternos mestizos y nativos.

Estos últimos tópicos los volveremos a explorar con mayor profundidad en el capítulo tres. Pero para concluir esta sección, sólo deseamos agregar e insistir una vez más, en que la etnicidad es un fenómeno social propio de sociedades complejas, verticales, asimétricas y desiguales. Por consiguiente, su lectura no puede ser adecuadamente efectuada, si no es en relación con la formación de determinadas jerarquías específicas, que no pueden reducirse a diferencias de clase o a simples contrastes socioculturales.

Del tribalismo a la etnicidad: la constitución de órdenes étnicos poscoloniales

Pero los ejemplos más reveladores de lo que hemos planteado en el párrafo anterior dimanaban de los tópicos polémicos apuntados por Mitchell en su investigación de campo⁷⁴, realizada en Zambia y Malawi. En 1954, él recolectó una gran masa de datos de veinte grupos tribales a los que les aplicó un cuestionario del tipo *Bogardus*, con el objeto de medir la distancia social entre diversos sujetos. El propósito de este acopio masivo de información primaria consistía en establecer cómo ciertos factores diacríticos que separan a determinados grupos (definidos tentativamente por el autor como grupos étnicos) afectan sus percepciones y su comportamiento social. Los elementos de la escala de distancia social fueron definidos bajo la forma de una serie de preguntas, en las cuales el informante debía aprobar o no que un miembro de otro grupo escogido al azar se incorporara mediante lazos matrimoniales a su familia cercana, o simplemente a su aldea, o al área geográfica de ocupación de su tribu, o a su trabajo, o para compartir una comida, o por último permitirle visitar sus áreas residenciales.

Cada uno de esos parámetros, ordenados en una escala que iba de mayor cercanía (incorporarse a la familia cercana) a una de mayor distancia (visitar su zona residencial), recibía un correspondiente puntaje que disminuía gradualmente a medida que el distanciamiento se hacía mayor. Los puntajes arrojados por esta cuantificación de los distintos “distanciamientos relativos tolerables” eran interpretados por Mitchell como una manifestación tangible de la separación sociocultural, que cada sujeto encuestado percibía como aceptable u óptima, entre él y los miembros de otros grupos.

Después de analizar cuidadosamente sus datos, Mitchell y su compañera de trabajo, Doris Langton, observaron que los entrevistados tendían a declarar una mayor proximidad aceptable y/o deseable

74 Ver: J.C. Mitchell. 1974. “Perceptions of Ethnicity and Ethnic Behavior: An Empirical Exploration”, en *Urban Ethnicity*. Abner Cohen (ed.), pp. 1-35. London: Tavistock Publications.

con los miembros de las tribus geográficamente más cercanas, y con las cuales compartían mayores similitudes culturales. Así, los investigadores concluyeron –erróneamente a nuestro juicio⁷⁵– que aquello que definía la “identidad étnica” dentro del contexto de Malawi y Zambia era expresión de dos variables interrelacionadas: distancia geográfica y similitud cultural. Y de este modo, ellos procedieron a desarrollar la segunda fase de su investigación, la cual Mitchell describe en estos términos:

El punto de interés en este análisis es la relación entre la forma como la gente percibe los alineamientos sociales y las separaciones entre categorías étnicas, así como la forma en que ella (la gente) actúa en relación con ellas, en el sentido restringido en que hemos definido ese comportamiento aquí⁷⁶.

Con el fin de comparar el comportamiento de sus sujetos con su supuesta identidad étnica, Mitchell analizó la forma como ellos escogían asociarse o disociarse, de aquellos a quienes identificaban como pertenecientes a ciertas categorías étnicas específicas. Siguiendo esta idea, Mitchell escogió examinar la manera en como los hombres solteros compartían sus lugares transitorios de vivienda cuando iban a trabajar en los centros industriales de Zambia (los llamados pueblos pertenecientes al *line-of-rail* [línea-del-tren] en lo que solía ser Rodesia del Norte). En estos pueblos, la vivienda provisional para los trabajadores era brindada por las autoridades locales en beneficio de empleadores. En esos pueblos, los hombres empleados podían

75 Pensamos que este tipo de conciencia social está mejor definida en tanto sensibilidad cultural. Es claro que este tipo de conciencia puede evolucionar, y bajo aquellas circunstancias que hemos discutido en el primer volumen y también preliminarmente en este, hacia una conciencia étnica plenamente desarrollada. Esta transición, sin embargo, no será desencadenada por simples contactos interculturales entre diferentes poblaciones, sino que debe ir acompañada por cambios estructurales mucho más profundos –principalmente por la emergencia de jerarquías sociales cuyo proceso de estructuración puede transformar simples marcadores de distinción en marcadores de estatus.

76 J.C. Mitchell, 1974: 13-14. Traducción del autor.

escoger libremente el centro habitacional donde deseaban quedarse, siguiendo su propia inclinación personal.

Por esa razón, Mitchell asumió que la composición de los distintos centros habitacionales, entregaría claves respecto a si esa libre escogencia de los trabajadores reflejaría una determinada identidad étnica, expresada en una mayor cercanía y/o distancia con determinados grupos. Y esa suposición resultó ser acertada, puesto que los resultados arrojados por una segunda encuesta indicaron una alta correlación entre afinidades socioculturales previamente manifestadas en el primer sondeo de opinión, y la forma como los diversos sujetos preferían distribuirse para ocupar juntos determinados centros habitacionales. Y como era de esperarse, la conclusión del estudio era bastante simple: la gente que comparte determinadas percepciones y formas semejantes de comportamiento tiende a desarrollar y practicar un fuerte sentido de proximidad, especialmente cuando se los compara con otros individuos menos parecidos a ellos.

Pero ante la pregunta sobre ¿qué es lo que todo esto nos dice respecto a los complejos fenómenos étnicos de nuestro mundo moderno?, la respuesta es bastante simple: muy poco. ¿Pues cómo pueden explicarse conflictos acompañados de extensivas prácticas de “limpieza étnica” como la mera expresión de diferencias geográficas y culturales? Obviamente que no pueden explicarse así. De igual forma que esas diferencias, ya sean discretas o profundas, de locación y cultura, tampoco pueden explicar por qué grupos que han vivido por largo tiempo en relativa coexistencia pacífica, de pronto se enfrascan en conflictos de una violencia inusitada. Y así, la gran interrogante que nos ocupa respecto a la etnicidad (especialmente contemporánea) queda incólume. A saber: ¿por qué y cómo ciertos contrastes socioculturales entre diferentes segmentos de una determinada población pueden conducir a la segregación y el conflicto? Y, ¿bajo qué condiciones es posible que esos mismos contrastes se conviertan en severas distinciones y rivalidades que pueden incluso conducir a la guerra y el genocidio?

Diferencias que son percibidas y condicionan el comportamiento diario entre dos o más grupos socioculturales relativamente distintos, no pueden por sí solas conducir a graves y profundas hostilidades etnocéntricas. Tales hostilidades deben ser proyectadas y magnificadas

por algún contexto más amplio, antes de asumir ribetes tan dramáticos. Y es por ello que el estudio de sociedades tribales como aquellas descritas por Evans-Pritchard y Mitchell, no puede ser analizado desde el ángulo de la etnicidad. Esas sociedades no habían alcanzado aún el grado de reorganización dentro de un sistema jerárquico de relaciones que conduce a la formación de grupos étnicos en el pleno sentido del concepto. Esto es, no habían sido aún reorganizadas en un sistema social en el cual hablar tal o cual dialecto, tener una cierta danza ritual y no otra, practicar una religión diferente a otras, y vivir en una cierta locación geográfica, dejan de ser marcadores culturales simples, para convertirse en símbolos de diferentes niveles de acceso a estatus, poder y prestigio. Es decir, no era parte todavía de una sociedad en que los contrastes colectivos se convierten en marcadores de distinción que son refuncionalizados, y que conducen a que diferentes grupos sean situados a distintos niveles en las jerarquías sociales, y especialmente, en la jerarquía de honor social.

En tal sentido, podríamos aseverar que esas sociedades tribales africanas de principios y mediados del siglo XX se encontraban todavía en un estadio de diferenciación protoétnica. Y de hecho, la transición de un sistema intertribal⁷⁷ a uno interétnico ocurrió bastante rápido en África, a medida que las estructuras de clase y las jerarquías políticas conducían a una división interna más allá de la simple separación inicial entre diferentes tribus, y entre estas y los colonos europeos.

Ese último es un proceso que Abner Cohen define como de retribalización⁷⁸, y que describe de la siguiente manera:

[...] un proceso por medio del cual un grupo de una categoría étnica, cuyos miembros están involucrados en una lucha

77 Sospechamos que una de las razones por las que muchos investigadores han pretendido definir la noción de etnicidad en este tipo de sociedad (sociedad tribal), es porque asumen que al ser más “primitivos” pueden proveer evidencia más simple y más clara conducente a un mejor entendimiento de los procesos étnicos. Esto refleja, además, los prejuicios que asocian la etnicidad con una suerte de relicto moderno de una era más primitiva.

78 Aparte del trabajo citado, ver también: S.R. Charsley, 1974: 337-369 y David M. Boswell, 1974: 311-335.

por el poder y privilegios con miembros de un grupo de otra categoría étnica, dentro del marco de un sistema político ‘formal’, manipula ciertas costumbres, valores, mitos, símbolos y ceremoniales de su tradición cultural con el objeto de articular una organización política ‘informal’, que es utilizada como un arma en esa lucha⁷⁹.

El fenómeno que Cohen llama de retribalización no es otra cosa que la transición de una sociedad basada en una red de alianzas y competencia intertribal, a un mosaico vertical multiétnico dentro del proceso de constitución de los modernos Estados nacionales africanos⁸⁰. En términos muy generales, este es también el proceso del cual la sociedad moderna de hoy es el producto final: una serie de Estados nacionales organizados en forma de jerarquías étnicas que han resultado de los procesos sin fin de retribalización en el contexto de la emergencia del moderno sistema mundial. Y es dentro de este laberinto inextricable, que las personas buscan en la actualidad reafirmar sus diferentes identidades étnicas y personales⁸¹.

Por lo tanto, es importante tener siempre en mente que la etnicidad no es una simple forma de distinción sociocultural, sino que es además y sobre todo, una forma de honor social, de estatus, dentro de un sistema poliétnico que asigna a los individuos oportunidades muy desiguales de prestigio y realización de acuerdo con los marcadores

79 Abner Cohen (ed). 1974a. “The Lessons of Ethnicity”, en *Urban Ethnicity*, p. 2. London: Tavistock Publications. Traducción del autor.

80 Ver: Ronald Cohen and John Middleton (eds.). 1970. “Introduction”, en *From Tribe to Nation in Africa: Studies in the Incorporation Processes*, pp. 1-34. Scranton, Penn: Chandler Publishing.

81 Una buena discusión de esto último en relación con la experiencia africana, melanesia y judíoamericana se puede leer en: A.L. Epstein, 1978: 1-27.

que presentan. Así, el giro en el discurso antropológico de tribus⁸²,⁸³ a etnicidad manifiesta el hecho de que casi no hay ninguna población aún en el globo que no esté, de una forma u otra, situada dentro de las modernas jerarquías étnicas que informan nuestra cultura de hoy.

82 Hay algunos autores que han exagerado tanto la suposición de que cualquier forma de distinción sociocultural, es una forma de adscripción étnica, que han concluido que la etnicidad existe desde los orígenes de nuestra especie (cuando los seres humanos comenzaron a separarse y diferenciarse en pequeñas hordas de cazadores-recolectores). Ver, por ejemplo: Claudio Esteva Fabregat, 1975: 37-43; y Milton Gordon. 1964. *The Subculture and the Subculture*, pp. 19-30. New York.

83 Para una muy interesante discusión que señala como el concepto de “tribu” carece también de consistencia conceptual, y ha sido aplicado a las formas más disparatadas de organización social, ver: Jaganath Pathy, 1988: 21-26.

CAPÍTULO TRES

LOS GRUPOS ÉTNICOS EN TANTO MINORÍAS RACIALES Y CULTURALES

La Escuela de Chicago de estudios étnicos

Mientras los antropólogos británicos estudiaban las sociedades tribales, al otro lado del Atlántico, la *Escuela de Chicago* de estudios étnicos había iniciado una nueva tradición. El grupo de académicos y estudiosos que la componían sería el primero en estar directamente involucrado en el estudio de la etnicidad dentro de sociedades avanzadas e industriales. Sus inquietudes reflejaban los problemas y expectativas predominantes en los Estados Unidos en aquella época –primeros años del siglo XX. Los estudiosos que fundaron la *Escuela de Chicago* estaban interesados en establecer las bases científicas para la “asimilación racional” de las minorías (concebidas primordialmente en tanto diferentes “razas”) dentro del *mainstream* de la sociedad angloamericana⁸⁴. Y de esta forma se acuñaba por primera vez el concepto de minorías (en particular de “minorías raciales”) y se utilizaba como sinónimo de grupos étnicos.

Ambas tradiciones, la escuela británica de antropología social, y la *Escuela de Chicago* de estudios étnicos, gravitarían sobre el

84 Al respecto, ver: Stow Parsons. 1987. *Ethnic Studies at Chicago, 1905-45*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

desarrollo del pensamiento y la investigación sobre etnicidad. La noción de grupos étnicos, definida bien como unidades raciales o unidades culturales, es el principal legado intelectual de estas dos escuelas. No obstante, la idea de que la absorción de las minorías en las sociedades modernas y complejas era inevitable sería, en lo fundamental, una idea desarrollada y promovida por la *Escuela de Chicago*; idea que sería sustentada durante décadas por muchos otros académicos norteamericanos interesados en este tópico, llegando a ser así el sello distintivo de esa rama de estudio en los Estados Unidos, hasta que estudiosos provenientes de las propias minorías se incorporarían al debate intelectual sobre este fenómeno. Si podemos llamar a la perspectiva asimilacionista de la *Escuela de Chicago* un paradigma, entonces podemos decir que fue predominante en la literatura dedicada a este tema en los Estados Unidos hasta las postrimerías de los años sesenta.

El auge de lo que se ha denominado como ‘racialismo’ (que significa la preocupación intelectual casi obsesiva por temas raciales que parecen permear todos los otros fenómenos sociales), en el contexto del discurso sociológico y político en los Estados Unidos, marcó en sus comienzos un vuelco significativo en los estudios étnicos mundiales. Vuelco que, no obstante, como mostraremos más adelante, no siempre tuvo consecuencias muy saludables para el campo de los estudios sobre etnicidad. Por causa de ese giro, es muy difícil aún hoy discernir la línea divisoria entre los fenómenos estrictamente raciales y los fenómenos étnicos. Debido a la enorme influencia de la perspectiva racialista inaugurada por la *Escuela de Chicago*, es hoy muy difícil, en especial en los Estados Unidos, separar las nociones de raza y de etnicidad.

Hay toda una tradición de confusión a este respecto, que se ha consolidado desde comienzos del siglo XX hasta nuestros días, y que se encuentra sólidamente atrincherada en la visión de legos y doctos. Pero este fenómeno no está desprovisto, a pesar de sus efectos intelectuales y políticos no siempre conducentes a una mayor claridad, de ciertos aspectos empíricos y analíticos fascinantes. La profusión de trabajos, con una óptica racialista en antropología, sociología y ciencias políticas en los Estados Unidos, pone de manifiesto la

tensión central que domina esa sociedad y cultura nacional: el choque permanente entre la gran promesa de igualdad de derechos y oportunidades⁸⁵, como parte del discurso fundacional de la sociedad norteamericana, por un lado, y las contrapuestas desigualdades sociales persistentes que resultan de diferencias raciales y culturales, así como de los prejuicios y discriminación que ellas suscitan por parte del *mainstream*.

Pero esa tensión que parece ser tan prominente en la sociedad norteamericana tiene, además, una proyección y significación que se extienden mucho más allá de las fronteras nacionales de los Estados Unidos. Y aunque quizás no es tan sobredeterminante en otras partes como en este último país⁸⁶, esa tensión delimita los perfiles de una problemática casi universal.

La modernización, sin respiro de nuestra sociedad planetaria, se ha traducido en la rápida difusión de las expectativas igualitarias, anunciada hace casi exactamente 300 años por Bernard de Mandeville⁸⁷ en su fábula sobre las abejas, y reafirmada luego en forma tan apasionada por Alexis de Tocqueville⁸⁸, en su estudio ya clásico sobre la democracia en los Estados Unidos. Pero ese proceso es en gran parte una ilusión. Frente al avance retórico de las nociones de igualdad de derechos y oportunidades, nuestro mundo continúa desgarrado por jerarquías y desigualdades sociales que parecen cambiar, sólo para dar origen a nuevas modalidades.

El choque entre expectativas igualitarias que son cada vez más deseables, y las realidades tangibles e inmediatas que informan nuestra existencia diaria, es uno de los ejes conflictivos en torno a los

85 Un credo bien sintetizado por E.M. Forster en tanto la idea que “[...] parte del supuesto de que el individuo es importante, y que toda clase de ellos son necesarios para constituir una civilización” (1952. *Two Cheers for Democracy*, p. 11).

86 Ningún otro país presenta una contradicción tan flagrante entre la gloriosa retórica oficial de igualdad, y las prácticas discriminatorias reales en la vida diaria.

87 Autor que defendía la igualdad de derechos individuales que permitía que a pesar de los defectos personales, la sociedad emergiera como un todo virtuoso. Ver: Bernard de Mandeville. 1714. *La fábula de las abejas*.

88 Aunque para este autor se tratase sobre todo de la igualdad entre los hombres blancos, casi exclusivamente. Ver: Alexis de Tocqueville. *Democracy in America*. Primer volumen en 1835 y segundo volumen en 1840.

cuales gira en forma cada vez más acelerada nuestra sociedad contemporánea. Y este patrón conflictivo surgió primero en la sociedad norteamericana, donde ha perdurado por décadas desde el gran movimiento por los derechos civiles en los años cincuenta y sesenta, y desde donde se ha difundido a todo el resto del planeta bajo una forma u otra, pero en forma cada vez más acelerada desde el fin de la guerra fría. Nuestra sociedad moderna de hoy se ha convertido en una suerte de *Tántalo* colectivo, el dios caído, quien se atreviese a revelar algunos de los secretos de *Zeus*: estamos sumergidos hasta el cuello en el agua, mientras los más exquisitos frutos se mecen desde un árbol generoso sobre nuestras cabezas, pero si queremos beber debemos renunciar a los frutos, y viceversa.

Tal es la dinámica de la modernización, que mientras más soñamos y bregamos por alcanzar los frutos de la igualdad, más nos hundimos en la desigualdad; mientras más intentamos saciar nuestra sed de justicia, más se aleja de nuestro alcance. Y es en este último sentido, que la sociedad más sumida en la modernización capitalista del planeta, los Estados Unidos, prefigura el destino general de la humanidad a medida que nos internamos en el nuevo siglo que recién despunta. La forma como todo esto se relaciona con el tema principal de este trabajo será el sujeto de las páginas que vienen a continuación.

Ascenso y colapso ideológico del *melting pot*

Una de las metáforas más usadas y abusadas en la cultura académica y la cultura popular norteamericana de nuestra época (el caldero de la fusión o *melting pot*⁸⁹), se deriva de las mismas fuentes ideológicas que han nutrido y dado dirección a los estudios étnicos

89 Término en inglés que ha llegado a ser un concepto clásico en su versión lingüística original, y por cuyo reiterado uso en este trabajo, pedimos disculpas nuevamente a los puristas del español.

en ese país por más de setenta años⁹⁰. Es curioso que las primeras ideas vinculadas al símbolo del *melting pot* no fueron necesariamente aquellas de la asimilación compulsiva. Hacia finales del siglo XIX, el público norteamericano y funcionarios del gobierno se mostraban en general bastante favorables hacia la libre inmigración, y confiaban plenamente en el poder natural de asimilación de la nación. Prevalecía un vago sentimiento de que el *melting pot* podría continuar absorbiendo un número indeterminado de inmigrantes, y beneficiarse con la diversidad de recursos culturales que ellos aportarían al crisol nacional. Corrían vientos de optimismo y de entusiasmo nacional por la obvia emergencia de Estados Unidos como gran potencia mundial. La demanda por mano de obra barata, generada por la industria manufacturera nacional en plena expansión, hacía que todos en general viesan con buenos ojos la llegada de extranjeros provenientes de todos los rincones de Europa.

Esa era dorada de flexibilidad étnica (con los blancos étnicos) fue plasmada en forma vívida en un gran fresco de la sociedad norteamericana, descrito en la obra muy popular en su época de Percy Stickney Grant, quien escribió el famoso ensayo sobre la fórmula mágica del éxito norteamericano, que combinaba elevados ideales nacionales con mezcla racial⁹¹.

En su ensayo, Grant señalaba que el país se vería reforzado por la incorporación dinámica de nuevos elementos culturales al *mainstream* anglosajón dominante. De acuerdo con el autor, eventualmente todas las contribuciones culturales foráneas positivas se fundirían

90 El símbolo del *melting pot* es aún ampliamente usado por una variedad de autores con la evidente expectativa de que su validez se ha mantenido incólume a lo largo de más de 200 años de conflictos y turbulencias asociadas a las desigualdades étnicas y la discriminación racial en los Estados Unidos. Hay mucha evidencia acumulada que apoya la noción de que el “[...] concepto de *melting pot* está obstinadamente atrincherado en nuestro subconsciente nacional” y que es parte de “[...] nuestra mitología oficial americana” (Andrew M. Greeley. 1982. “Areas of Research on Religion and Social Organization”, en *American Catholic Sociological Review* 23: 111).

91 Percy Stickney Grant. 1912. “American Ideals and Race Mixture”, en *North American Review* 3: 11.

e integrarían al *mainstream*, siguiendo “la ley del progreso”⁹². Propuesta que coincidía con una atmósfera general de gran entusiasmo por el auspicioso presente y prometedor futuro de los Estados Unidos en tanto economía, sociedad y cultura nacional en formación. Pero, contrariamente a todas las expectativas optimistas del momento, sólo un par de años luego de que Grant publicase su emblemático ensayo, se desencadena en Europa la peor carnicería registrada hasta ese momento en la historia de la humanidad. El estallido de la Primera Guerra Mundial y las gigantescas oleadas de emigrantes que empujó de Europa a los Estados Unidos llevarían a una drástica reinterpretación de los ideales originales del *melting pot*⁹³.

Frente al flujo aparentemente incontenible de inmigrantes y refugiados que huían de los escombros de la sociedad europea de posguerra, una nueva convicción comenzó a difundirse desde el púlpito, el parlamento y los salones académicos al fragor encendido de la calle. Si los Estados Unidos retendrían su “verdadera” identidad, tendría que proceder vigorosamente para transformar a los inmigrantes y las minorías en patriotas fervientes, pero de acuerdo con el legado cultural de los colonos británicos originales. Con ello llegaba a su término el breve interludio de tolerancia y de los poderes inmanentes de absorción del *melting pot*, y no regresaría más, al menos hasta el día de hoy. La nueva ideología, y que rápidamente se convertiría en

92 Puede pensarse quizás que Percy S. Grant era un hombre excepcional y poco representativo de su tiempo y su sociedad. Y si bien es cierto que era excepcional (un sacerdote episcopal que había decidido abrazar los ideales del socialismo), no por ello dejaba de ser representativo del momento tal vez más progresista y tolerante en la historia moderna de los Estados Unidos, cuando ese país aún no era un gran poder imperial que dominaba todo el orbe, ni se había enfrascado todavía en los prolongados y amargos años de la guerra fría. Quizás la obra de Percy S. Grant que mejor expresa ese instante luminoso (1910. *Socialism and Christianity*) es a su vez una prefiguración de lo que muchos lustros después sería llamada la teología de la liberación.

93 De hecho, la transición hacia una intolerancia racial y étnica creciente en los Estados Unidos comenzó a tomar las formas conocidas hoy entre 1890 y los primeros cinco años del llamado período de posreconstrucción. A medida que conceptos y sentimientos racistas fermentaban tanto en el Norte como en el Sur, los ataques contra negros en áreas rurales y urbanas se tornaron cada vez más frecuentes. Entre 1889 y 1918, más de dos mil negros fueron asesinados por turbas de linchadores. Ver: Robert Wiebe. 1967. *The Search for Order, 1877-1920*. Hill and Wing; Henry May. 1959. *The End of American Innocence*. Chicago: Knopf.

credo oficial de los Estados Unidos, era que el famoso *melting pot* no funcionaría espontáneamente, sino que debería ser impuesto a los inmigrantes y las minorías⁹⁴.

Esa idea adquiriría perfiles cada vez más nítidos, y con el tiempo dominaría por completo las políticas gubernamentales y las percepciones del *mainstream* norteamericano por casi cuarenta años. Durante los difíciles años que siguieron al crac financiero de 1929, durante la Segunda Guerra Mundial y a lo largo del período macartista en los cincuenta, casi ninguna voz se alzaría para cuestionar la ideología de la asimilación compulsiva. Pero la asimilación compulsiva era una ideología plagada de contradicciones; la más flagrante de las cuales era que las minorías raciales debían ser asimiladas a la cultura del *mainstream*, pero no realmente a su estatus social, y por ningún motivo a su composición biológica. Era asimilación sin mestizaje; integración sin igualdad; y control sin un aumento proporcional de oportunidades. Una fórmula obviamente volátil y explosiva, sobre todo si se tienen en cuenta el crecimiento demográfico de las minorías raciales —especialmente de hispanos y negros— y la doctrina y retórica oficial sobre “equidad”, que dominan las esferas del poder en los Estados Unidos desde su creación como país independiente.

La visión de un *melting pot* sobre todo asimilacionista no será desafiada social, política ni ideológicamente sino hasta los años sesenta, cuando el llamado *baby-boom* de posguerra, aunado al impacto de la televisión, el cine y otras grandes mutaciones en la esfera de

94 Los múltiples factores sociales y culturales que desencadenaron el viraje ideológico nacional que tuvo lugar en los Estados Unidos en los veinte, y la forma como este proceso llevó a una revisión profunda de la noción anterior y más benigna del *melting pot*, están bien examinados en el siguiente ensayo: Stanley Cohen. 1974. “The failure of the Melting Pot”, en *The Underside of American History (Other Readings)*. Thomas R. Frazier (ed.). 1957. Vol. II: 153-175. Entre el torrente de literatura que defendía la visión del racismo “científico” que proliferó en los años veinte en EE. UU., la obra de Theodore Lothrop Stoddard (1920. *The Rising Tide of Colour against White World Supremacy*. New York) destaca en tanto el ejemplo más notable de “estudios serios” que influían la mente colectiva del *mainstream* norteamericano de la época.

la comunicación y masas y la cultura popular, producen un renacimiento étnico en los Estados Unidos⁹⁵.

A partir de ese período, se inicia un nuevo ciclo con ciertas características diferentes, pero es necesario destacar que la ideología de un *melting pot* compulsivo se mantendría, prácticamente incólume, en los círculos oficiales y en la mayoría blanca de clase media norteamericana hasta nuestros días. Aunque entre algunos intelectuales y académicos, así como por los movimientos sociales étnicos mismos, un círculo cada vez más amplio de ciudadanos norteamericanos se ha alejado de la doctrina oficial que apunta siempre a una asimilación forzada. Aunque todo esto se ha producido no sin ciertas contradicciones por ambos bandos: no hay casi nadie en los Estados Unidos que piense que deban promoverse y aceptarse formas de identidad y cultura específicas⁹⁶ y relativamente encapsuladas⁹⁷, y en el gobierno, el asimilacionismo es de naturaleza relativamente ambigua, como lo muestran la existencia de programas bilingües.

El nuevo espíritu que prevalecía entre los líderes de las minorías y sus respectivas comunidades étnicas está bien expresado en este epitafio de Bayard Rustin, citado por Novak, al *melting pot*: “[...] nunca hubo un *melting pot*; ahora mismo no hay un *melting pot*; y

95 A nuestro parecer una de las mejores crónicas de este renacimiento (*revival*) lo constituye el siguiente trabajo: Michael Novak. 1971. *The Rise of the Unmeltable Ethnics*. New York: Macmillan Publishing Co., Ltd.

96 Una cita como la siguiente de Sartre, que aboga por los derechos específicos de las minorías, difícilmente encontraría mayor eco en los Estados Unidos, incluso entre las minorías: Y por ello (liberalismo concreto) queremos decir que todas las personas que mediante su trabajo colaboran hacia la grandeza de un país, deben tener todos los derechos de un ciudadano de ese país. Lo que les otorga ese derecho, no es la posesión de una “naturaleza humana” problemática y abstracta, sino su activa participación en la vida de la sociedad. Esto significa, entonces, que los judíos, e igualmente los árabes y los negros, desde el momento en que son participantes de la empresa nacional, tienen derecho a esa empresa; ellos son ciudadanos. Pero tienen derechos en tanto judíos, árabes y negros —es decir, en tanto personas concretas (Jean-Paul Sartre. 1967. *Anti-Semite and Jew*. New Cork: Pelicakn. Traducción del autor).

97 Ni siquiera para las naciones originales indígenas, que de una forma u otra siempre han estado presionadas para que aceleren su completa asimilación cultural, conservando sólo ciertos rasgos folclóricos de la vieja tradición.

si lo hubiese, sería una sopa tan insípida que habría que retroceder y comenzar todo de nuevo”⁹⁸.

Como se ha apuntado más arriba, hay varios factores que conspiraron en contra de todos los intentos por fundir ciertas minorías dentro del crisol cultural del *mainstream*. La forma como estos factores operan en la sociedad norteamericana define un modelo de dominación altamente instructivo para el estudio de todos los fenómenos étnicos. El primero de estos factores, y que sobresale por su importancia cardinal en la sociedad norteamericana, es el tema racial, que probablemente es la causa principal de la bancarrota moral y política hasta hoy del *melting pot*.

Entre 1920 y 1970, el auge de la ideología asimilacionista⁹⁹ estaba no sólo preocupada con la absorción y obliteración cultural de los nuevos inmigrantes europeos recién llegados. De hecho, esa resultó ser una cuestión menor cuando se le compara con otros grandes dilemas socioculturales vistos desde una óptica racista. El más serio, indudablemente, es el llamado “problema de la línea de color” (*color line problem*)¹⁰⁰, que separa a los blancos de los negros y otras minorías preponderantemente no caucásicas¹⁰¹.

Asimilación étnica y el problema de la “línea de color”

Al finalizar la guerra civil en los Estados Unidos, el país se vio forzado a confrontar el tema polémico y lleno de aristas de la incorporación masiva de la población negra liberta. El problema, por supuesto, no lo constituían realmente los negros, quienes como es

98 *Op. cit.*, p. XIII. Traducción del autor.

99 Que por supuesto no dejó nunca de ser cuestionada y resistida, incluso en ese período del *melting pot* compulsivo. Ver: Horace M. Kallen. 1915. “Democracy Versus the Melting pot”, en *Nation*. San Francisco; Randolph Bourne. 1920. *Trans-National America*. New York; Horace J. Bridges. 1925. “The Fallacy of the Melting pot”, en *On Becoming American*. New York.

100 Que fuese bien definida en su tiempo por W.E. Du Bois, en estos términos: “El problema del siglo veinte es el problema de la línea de color –la relación entre las razas oscuras y más blancas de hombres en Asia, América y las islas del mar”. 1890. *The Souls of the Black Folk*.

101 Incluyendo a los indígenas norteamericanos y los hispanos y diversos grupos asiáticos.

fácil imaginar deseaban avanzar su situación y comenzar a escalar los escalafones de la sociedad cuanto antes. El dilema era otro: ¿cómo integrar plenamente a estos sectores no blancos a la cultura del *mainstream*, pero sin otorgarles acceso a los mismos niveles de prestigio, educación, poder, influencia, lugares de residencia, etc.? Es decir, cómo integrar pero al mismo tiempo segregar. Un acertijo realmente sin solución satisfactoria.

El primer obstáculo residía en las jerarquías de estatus y honor social existentes, y bien consolidadas en los Estados Unidos desde tiempo antes. Estas estructuras resultarían ser sólidas, pero flexibles ante los cambios que se desatarían luego del fin de la guerra civil; el tiempo y la experiencia práctica demostrarían que ellas tenían raíces profundas, y que no cambiarían simplemente con la liberación de los esclavos negros. No bastaría tampoco, con la promulgación de nuevas leyes ni con el lanzamiento de nuevas políticas estatales. La sociedad norteamericana permanecería firmemente anclada en sus tradiciones ideológicas racistas.

Durante el período de la reconstrucción¹⁰², esfuerzos importantes fueron desplegados con el objeto de dotar a los Estados Unidos de un nuevo marco legal e institucional que permitiese la rápida solución del “problema negro”. La legislación federal durante la década que siguió a 1865 encerraba la gran promesa de un futuro más igualitario en los Estados Unidos. La enmienda trece abolió definitivamente la esclavitud o servidumbre involuntaria, y el *Despacho de Hombres Libres (Freedmen’s Bureau)* fue creado con la finalidad de proveer a los negros sureños con servicios sociales de varios tipos. Los ideales democráticos originales fueron también impulsados luego de que el sufragio masculino universal se estableció, brindando así por primera vez a los votantes negros hombres y adultos, la posibilidad de emitir sufragios en elecciones locales, estatales y nacionales.

Las autoridades federales hicieron también un esfuerzo significativo —que luego fue abandonado— por eliminar los llamados “códigos

102 Ver: Hodding Carter. 1959. *The Angry Scar: The Story of Reconstruction*. Garden City, New York: Doubleday.

negros”, mediante los cuales los estados del Sur buscaban restringir la participación política de los negros libertos. Sin embargo, a medida que los Estados Unidos proseguían, sólo unos años después del fin de la guerra civil, la que de manera muy acertada Mark Twain llamaría como la *edad dorada* (*The Gilded Age*)¹⁰³, los ideales igualitarios y democráticos serían hechos a un lado. La cuestión de la integración racial permaneció sin resolverse a medida que el país se embarcaba en una ruta frenética de desarrollo capitalista sin pudor. La nueva doctrina predominante del *laissez-faire* comenzaba a dominar completamente los objetivos, el diseño y el alcance de todas las políticas públicas en los Estados Unidos.

Sería sólo hasta 1930, que un nuevo intento se efectuaría por promover una integración cultural y racial que estuviese más en armonía con los derechos civiles establecidos por la Constitución del país. Los activistas de los derechos civiles y autoridades estaban en parte conscientes de la enorme tarea que les aguardaba. Y desde el comienzo de la nueva campaña, quedó claro que la asimilación de la población negra no podría seguir la misma lógica culturalista aplicada a los inmigrantes europeos. Pues había un “problema” adicional: el de la línea de color. La emancipación de los esclavos negros era algo problemático y debatible para la mayoría blanca, pero la posibilidad de algún tipo de mestizaje en gran escala, como el que se estaba produciendo en América Latina, estaba completamente descartada. La segregación residencial y racial era, pues, el único camino aceptable para el *mainstream*, con lo que se abría una gran interrogante: ¿era realmente posible incorporar en forma igualitaria a los esclavos de otrora, si al mismo tiempo se les confinaba a vivir separados y segregados, y se concebía como anatema cualquier forma de mestizaje que fuese legítima, y no simplemente la que se produce mediante la violación, la coerción y que no conlleva ningún reconocimiento paternal?

103 En inglés (*gilded*) significa que sólo es un baño superficial y engañoso de oro que cubre un metal mucho menos valioso. Ver: Mark Twain and Charles Dudley Warner. 1873. *The Gilded Age: A Tale of Today*.

Ese dilema no sería importante sino en las mentes de algunos pocos blancos más progresistas, y así se procedería a mantener la línea demarcatoria de color, al mismo tiempo que se pugnaba por mejorar marginalmente la vida de los negros emancipados. Y así, este dilema nunca resuelto ni en forma seria abordado tampoco, y que es tan propio de las ambigüedades fatales del sistema racial y étnico en los Estados Unidos, ilumina uno de los temas que deseamos examinar en esta sección: cómo el problema de la línea de color y el racismo, que siempre la acompaña, agregan esta dimensión bastante dramática al gran fenómeno de la etnicidad en nuestras sociedades modernas.

Como hemos señalado antes, hay un gran contraste entre la experiencia asimilacionista de las diferentes comunidades inmigrantes en Estados Unidos, y la integración de los inmigrantes no caucásicos, las poblaciones nativas y los ex esclavos negros. Para todas las poblaciones no caucásicas, la asimilación cultural y social ha sido lenta y penosa. Pero para aquellos provenientes de Europa, aunque la asimilación no siempre fue fácil o expedita, siempre ha resultado ser exitosa a largo plazo; e incluso aquellos inmigrantes con el más bajo estatus entre los norteamericanos de descendencia europea, poco a poco y en forma irreversible han sido asimilados por el *mainstream*. En una época los inmigrantes de origen irlandés fueron estigmatizados y recibidos con poca alegría por la mayoría de ascendencia inglesa. Pero con el paso del tiempo su integración ha sido completa. Lo mismo ocurrió con los inmigrantes oriundos de Italia o Grecia, por ejemplo, pero la “ley” del *melting pot* siempre acabó imponiéndose en todos estos casos.

Todos esos grupos de ascendencia europea pasaron por una primera fase de prueba y de tribulaciones y tuvieron que soportar una condición inicial de honor social disminuido, pero siempre en la medida que se fundían con el *mainstream*, su estatus colectivo mejoraba sensiblemente. El paso de una condición étnica a una condición de pequeñas distinciones relacionadas con viejos legados culturales garantizó, en todos estos casos, una igualdad creciente a todos los niveles. De forma gradual, su incorporación a la sociedad y cultura dominante en los Estados Unidos, borraba irremisiblemente todas aquellas fisuras socioculturales que en principio parecían tan profundas.

Proceso que nos brinda una clave fundamental para entender cómo los procesos étnicos operan no sólo en el contexto del racismo segregacionista¹⁰⁴ norteamericano, sino en el ámbito universal y dentro de otros tipos de modelos sociales racistas también.

En 1985, echando mano de los censos de población nacionales, Roberto Alba¹⁰⁵ descubrió que había poca peculiaridad cultural residual entre los jóvenes de la tercera generación de italoamericanos en los Estados Unidos. Luego de efectuar un gran número de entrevistas entre jóvenes italoamericanos, Alba constató que había una identidad étnica sumamente tenue entre los miembros de la tercera generación, y que toda reminiscencia de las viejas raíces culturales en el viejo país de origen de sus abuelos era episódica y anecdótica en el mejor de los casos, o inexistente en el peor. Sus datos primarios parecían revelar con claridad meridiana una fuerte y rápida tendencia hacia la erosión total de los valores culturales ancestrales, y hacia una tasa concomitante muy elevada de matrimonios cruzados con individuos norteamericanos de diferente ascendencia europea. En términos muy gráficos, Alba describe este proceso como el “ocaso de la etnicidad italiana” (*the twilight of Italian ethnicity*) en los Estados Unidos.

Ese tipo de datos, que informan sobre la experiencia específica de los inmigrantes europeos y su descendencia en los Estados Unidos, ha inducido a muchos autores (irónicamente en medio del fragor de numerosas batallas y conflictos sociales de origen étnico en el país) a extraer una serie de conclusiones erradas respecto a la etnicidad y los procesos de asimilación. En una generalización a tabla rasa, estos autores visualizan el declive de la etnicidad como un fenómeno “profundamente enraizado en la estructura de la sociedad americana” ([...] *deeply rooted in the structure of American society*)¹⁰⁶.

104 En contraste, por ejemplo, con el racismo integracionista y pro mestizaje de la América Latina.

105 Ver: Roberto Alba. 1983. “The Twilight of Ethnicity among American Catholics of European Ancestry”, en *The Annals* 454; seguido por el libro del mismo autor: 1985. *Italian Americans*. N.J. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

106 S. Steinberg. 1981. *The Ethnic Myth*, p. 73. New York: Athenaeum. Y en relación con el tópico específico de la fusión de los blancos étnicos, ver: H. Stein and R. Hill. 1984. “The Limits of Ethnicity”, en *The American Scholar* 2(3): 30-59.

Pero un escrutinio más acabado del caso de los italoamericanos, por ejemplo, revela que el verdadero alcance analítico representado por este particular grupo de descendientes de inmigrantes europeos, es otro muy distinto que el de la asimilación como un posible destino de todos los grupos étnicos.

La mayor parte de los inmigrantes de origen italiano llegaron a los Estados Unidos provenientes de las regiones más pobres y marginales del sur de Italia. Su arribo fue a un país predominantemente anglosajón con bastante influencia germánica, y de acuerdo con estos “estándares raciales”, ellos aparecían como de piel más bien oscura. Como producto de su complejión y apariencia física de tipo sobre todo mediterráneo, los inmigrantes italianos sufrieron un cierto grado de discriminación racial acompañada de hostilidad hacia sus orígenes campesinos, católicos y latinos. En parte, como respuesta a esta percepción derogatoria y a los numerosos obstáculos que parecían interponerse en su camino hacia el “sueño americano”, los inmigrantes italianos, igual que todos los otros grupos que ya habían pasado por una experiencia semejante en los Estados Unidos, se aglomeraron y confinaron en ciertos barrios dentro de las ciudades de destino.

Al poco tiempo, poderosas organizaciones clandestinas e ilegales como la mafia, que inicialmente habían servido a otros propósitos en el sur pobre y campesino de Italia, surgieron en los Estados Unidos. Estas formas endógenas de organización étnica eran parte de una red y de estrategias más amplias orientadas a alcanzar un mejor posicionamiento económico y político dentro de los Estados Unidos. Pero la mafia en este país, al igual que muchas otras organizaciones similares, ejerció inicialmente una acción depredadora dentro de la misma comunidad inmigrante italiana, vendiendo protección a los “paisanos”, y forzándolos a pagar una suerte de “impuesto” para no sufrir retaliaciones. Fue sólo con el transcurso de un par de décadas que esa organización empezó a incursionar dentro de la sociedad norteamericana en general, persiguiendo los mismos objetivos, con los mismos métodos, pero con una nueva “clientela”.

Pero a pesar —o quizás en parte como resultado de ello— de la formación de guetos urbanos y de organizaciones como la mafia, la posición de los italoamericanos dentro de las jerarquías de honor

social¹⁰⁷ de la sociedad norteamericana se mantenía baja. No sería sino hasta la tercera generación, que su aceptación por parte del *mainstream* anglosajón sería mayor. Para entonces, la imagen negativa de la mafia había sido más o menos disociada en la imaginación del gran público de una relación obligatoria con la mayoría de los italoamericanos, quienes raramente habían estado vinculados con el crimen organizado. Al mismo tiempo, un gran número de italoamericanos había conseguido triunfar en la política y en los negocios, y se estaban convirtiendo en ciudadanos prominentes en muchas áreas tradicionalmente dominadas por otros blancos étnicos –como por ejemplo, los deportes, el turismo y la industria del entretenimiento, las finanzas, los medios, la hotelería, etc.

Las bases para un cambio significativo en estatus de los italoamericanos habían sido sentadas en sólo tres generaciones. Su despegue y consolidación habían ocurrido en menos de setenta años. El progreso de los descendientes de los primeros allegados a Nueva York, quienes llegaron trayendo consigo poco más que la ropa puesta, había sido fulminante, especialmente si se le considera dentro de una escala histórica. El hecho es que los descendientes de esos humildes inmigrantes italianos fueron no sólo exitosos en sortear las barreras sociales y económicas, sino que en cruzar también la llamada línea de color.

La rápida asimilación de los italoamericanos produjo, entre otras expresiones en la cultura popular norteamericana, la transferencia dentro de la imaginería *folk* del epíteto derogatorio *greaser* (grasoso o grasiento) más común utilizado en contra de los italianos inmigrantes y su descendencia, hacia su nuevo blanco, los hispanos o latinos. Así, los hispanos heredaron tanto la etiqueta como el bajo estatus antes ocupado por los italoamericanos.

De hecho, parece ser que el término ofensivo de *greaser* ha sido alternativamente utilizado para designar a cualquier población de piel morena u oliva: italoamericanos, indígenas, tejanos de descendencia mexicana, inmigrantes mexicanos recientes, y ahora a los hispanos

107 Nuevamente, en el sentido de prestigio asignado y no necesariamente de poder político y/o riqueza material.

en general. Según estudiosos de la cultura popular norteamericana, los orígenes del vocablo permanecen un tanto oscuros. Parece ser que hay evidencias de que a mitad del siglo XIX, el epíteto era ampliamente aplicado a los mexicanos en el suroeste del país. En un estudio bien documentado, Arnoldo de León describe de la siguiente manera la génesis lingüística de uno de los epítetos más aplicados en contra de los hispanos en los Estados Unidos:

La palabra despectiva de *greaser*, que los blancos utilizan para referirse a los mexicanos, puede haber sido el resultado de la práctica de aplicarse en la piel aceites y grasas. John C. Reid, quien pasaba por Texas como un potencial colono en 1850, intentó descubrir el origen del uso del epíteto cuando se percató que los mexicanos de la costa del Pacífico de Texas eran llamados *greasers* y las mujeres *greaser women* (mujeres grasientas). No pudo encontrar una explicación satisfactoria, y sólo pudo establecer que tenía algo que ver con la similitud entre el color de los mexicanos y el de la grasa. Otro transeúnte, comentando también sobre el vocabulario empleado en la región de El Paso, sustentaba la siguiente explicación: “Un *greaser* era un mexicano –lo cual se originaba porque tenía la apariencia sucia y grasienta de los indígenas”¹⁰⁸.

Esas transferencias lingüísticas son reveladoras, pero hay que situar todo en su contexto apropiado, y comenzar por admitir que en el caso de los italoamericanos esa línea de color era muy tenue. Toda similitud con el caso de los hispanos en los Estados Unidos se detiene allí. La asimilación de los descendientes de inmigrantes italianos fue rápida y relativamente fácil –si se le compara con los indígenas, los negros y los hispanos, por ejemplo–, pues en realidad la línea de color que los separaba del *mainstream* era casi inexistente; una exageración absurda, mediante la cual una diferencia menor de tonalidad en la piel se había convertido en la mente de algunos racistas extremos

108 Arnoldo de León. 1983. *They Called Them Greasers. Anglo Attitudes toward Mexicans in Texas, 1821-1900*, p. 16. Austin: University of Texas Press. Traducción del autor.

de origen anglosajón y germánico, en un marcador de diferencia; en un pretexto para hacer pasar al último grupo europeo inmigrante de turno, bajo las horcas caudinas de la primera fase de integración a la sociedad norteamericana. Proceso que se repetiría con cada nuevo grupo inmigrante proveniente del viejo continente. Ya habían transitado por él anteriormente los mismos alemanes e irlandeses, pero no por mínúsculas diferencias de complejión como en el caso de los italianos, sino por diferencias culturales y viejas rencillas nacionalistas europeas. Pero al final de cuentas, el origen europeo común, y la ausencia de grandes diferencias raciales percibidas como tales por el *mainstream* anglosajón y protestante, facilitaron el pleno proceso de fusión de la segunda y tercera generaciones italoamericanas en el *melting pot*. La línea de demarcación racial es entonces el principio organizativo central del orden étnico en los Estados Unidos.

Como hemos señalado antes, al confundir asimilación con movilidad socioeconómica ascendente, algunos autores han concluido que experiencias como la reseñada más arriba, demuestran que cuando los individuos de diferentes orígenes alcanzan una posición de clase media, su etnicidad se torna casi irrelevante¹⁰⁹. Pero así como no puede generalizarse a partir del caso específico de la tercera generación de italoamericanos, tampoco creemos que deba hacerse en relación con el proceso de maduración sociodemográfica y de logros económicos de una determinada generación de miembros de una comunidad étnica en vías de asimilación. La evidencia muestra que esa generalización es sólo válida cuando se trata de los blancos étnicos en los Estados Unidos, pero otros individuos y comunidades no percibidos como predominantemente caucásicos por el *mainstream* quedan relegados a un bajo estatus dentro de las jerarquías de honor social, aun cuando obtengan significativos avances económicos y políticos en sus vidas. El factor diacrítico aquí sigue siendo lisa y llanamente el de los marcadores raciales, la discriminación y el bajo honor social que se les asigna a sus portadores por parte del *mainstream* blanco.

109 Ver: Joseph Crispino. 1980. *The Assimilation of Ethnic Groups: The Italian Case*. New York: Center for Migration Studies.

Donde los italoamericanos fueron beneficiados por un proceso de “blanqueamiento” imaginario gracias a sus avances en las esferas económicas y políticas, otros sectores, particularmente los afroamericanos, siempre se ven afectados por el bajo estatus en la escala de honor social que les ha asignado el *mainstream*. Lo cual se manifiesta claramente en el siguiente párrafo:

A pesar de sus relativamente altos estatus socioeconómicos, la clase media y la clase obrera negra, son fuertemente afectadas por la opresión. Es aquello que es común –la opresión racial– lo que sirve como medio de identificación a todas las personas negras en los Estados Unidos. Por consiguiente, estoy sugiriendo que las barreras de clase trascienden a las de educación, ocupación e influencia religiosa, y que las distinciones de clase que pueden hacerse entre los negros, son mucho menos relevantes¹¹⁰.

Y en ese particular sentido (opresión racial), la cuestión de “raza” se vuelve un factor crucial en la comprensión del orden étnico específico de los Estados Unidos, así como para dilucidar la naturaleza de las relaciones sociales y los conflictos que acompañan su reproducción a lo largo del tiempo. Como en muchas naciones y sociedades alrededor del mundo, el orden étnico norteamericano está fundamentalmente centrado en distintas formas de discriminación racial.

Ya hemos discutido antes como el racismo, entendido como una ideología (expresado ya sea como un discurso político bien articulado, o como una vaga y difusa, pero muy poderosa, visión sobre la “esencia” de diferentes poblaciones humanas y la distinta valía humana y social asignada a cada una de ellas), se convirtió en uno de los principios organizativos de las sociedades complejas y jerárquicas, más funcional y difundido en todo el orbe. Las “diferencias raciales” han llegado a constituir el factor diacrítico más común y efectivo en la

110 Joyce Ladner. 1988. *Tomorrow's Tomorrow: The Black Woman*, p. 53. New York: Doubleday. Traducción del autor.

organización y reproducción de distintos órdenes étnicos nacionales y, por lo tanto, en la constitución de la etnicidad moderna.

Sin embargo, la interacción entre racismo y etnicidad durante el proceso de constitución de distintos órdenes étnicos difiere grandemente de país a país, e incluso, de región a región dentro de cada Estado nacional. Son las peculiaridades y meandros particulares de cada una de las historias nacionales y regionales conducentes a la formación de un determinado orden étnico, las que determinan qué distinciones raciales y/o culturales serán relevantes, y cómo ellas influirán en la creación de las nuevas jerarquías de honor social emergentes. Es importante, sin embargo, enfatizar una vez más que el racismo no se encuentra confinado sólo a ciertas experiencias nacionales particulares, sino que es uno de los fenómenos ideológicos más importantes desde el surgimiento del sistema-mundo moderno en el largo siglo XVI.

El racismo no es, pues, una expresión del fracaso de las sociedades modernas para lidiar con la ignorancia, los prejuicios o la discriminación irracional. El racismo está profundamente inmerso en las estructuras del mundo moderno. Y es por ello que el estudio de casos nacionales particulares es revelador, pero no puede develar los verdaderos alcances de este fenómeno, cuya compleja influencia se ha extendido por todo el orbe y condiciona incluso las relaciones internacionales entre distintos países.

En países de reciente formación, como los Estados Unidos, Canadá¹¹¹ y Sudáfrica¹¹², uno de los rasgos más visibles y que todos ellos comparten, es la manera como el racismo ha influido en la estructuración de sus sociedades. En estos países los órdenes étnicos internos se han fundado y estructurado con base en fuertes ideologías racistas, que se caracterizan por su énfasis en un alto grado de segregación residencial y biológica, entre grupos percibidos como racial-

111 Ver: Leo Driedger. 1989. *The Ethnic Factor: Identity in Diversity*. Canada: McGraw-Hill; Edward N. Herberg. 1989. *Ethnic Groups in Canada. Adaptations and Transitions*. Canada, Nelson: University of Toronto.

112 Ver: George M. Frederickson. 1981. *White Supremacy. A Comparative Study in American and South African History*. New York and Oxford: Oxford University Press.

mente diferentes. Y ponemos énfasis en la palabra *percibidos*, pues estas diferencias son construcciones ideológicas y culturales que se gestan al vaivén de circunstancias históricas cambiantes. Insistimos también en que el racismo no es una ideología simplemente de distinciones raciales entre personas que poseen complejiones o rasgos físicos externos diferentes, sino que es su adjudicación de esencias superiores e inferiores a esas distinciones, y su rol funcional es preservar ciertas desigualdades de oportunidad y de honor social entre grupos clasificados como “razas”, es lo que le da su sello distintivo. Es una ideología entonces al servicio de la desigualdad y las jerarquías.

El caso de los italoamericanos indica que la gente puede ser concebida como más blanca o más oscura, dependiendo en parte del contexto histórico y cultural dentro del cual se gestan esas percepciones. Las ambigüedades que presentan tanto las percepciones racistas como las prácticas derivadas de ellas cancelan cualquier simplificación seudocientífica al respecto. Se trata de constructos ideológicos, de proyecciones de la imaginación popular que a menudo se sustentan sólo en nociones completamente subjetivas.

Por ejemplo, uno de los casos más aberrantes, y por ello más instructivos, dado que reduce las percepciones racistas al absurdo llevándolas al paroxismo, es el de Sri Lanka. En los últimos treinta años, Sri Lanka ha sido escenario de uno de los conflictos étnicos más sangrientos en el mundo. Aparentemente, el conflicto entre los singaleses dominantes y los grupos tamiles subordinados retrocede siglos y sus raíces se encuentran en una disputa milenaria; esto, si se fuese a entender el problema de acuerdo con la retórica y las versiones actuales de ambos sectores contendientes.

Pero la verdad difiere mucho de esa versión moderna y folclórica de los hechos:

[...] esta no es la historia de Sri Lanka [...] Durante siglos los singaleses, quienes son en su mayoría budistas, y los tamiles, quienes son principalmente hindúes –aunque hay cristianos conversos en ambos grupos– se llevaban bien entre ellos y con los moros de Ceilán (musulmanes descendientes de

comerciantes árabes), mestizos con sangre europea, malayos y aborígenes vedas¹¹³.

Siguiendo aproximadamente las mismas líneas de lo ocurrido durante la traumática experiencia en África poscolonial, en Sri Lanka, los conflictos étnicos comenzaron a tomar forma una vez que el país obtuvo su independencia en 1948. Primero, la sociedad feudal tradicional había sido severamente sacudida por los invasores europeos, y luego con cuidado refundada sobre las nuevas bases propias de los establecimientos coloniales británicos. Se implementaron nuevas y más estables formas de dominación centralizada, y la sociedad tradicional sería gradualmente reorganizada acorde con las reglas administrativas, y los cálculos y necesidades políticas del imperio británico. Esto condujo a un largo período de relativa calma social, durante el cual los colonialistas usurparon primero el poder económico y estatal a las viejas elites feudales sobre todo singalesas¹¹⁴, y ocuparon luego férreamente la cúspide del sistema de clases, generando al mismo tiempo una suerte de protoorden étnico colonial, en el cual se relegaba a roles marcadamente subalternos a todos los grupos nativos.

Cuando por fin se acabó el dominio colonial de Gran Bretaña en 1948, un gran vacío de poder se generó. A diferencia del movimiento independentista en la India, los patriotas en Sri Lanka carecían de una ideología unificadora, y de una mayoría étnica suficientemente bien organizada y poderosa para ocupar con rapidez el lugar del imperio colonial y sus servidores británicos. De este modo, lo que en

113 Anthony Spaeth. Noviembre de 1991. "Inventing an Ethnic Rivalry: Sri Lanka's Civil War has no Political, not Historical Roots", en *Harper's*, p. 68. Traducción del autor.

114 Quienes antes ya habían sido en parte despojados de sus prerrogativas por el imperio portugués, y a continuación por el holandés. Estos imperios fueron de dominación bastante brutal, no obstante, fueron más primitivos y calaron menos en la sociedad tradicional de Sri Lanka que el dinámico colonialismo capitalista e industrial de Gran Bretaña. Los ingleses invadieron Sri Lanka en 1726, acabando con el colonialismo holandés que dominada desde el siglo XVI.

la India habían sido episodios de violencia interétnica¹¹⁵ luego de la independencia, en Sri Lanka se convirtió en un estado permanente de lucha fratricida entre singaleses y tamiles, con bajo perfil primero, pero que iría en aumento hasta su estallido letal en 1983, año en que se inicia abiertamente una guerra civil que englobaría toda la isla¹¹⁶.

Un conjunto de alianzas y acuerdos tácitos urdidos a lo largo de muchos años de dominación y acomodo colonial comenzaron a desmadejarse. De hecho, el mismo declive del establecimiento colonial británico respondía al gradual pero ya avanzado estado de descomposición del sistema impuesto externamente de transacciones económicas, delicados equilibrios sociales y rígido sistema de control y regulación política. Hacia finales de los cuarenta, momento en que finalmente Inglaterra cede sus prerrogativas imperiales a los poderes nacionales y se declara la independencia de Sri Lanka, el antiguo régimen colonial estaba minado tanto por sus contradicciones internas¹¹⁷, como por el desplazamiento creciente de Gran Bretaña por el emergente poderío del imperio norteamericano¹¹⁸.

Desde 1930, cuando se inicia abiertamente la lucha por la independencia de Sri Lanka, las comunidades tamiles, sobre todo indostanas y campesinas, habían comenzado a mostrar signos de descontento con la tradicional preponderancia demográfica, política y religiosa singalesa-budista. Sin embargo, esas fricciones nunca asumieron un carácter generalizado conducente a grandes conflictos¹¹⁹. Primero, puesto que una buena parte de los singaleses son, a su vez, campesinos pobres que viven en las laderas menos fértiles de las montañas tropicales¹²⁰, al igual que la mayoría de los tamiles quienes comprenden sólo el

115 Terribles conflictos, pero no crónicos. La partición de la India y la creación del Estado musulmán de Pakistán reduciría a sólo episodios lo que de otra forma habría sido una guerra étnica permanente.

116 Ver: Chandra Richard De Silva. 1987. *Sri Lanka-A History*. New Delhi.

117 Ver: Robert Knox. 2004. *An Historical Relation of the Island of Ceylon in the East Indies*. New Delhi.

118 Ver: B.L.C. Johnson and M. Scrivenor. 1981. *Sri Lanka Land, People and Economy*. London: Heinemann Educational Books Ltd.

119 Ver: H.W. Codrington. 1994. *A Short History of Ceylon*. New Delhi.

120 Ver: James Brow. 1978. *Vedda Villages of Anuradhapura: The Historical Anthropology of a Community in Sri Lanka*. Seattle: University of Washington Press.

13% del total de la población de Sri Lanka. Además, porque la línea sociocultural divisoria entre singaleses y tamiles es fundamentalmente lingüística, habiendo ciertos traslapes religiosos entre ambas comunidades. Un pequeño porcentaje de singaleses (quienes conforman hoy el 70% de la población total) son indostanos, y viceversa. Y esta débil línea divisoria de tipo religioso se hacía aún más tenue, si consideramos que en Sri Lanka hay cristianos y musulmanes en ambas comunidades, y que aparte de la minoría tamil, hay en la isla un pequeño porcentaje de descendientes de árabes musulmanes (llamados moros). Existían entonces líneas potenciales de fractura sociocultural, pero no pasaban de distinciones discretas, con escaso impacto general sobre la sociedad tradicional de Sri Lanka¹²¹.

La unidad ante el dominio colonial británico, al igual que en la India¹²², mantuvo sofocadas las discrepancias respecto a estatus y poder entre los diversos sectores nativos de la población. Aunque los singaleses gozaron de una mayor confianza por parte de las autoridades coloniales, abriéndose paso lentamente entre los rangos inferiores y medios de las fuerzas armadas y el Estado, su posición era muy inferior a la del colono extranjero. Los singaleses eran objeto de cierto favoritismo colonial¹²³, por el simple hecho de ser una mayoría nativa con la cual los poderes europeos deseaban llevarse relativamente bien, pero también por ser budistas, con escasas conexiones con los indostanos independentistas de la India liderados por Gandhi.

Ese relativo favoritismo es un rasgo común de casi todos los establecimientos coloniales, y ha sido una vieja política basada en reinar mediante alianzas con sectores nativos, y a través de divisiones introducidas entre los sujetos colonizados. Situación esta última, que suele ser sólo un preámbulo hacia lo peor. Usualmente, las consecuencias nefastas de esta política de dividir para reinar no se dejan

121 Ver: Jean Grossholtz. 1985. *Forging Capitalist Patriarchy. The Economic and Social Transformation of Feudal Sri Lanka and its Impact on Women*. Oxford: Oxford University Press.

122 Ver: Vincent A. Smith. 1958. *The Oxford History of India*. Oxford.

123 En especial por las reformas introducidas por la *Donoughmore Constitution* de 1931, y que buscaba aplacar el movimiento independentista iniciado en forma abierta un año antes.

sentir con toda fuerza sino hasta después del fin de la dominación colonial, cuando las diferencias de honor social establecidas por la potencia foránea constituirán el trampolín hacia amargas disputas por poder, prestigio y estatus¹²⁴.

Como era de esperarse, la sociedad poscolonial de Sri Lanka, reorganizada en forma aún no muy pronunciada por los poderes coloniales de acuerdo con una incipiente jerarquía étnica, avanzaría en forma aún más decisiva por esa misma senda una vez removidos los británicos de la cúspide del Estado y el orden étnico en formación bajo su égida. En este aspecto, la experiencia de Sri Lanka parece seguir un patrón bastante típico, y que en parte hemos discutido ya al examinar el caso de las sociedades tribales africanas en su transición a un orden étnico poscolonial. Sin embargo, en contraste con las sociedades africanas poscoloniales, lo que llama poderosamente la atención, y constituye un ejemplo muy instructivo en el caso de Sri Lanka, es la importancia de la cuestión racial en el conflicto étnico luego de la independencia.

Los singaleses-budistas que dominaron la escena cultural y política en Sri Lanka desde cinco siglos antes de nuestra era hasta alrededor del año 1500, cuando los conquistadores portugueses ocuparon la isla, poseen un orgullo bien fundado en el esplendor de la civilización que ellos presidieron. Son los últimos practicantes de un tipo de budismo que se proclama de gran pureza e inspirado estrictamente por las enseñanzas y el ejemplo del propio Siddharta Guautama. De acuerdo con la propia mitología singalesa que data del año cuatrocientos de la era cristiana, el propio Siddharta habría visitado Sri Lanka, liberándola de los demonios que la poseían (los yakkas), y santificando y purificando así todo el territorio insular¹²⁵. Desde entonces, de acuerdo con la leyenda, el destino, la estabilidad y el futuro de Sri Lanka están estrechamente ligados a sus raíces singalesas y budistas. Cualquier alteración del total predominio singalés-budista, alteraría el orden natural de las cosas en la isla, precipitándola en el

124 Ver: Gilbert Philippe. 2005. *Les larmes de Ceylan*. France: Ed. des Equateurs.

125 Ver: Stephen Grossly. 2005. *The Primordial, Kinship and Nationality: When is the Nation?* Routledge.

caos y la destrucción final. En otras palabras, no es un orden étnico el que se sanciona, sino que es un orden natural y de origen “divino” el que debe ser a toda costa mantenido para beneficio de todos, incluidos los propios tamiles y otras minorías.

Ese mito fundador ha sido particularmente exaltado por los chauvinistas singaleses en los últimos 25 años¹²⁶, a medida que las demandas tamiles por mayor igualdad y por la restauración¹²⁷ de su honor social han ido en aumento. Y aquí es donde hace su entrada la cuestión racial.

De acuerdo con el discurso dominante singalés-budista, ellos no son sólo depositarios de una pureza religiosa asignada por mandato divino, sino que constituyen una raza superior, distinta a los tamiles, y de origen ario. Así, diferencias que fueron ancestralmente moderadas por una convivencia relativamente horizontal entre tamiles y singaleses, y por el sopor propio de la sociedad feudal que predominó en Sri Lanka hasta finales del siglo XIX, cuando los grandes monocultivos comerciales, intensivos en capital y tecnología, comenzaron a remecer el andamiaje económico tradicional de la isla.

Hoy, la mayoría dominante singalesa proclama que Sri Lanka fue invadida por los extranjeros tamiles provenientes de la India hace cientos de años atrás, que intentaban suplantarse con su religión hinduista la pureza del budismo nacional. De hecho, es posible que los tamiles, que tienen un idioma propio y diferente, tengan raíces temporales en Sri Lanka tan antiguas como los singaleses. Su conversión al hinduismo puede haber ocurrido luego de que esta religión absorbió y modificó al viejo budismo en la India. Supuestamente,

126 De hecho, la historia religiosa de Sri Lanka revela que el budismo en la isla ha transitado por numerosas fases diferentes, y que en realidad esta lectura fundamentalista del budismo singalés es un brote reciente, cuya posible explicación está más relacionada con el conflicto étnico que sacude a la isla, que con ninguna fuente teológica antigua. Al respecto ver: Richard Gombrich and Gananath Obeyesekere. 1992. *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Hawaii: University of Hawaii Press.

127 Utilizamos a propósito el término “restauración”, ya que hay un sentimiento (y con una base real en los hechos creemos) entre los tamiles, de que su prestigio colectivo se ha deteriorado considerablemente a medida que la mayoría singalesa ha radicalizado su discurso supremacista y sus acciones represivas en contra de un movimiento rebelde, a su vez cada vez más violento.

los tamiles habrían sido portadores de una nueva religión espuria, y también una influencia racial inferior. Así, en esta dialéctica en que el pasado se reinventa de acuerdo con las necesidades del presente, los singaleses, quienes son en general de tez bastante oscura, típica del sur de la India y del sudeste asiático en general, sostienen ahora que ellos descienden de los pueblos arios del norte de la India, y que migraron desde allí a Sri Lanka miles de años atrás.

Los propagandistas de la supremacía singalesa han así agregado a su mito fundacional, otro relacionado con sus orígenes “blancos”:

[...] el concepto de raza aria, que fuese importado desde Europa a fines del siglo XIX y principios del XX. La idea es hoy polémica: las afinidades lingüísticas bien demostradas entre numerosos idiomas con raíz indoeuropea, no demuestran sin embargo la existencia de ninguna “raza” aria. Pero la teoría ha tenido en los últimos años un profundo impacto en Sri Lanka. Palabras como las del experto en sánscrito, Max Muller, quien ha declarado que él podría clasificar, por ejemplo, “los idiomas que se hablan en Islandia y Ceilán”, en la gran familia de cognados lingüísticos arios, no han caído en saco roto en Sri Lanka. Para los singaleses esto coloca a su comunidad y a su idioma en la glamorosa familia aria y, en último término, dentro de la raza aria también. Esto ha sido importante para quienes ven con tristeza el lugar insignificante que se les asigna en el mundo¹²⁸.

El insólito proceso de “blanqueamiento” de los singaleses, la forma como este nuevo discurso racista se entrelaza dinámicamente con el fundamentalismo budista en Sri Lanka, así como la intensificación devastadora del conflicto y el terrorismo ejercido por ambos bandos en conflicto¹²⁹, ponen en evidencia a nuestro parecer el rol esencial de toda ideología racista: la preservación de un sistema de desigualdades

128 Anthony Spaeth, *op. cit.*, p. 71. Traducción del autor.

129 A este respecto ver el excelente ensayo de Michael Barnett. 1974. “Creating a Political Identity: The Emergent South Indian Tamils”, en *Ethnicity* 1: 237-265.

sociales que sólo puede ser justificado en tanto un “orden natural”, por quienes se benefician de él. Pero aquí estamos lidiando con los mecanismos psicosociales mediante los cuales estas percepciones subjetivas, no importan cuán aberrantes sean desde el punto de vista historiográfico real o científico, se convierten en fuerzas objetivas, en poderosas estructuras cuya longevidad siempre nos asombra.

Así como los singaleses se han blanqueado mediante una notable pirueta ideológica, los italoamericanos, cuyo caso hemos examinado antes, también siguieron a su debido tiempo la misma dirección general, pero por una senda diferente. En este último caso, el proceso de blanqueamiento no es producto de una nueva percepción de sí mismos (los italoamericanos, y con justa razón, siempre se han considerado blancos), sino por un cambio en la condición social y económica, que permite a su vez restablecer en la imaginación colectiva del *mainstream*, la obvia verdad que por diversos prejuicios se había negado o distorsionado. Los singaleses se reinventaron en tanto blancos imaginarios, mientras que los italoamericanos lo hicieron al avanzar económicamente en una sociedad que en principio los rechazaba y menospreciaba por su catolicismo, sus orígenes mediterráneos y su pobreza. Pero en ambos casos, racismo, poder económico y político, y la vigencia de un determinado orden étnico, son un conjunto de fenómenos distintos, pero que confluyen hacia el mismo centro: la condonación de un sistema aparentemente natural de distinciones sociales, organizadas a su vez en torno a una determinada jerarquía de honor históricamente gestada.

Pero el “blanqueamiento” sólo es “exitoso” en condiciones especiales. El truco funciona si se tiene el poder, como los singaleses, o si en verdad la línea de color es más imaginaria que real, como en el caso de los inmigrantes pobres de origen mediterráneo y europeo que llegaron masivamente a los Estados Unidos a finales del siglo XIX y principios del XX. Pero más allá de esas situaciones especiales, la línea de color deja de ser nómada y en todo momento pone de manifiesto la gran durabilidad de la ideología racista, una vez que toma cuerpo en una sociedad.

En Estados Unidos, ese gigantesco caldero de la diversidad donde las diferencias en realidad nunca parecen fundirse y fusionarse en

una nueva matriz de identidad común como pretenden los ideólogos del *melting pot*, sino exacerbarse al compás de la movilidad social y los discursos igualitarios que la acompañan, la línea de color es inexorable. Para los negros, los asiáticos, los hispanos y los indígenas americanos, la movilidad social no se traduce en blanqueamiento, ni es otorgada por el *mainstream*, ni inventada por ellos mismos. Para estos grupos no caucásicos¹³⁰, o percibidos como tales, las oportunidades de ascenso socioeconómico y político, simplemente no se traducen en avances significativos en la escala de las jerarquías étnicas de honor social.

En Estados Unidos, donde el *mainstream* está dominado principalmente por individuos de ascendencia anglosajona y germánica, existe un límite invisible pero sólido como un muro, esa llamada línea de color tan vívidamente expuesta por Du Bois más de un siglo atrás, que sólo puede ser franqueada por blancos étnicos, cuya complejión es apenas un poco más morena que la de la mayoría dominante. Grupos llegados desde el Mediterráneo, la Europa del Este, el Cáucaso, los judíos, etc., han podido cruzar ese umbral ideológico e imaginario. Pero pensamos que el fin del *apartheid* racial efectivo que existe en los Estados Unidos, no tendrá lugar sino como producto de profundas transformaciones estructurales que van mucho más allá de un conjunto de reformas legales.

Por supuesto, muchos trabajos se han escrito sobre ese último tópico. Entre ellos creemos interesante mencionar la dolorosamente honesta “confesión” de Podhoretz¹³¹. En una breve, pero directa y vívida narrativa personal, Podhoretz aborda la manera como el racismo involucra y afecta a casi todos, incluyendo a aquellos que están en su propia percepción animados por las mejores intenciones. El autor creció en Brooklyn (Nueva York) durante los años treinta, en

130 Aunque haya muchos individuos que lo sean en parte o totalmente dentro de estos grupos, como en el caso de los mestizos entre blancos y negros y asiáticos, o en el caso de los hispanos. No obstante, en la imaginación colectiva del *mainstream* norteamericano, el estereotipo que define a tabla rasa todos esos grupos es el de “razas” no europeas, no blancas y no caucásicas.

131 Norman Podhoretz. 1969. “My Negro Problem –and Ours”, en *Crisis: A Contemporary Reader*. Peter Collier (ed.), pp. 33-47. Austin: Harcourt, Brace and World.

lo que suele llamarse un “barrio integrado”. En tanto hijo de una familia europea judía recién llegada a los Estados Unidos, Podhoretz experimentó de primera mano la complejidad de las relaciones étnicas y raciales entre diferentes grupos inmigrantes (incluyendo a numerosos negros que recién habían migrado a Nueva York desde el sur del país). Todos estos grupos tan disímiles constituían la fábrica social y cultural del gueto urbano norteamericano en las primeras décadas del siglo XX.

Podhoretz rememora así intensamente el primer conflicto con sus vecinos negros, cuando él y sus amigos judíos lucharon contra ellos por el control del único centro de esparcimiento y juegos en el barrio:

Una pandilla de chicos negros, de aproximadamente nuestra edad, entra desde el otro extremo [...] Hay un enfrentamiento, ellos ganan, y nosotros retrocedemos [...] Es mi primera experiencia con las náuseas de la cobardía. Y mi primera confrontación con el hecho de que hay gente en el mundo que no parece temerle a nada, y que actúa como si no tuviese nada que perder¹³².

A partir de este punto en el relato, el autor describe otros pequeños incidentes que detallan los roces y la desconfianza crónica entre afroamericanos y judíos, y entre ambos grupos y las otras comunidades inmigrantes que formaban parte del gueto. En su breve escrito, Podhoretz relata sus memorias infantiles y juveniles mediante el recuento de una serie de pequeños eventos que marcaron sus días iniciales en los Estados Unidos. Pero la historia no es contada simplemente por contarla. Como muchas otras narrativas que exponen los aspectos personales de los fenómenos étnicos, aquí las experiencias individuales que toman la forma de un ensayo literario sirven como un medio para dramatizar las incidencias privadas que nos conectan con los grandes temas públicos, sociales y existenciales de nuestra era. Luego de contarnos en detalle algunas de sus experiencias tempranas

132 Norman Podhoretz, *op. cit.*, p. 35. Traducción del autor.

en los Estados Unidos, la principal interrogante que perdura en la mente de Podhoretz es planteada en los siguientes términos:

Obviamente que experiencias como estas, han sido siempre una ocurrencia común en la vida infantil de la clase trabajadora y en los barrios de inmigrantes, y los negros no necesariamente figuran en ellas. Siempre, y en cualquier combinación, cada vez que han vivido juntos en diferentes ciudades, chicos de distintos grupos han estado en guerra, golpeando y siendo golpeados: *micks* contra *kikes*, contra *wons*, contra *spicks*, contra *polacks*¹³³ [...] Pero el conflicto de negros contra blancos ha tenido –e indudablemente todavía tiene– una especial intensidad, y fue conducido con una ferocidad sin comparación con las luchas territoriales entre blancos¹³⁴.

Sin mayor éxito Podhoretz trata de explicar esa peculiar prominencia del conflicto entre la mayoría blanca en los Estados Unidos, y la minoría negra. El autor describe con acuciosidad cómo la línea divisoria, entre judíos y otros inmigrantes blancos, nunca fue trazada tan abierta y decididamente como el invisible muro que separa a los blancos de los negros:

En mi propio barrio, existía bastante animosidad entre chicos italianos (la mayor parte de cuyos padres provenían de Sicilia) y los chicos judíos (que pertenecían en su mayoría a familias inmigrantes judías provenientes de la Europa del Este). Sin embargo, todos tenían amigos, a veces amigos cercanos, en el otro “bando”, y a menudo visitábamos las casas de los otros, llenas de olores extraños [...] ¹³⁵.

133 Por ser intraducibles hemos dejado estas denominaciones derogatorias de tipo étnico, en su versión original en inglés coloquial de Estados Unidos.

134 *Op. cit.*, p. 39. Traducción del autor.

135 *Op. cit.*, p. 39. Traducción del autor.

Según Podhoretz, los blancos étnicos, a pesar de todas sus rivalidades, convivirían dentro de ciertos límites los unos con los otros. Convivencia que en realidad era una suerte de antesala preparatoria para su futura incorporación dentro del *mainstream*; mientras de otra parte, los negros (y seguramente los hispanos, o más específicamente los puertorriqueños, que no son mencionados por Podhoretz) permanecerían, incluso dentro de los límites del gueto, separados y como preparándose para una vida irremisiblemente segregada. Ya en esa fase preliminar de “americanización” dentro del universo restrictivo del gueto, el *melting pot* mostraría la verdadera magnitud de sus poderes de fundición y de fusión étnica. La historia de Podhoretz podría ser la de millones, y en ese sentido carece de un significado singular. Pero es interesante en la medida que descubre en forma muy concreta, el gran abismo racial que siempre ha marcado la historia social de los Estados Unidos –desde sus inicios en tanto colonia británica, hasta nuestros días.

Aunque ninguno de los actores sociales involucrados en la pequeña historia de Podhoretz parece muy consciente de ello, el hecho es que los blancos étnicos eran solamente residentes transitorios del gueto. Ellos estaban allí no para quedarse, sino que estaban pasando por un extraño rito iniciático que sería el primer paso hacia su incorporación al *mainstream*. La línea divisoria en el gueto entre los blancos étnicos y otras minorías de complexión y facciones no europeas, no era simplemente una diferenciación cultural, sino una distinción racial que aunque es también un constructo ideológico, no se presenta como tal en la conciencia social de los diversos actores. Para ellos, empapados ya de una visión racializada de la sociedad, las “razas” aparecerían como entidades naturales, preexistentes a toda visión ideológica.

Así, esas distinciones que son “raciales”, a la larga se ven reforzadas por desigualdades de oportunidad social, económica y política, que conducen a la “guetoización” permanente de aquellos no percibidos como blancos por el *mainstream*, y que carecen además del equipamiento cultural adecuado para prosperar en una sociedad capitalista avanzada. Los grupos étnicos que quedan en el lado privilegiado de la línea de color prosperan, se disuelven dentro del crisol norteamericano, mientras otros, menos favorecidos por la ideología

dominante, permanecen crónicamente marginados del *mainstream*, y condenados de este modo a enfrentar grandes dificultades para ascender social y económicamente. Dificultades que sólo grupos como los chinos americanos, provistos de un arsenal cultural muy sofisticado y poderoso, pueden sortear con éxito en su ascenso a la cúspide de la estructura de clases.

Se puede especular que esa actitud desafiante y temeraria de los chicos negros que tanto impresionara a Podhoretz, se explique por un sentido muy precoz de desesperanza. Es posible que esa “magnífica rebeldía”, como fue descrita en las palabras del propio autor, manifestara un sentido oscuro y latente, pero no por ello menos poderoso, de falta de ilusiones respecto al porvenir; un sentimiento de orgullosa desesperación nacido de la intuición de que su destino colectivo no sería de movilidad ascendente, ni tampoco conducente a un más elevado honor social.

Siempre encontraremos profundamente enterrado en el corazón de la cuestión étnica en los Estados Unidos, el tema racial. En las páginas finales de su ensayo, Podhoretz admite sus propios sentimientos encontrados hacia los negros. Con absoluta honestidad reconoce que el ser un blanco liberal, no le impide, sin embargo, sentirse incómodo con la idea de su hija casándose con un negro. Y en su percepción de las cosas, el autor plantea que ese particular sentimiento, tan cargado de torcidas contradicciones, es sólo un vívido ejemplo del sentimiento más amplio de la mayoría dominante blanca en los Estados Unidos, hacia sus minorías de complejión más oscura:

Aquí es, pues, donde me encuentro; no es exactamente quizás donde todos los liberales blancos se encuentran, pero no puede ser muy distante de ellos tampoco. Y es porque estoy convencido que nosotros, los blancos americanos somos –por alguna razón que realmente no importa mucho ahora– tan enfermos en nuestros sentimientos hacia los negros, que yo veo con tanto escepticismo el impulso actual hacia la integración¹³⁶.

136 *Op. cit.*, p. 44. Traducción del autor.

Bueno, ocurre que Podhoretz estaba en gran parte en lo cierto. Su escrito data de finales de los sesenta. Casi cuarenta años después, la línea de color en los Estados Unidos permanece incólume, y la segregación racial, expresada tanto en el nivel residencial como en el nivel socioeconómico, permanece casi idéntica. Poco o nada ha cambiado. Al menos no en una dirección positiva. Ese impulso hacia la integración que Podhoretz veía no sin cierto temeroso escepticismo, y que supuestamente comenzara hacia fines de la década de los sesenta en Estados Unidos, hace tiempo que se detuvo también. Los hispanos, los negros, los indios americanos, y muchos asiáticos también, continúan viviendo en zonas residenciales segregadas; su honor social sigue siendo tan bajo como hace cuatro décadas, y la peculiar jerarquía de estatus en los Estados Unidos se ha preservado sin cambios significativos hasta nuestros días, a comienzos del tercer milenio de nuestra era.

Ninguno de los grupos que se definen como minorías étnicas y raciales en los Estados Unidos han sido fundidos y absorbidos dentro del sueño americano de clase media tradicional. Incluso grupos de gran éxito profesional y económico como los japoneses americanos, los chinos americanos, y aquellos grandes escaladores sociales como son los negros de las Antillas y las Indias Occidentales, han podido incorporarse plenamente al *mainstream*, como lo hicieron antes los italoamericanos o los judíos, por ejemplo. La discriminación racial, expresada concretamente en distintas modalidades de segregación racial, continúa siendo el dato básico que informa la dinámica cotidiana e histórica de la sociedad norteamericana, y al mismo tiempo la raíz de la mayor parte de los conflictos sociales que se observan en ese país.

Pero el racismo es una ideología global. Un principio organizativo fundamental de nuestra sociedad jerárquica moderna. En este contexto general, llama mucho la atención, no obstante, el caso norteamericano. Pues como ninguna otra sociedad nacional en nuestro mundo de hoy, la norteamericana conjuga un rígido sistema de segregación y desigualdad racial, con un notable discurso oficial sobre la igualdad. Ninguna otra sociedad muestra tal combinación de extremos excluyentes, ni las terribles tensiones sociales que acompañan a

esa inestable situación. La persistencia de esta tensión central de la sociedad norteamericana no sólo desenmascara la irrealidad de la noción del *melting pot*, sino que pone al desnudo la falsedad de ciertas versiones de la historia luego de la guerra civil en los Estados Unidos. Hay aún libros de texto e historia tradicionales¹³⁷, que ofrecen una visión idílica de progreso gradual hacia la igualdad racial, luego de terminada la cruenta guerra civil que sacudió a los Estados Unidos a finales del siglo XIX. En ellos se nos propone que la sociedad norteamericana ha experimentado, con los inevitables altos y bajos, un proceso continuo hacia la integración y la igualdad racial. Pero casi cada día hay pequeños y grandes acontecimientos que muestran otra realidad por completo distinta.

En tanto constructo ideológico, la noción de “raza” determina una serie de complejos estereotipos visuales, o imágenes, de los que es, a su vez, fuertemente dependiente. El racismo desde esta óptica se presenta como un proceso social perverso de creación de imágenes bastante elaboradas, mediante las cuales un “hombre de paja racial”, sustituye a los verdaderos individuos que supuestamente describe. En uno de los mejores ensayos modernos¹³⁸ sobre los dilemas contemporáneos de la vida social en los Estados Unidos, Baldwin nos cuenta que una de las razones por las cuales los chicos negros odian a sus pares blancos, es porque estos últimos se niegan a percibirlos en tanto individuos, concretos y específicos.

Usualmente para el *mainstream* norteamericano, los muy diversos individuos que comprenden las distintas minorías raciales en el país están sumergidos en entidades colectivas que carecen de otro perfil que no sea el que definen los correspondientes estereotipos que se les adjudican. Los componentes individuales de esas comunidades que así reducidos a seres sin rostro, estereotipos que caminan y hablan sin producir un efecto individualizado, sombras mal definidas que ocultan la verdadera identidad personal de quien casi por definición no puede reclamarla. Aquellos que son objeto del prejuicio

137 Ver una buena discusión al respecto en: Henderson A. Scott. March, 2001. “Race Matters: The Folks Next Door”, en *Reviews in American History*. Volume 29, Number 1: 119-125.

138 Ver: James Baldwin. 1963. *The Fire Next Time*. New York: St. Martin’s Press.

racial deben ser etiquetados de antemano, clasificados en compartimentos prefabricados, que dispensan de todo esfuerzo por visualizar al verdadero individuo. Esta rápida identificación del otro canaliza así las emociones y/o reacciones “apropiadas” a las circunstancias, ya sean estas de disgusto, temor o simplemente rechazo. Esta rápida prospección del otro, y que está estipulada y condicionada por estereotipos profundamente enraizados en el subconsciente, es desencadenada por la identificación de los marcadores (*markers*) físicos y culturales que delatan al objeto (a propósito evitamos el término “sujeto”) del prejuicio racial y/o étnico. La relación entre módulos ideológicos racistas (estereotipos), la educación de la vista y la mente para descubrir al objeto del prejuicio racial, y los actos que prosiguen, constituyen los eslabones principales de la concatenación de fenómenos psicosociales que conducen al racismo —entendido este último simultáneamente como una cultura y una forma específica de acción social.

Y aunque es cierto que estos estereotipos se aplican en ambas direcciones, y que los blancos son tan invisibles en su individualidad para los negros, como estos últimos para ellos, el “principio de la ausencia de rostro” (*the principle of facelessness*, como lo llama el mismo Podhoretz) no tiene las mismas consecuencias sociales para los participantes en este intercambio de prejuicios. Primero hay que tomar en cuenta que el principio del no rostro es aplicado a las minorías étnicas y raciales no sólo en forma espontánea, en pequeña escala, y a lo largo de las interacciones circunstanciales de la vida diaria. Hay además un poderoso aparato mediático que refuerza los estereotipos derogatorios con los que se define a las minorías raciales y étnicas. Y este aparato perpetúa y propaga imágenes que, a su vez, dan una suerte de justificación naturalista a las desigualdades objetivas existentes en la sociedad.

Quien pierde su rostro debido a su condición social deplorable sufre así mucho más las consecuencias de estereotipos negativos; mucho más que aquellos que gozan de una situación en general privilegiada, y sólo ocasionalmente son objeto de una injusta evaluación por parte de otro miembro de la sociedad perteneciente a una minoría racial y étnica. La pérdida del rostro individual es doblemente dolorosa para

“los de abajo”, pues no sólo deben enfrentar su desaparición en tanto personas específicas, concretas y tangibles para convertirse en estereotipos, sino que además remontan la poderosa corriente antagónica del *mainstream* dominante. En cambio, es apenas un conjunto de incidentes circunstanciales y enojosos, para quien es generosamente transportado por ella.

No estamos aquí tratando con fenómenos que funcionen simétricamente dentro de una sociedad por naturaleza asimétrica. No son mecanismos psicosociales entonces que operen en forma indistinta en ambas direcciones, aunque en forma muy superficial así parezca. Se trata de mecanismos cuyas causas son tan diferentes como sus consecuencias. Mientras los estereotipos dominantes consagran un determinado orden étnico que es profundamente desigual, los estereotipos reactivos de las minorías apenas encubren el hecho de que no son sino débiles intentos por nivelar equivocadamente una situación global de asimetrías estructurales. Y decimos “débiles intentos”, pues el bombardeo propagandístico en la dirección contraria es avasallador. Y es equivocado, puesto que sólo sirve para nutrir aquellos argumentos que señalan que el racismo es inherente a la condición humana, y que lo practican todos por igual, y por las mismas causas, y naturalmente también con iguales resultados.

La peculiar sensibilidad que muestra nuestra cultura moderna hacia las distinciones raciales, y que tan profundamente intervienen en la estructuración de las jerarquías étnicas en los Estados Unidos, no ha brotado de la noche a la mañana. Son procesos históricos largos, y cada caso específico amerita un tratamiento historiográfico complejo y detallado que rebasa con creces los límites de este trabajo. Esto es bastante obvio. No obstante, lo que no es tan evidente es la manera como tales percepciones se diseminan en el interior de una determinada sociedad. Para quienes el racismo es un fenómeno intrínseco del ser humano, ambas consideraciones salen sobrando. Para ellos la historia no explica el racismo y sus avatares, sino que este surge en forma innata de nuestra naturaleza territorial, tribal, etc. De igual manera su difusión no requiere en esta perspectiva de otra explicación que la existencia de mecanismos biológicos congénitos que presiden y determinan su manifestación, dadas ciertas condiciones de interacción entre grupos diferentes.

Y tal visión simplista pareciera a primera vista estar favorecida por un dato curioso, como bien destaca Podhoretz: “Los sentimientos especiales sobre el color son contagiosos entre los blancos americanos, hacia los cuales estos parecen ser susceptibles incluso cuando no hay nada en la experiencia de muchos que explique tal susceptibilidad”¹³⁹. ¿Cómo se contrae esta enfermedad del alma? ¿De qué forma aquellos que pertenecen a los grupos hegemónicos, y que nunca tuvieron un intercambio con personas de otra “raza inferior”, se empapan, no obstante, con las crueles y absurdas certezas que constituyen el fundamento de todo estereotipo racista?

En 1936, una investigación verdaderamente esclarecedora conducida por Eugene L. Horowitz¹⁴⁰ nos permite acercarnos un poco más a los misterios del racismo. En un estudio de notable precocidad para su época, este autor muestra que no es la interacción directa entre miembros de distintas “razas” lo que genera la hostilidad y el desprecio racial en el *mainstream* norteamericano, sino la exposición a una tradición de prejuicios:

Se encontró que los niños pequeños no están libres de prejuicios; el contacto con el negro “bueno” no es suficiente como para impedir la formación de prejuicios; vivir como vecinos en el mismo barrio; ir a la misma escuela; se descubrió que eran insuficientes. Los niños blancos del norte en realidad difieren muy poco de los niños del sur. Parece ser que las actitudes hacia los negros no están condicionadas por contactos reales con ellos, sino por exposición a las actitudes que prevalecen hacia los negros¹⁴¹.

Por lo tanto, aun en ausencia de todo contacto directo con las minorías étnicas, los prejuicios raciales estarán presentes en el *mainstream*, y quizás más sinceramente expresados por los niños, que en

139 *Op. cit.*, p. 42. Traducción del autor.

140 Ver: Eugene L. Horowitz. January, 1936. “The Development of Attitude towards the Negro”, en *Archaeological Psychology* 194: 10-35.

141 *Op. cit.*, p. 32. Traducción del autor.

ningún otro grupo de edad. Esto prueba que hay una ideología racista, preexistente a toda experiencia de interacción racial directa, y superior y más influyente que esta, aún cuando se den en condiciones “amables”, como bien señala Horowitz. Numerosos ejemplos que ponen de manifiesto una buena convivencia interracial en ausencia de tal ideología demuestran, por el otro lado, que no hay en absoluto un instinto racista. No son, por lo tanto, ni las interacciones raciales reales, ni las malas experiencias con un racismo reactivo por parte de las minorías, ni un comportamiento genéticamente determinado, lo que explica el racismo del *mainstream*, ya sea en Estados Unidos o en cualquier otra nación del orbe. Es el contacto y la exposición a una ideología racista preexistente, lo que explica el racismo de los grupos dominantes en toda sociedad. Y esa ideología es, a su vez, el fruto de un proceso histórico mediante el cual se van constituyendo y legitimando estructuras jerárquicas y asimétricas. Quizás lo único inherente a nuestra naturaleza humana, es nuestra capacidad para asimilar rápidamente nociones abstractas (estereotipos en este caso) que dan una explicación natural a las desigualdades de las sociedades en las que nos toca nacer y crecer. Pero la trayectoria humana revela que para cada rasgo inherente de nuestra naturaleza compleja, hay exactamente otro opuesto. Así como podemos ser egoístas, racistas y elitistas, podemos también conducirnos en forma altruista, igualitaria y democrática.

Del mismo modo como somos entrenados en el arte de percibir sutiles diferencias lingüísticas de tono y voz que revelan dentro de un mismo universo idiomático, distinciones de acentos nacionales, e incluso regionales y locales, nuestra mente fácilmente absorbe información que nos permite entender el territorio social en que nos desenvolvemos. Estas sin duda son aptitudes innatas, sin las cuales todo adiestramiento social sería penoso y largo, por no decir imposible. Nos parece plausible que así como nuestra mente posee habilidades innatas para adquirir estructuras lingüísticas complejas, también está dotada por miles de años de evolución, de la capacidad para construir mapas de nuestro entorno social; para situarnos dentro de las diferencias a menudo sutiles de estatus, jerarquía, poder, etc., de nuestras sociedades jerárquicas y complejas. E igualmente como la mente infantil puede adquirir estructuras lingüísticas muy complejas

a partir de trozos dispersos, desconectados, y azarosos de información idiomática, también puede elaborar modelos societales mediante los cuales orientar la existencia individual en las aguas revueltas y los escollos de la vida social. Pero estos modelos societales, que en el primer volumen de esta trilogía hemos llamado modelos *folk*, no son por supuesto una simple creación individual. Son modelos en realidad de gran poder e influencia, *pret-a-porter*, y que son preexistentes a la vida individual. Creemos que la mayor parte de ellos se aprenden muy rápido en la primera infancia. Esos modelos *pret-a-porter* nos proveen de un mapa societal, y cuyas fronteras cubren un amplio territorio social, cuya amplitud va mucho más allá de la experiencia infantil directa, como bien muestra el estudio de Horowitz.

Posteriormente, las interacciones sociales y el proceso de maduración personal al que ellas conllevan podrán modificar o consolidar nuestro mapa social infantil –a menudo de formas bastante insidiosas y sutiles. No obstante, ya en esas fases tempranas de nuestra vida adquirimos habilidades especiales para hacer distinciones sociales, aunque luego en el desarrollo de nuestras vidas personales lleguemos a cuestionar la validez o legitimidad de aquellas que existen en nuestra sociedad. Pero generalmente, conducimos nuestras vidas sociales sin nunca intentar racionalizar, entender o debatir esos supuestos sociales y distinciones que informan desde muy temprano nuestra mente infantil. Esas habilidades son simplemente incorporadas con toda naturalidad al flujo de nuestras existencias diarias. Y, de esta manera, se tornan también en realidades “naturales”. La legitimidad de este proceso puramente artificial de naturalización del mundo social reside en esa pseudonaturalidad tan engañosa.

No es sorprendente, entonces, que el racismo rara vez se exprese en discursos muy elaborados, o en racionalizaciones conceptuales de acuerdo con las cuales podemos detectar y actuar ante “diferencias raciales”. Los discursos racistas elaborados sólo se hallan en la boca o la pluma de los que militan por esa “causa”. Para el resto de la población, en especial entre aquellos que se ven a sí mismos como pertenecientes a algún *mainstream* racialmente superior, el racismo es velado, inconsciente, escondido o disimulado tras numerosos estamentos de supresión y manipulación ideológica y lingüística. En

realidad, nuestra capacidad para descubrir todas las formas existentes de distinción social es parte de lo que algunos autores llaman nuestra “conciencia práctica”¹⁴².

Nuestra vida social y la manera como la interpretamos no se expresa en términos estrictamente discursivos. Hay en nuestra mente estratos mucho más recónditos de información sobre la sociedad. Y en esas capas más profundas, hay nebulosas ideológicas listas para asumir formas más precisas y guiar nuestras existencias como individuos y actores sociales. Por desgracia, el racismo tiene raíces muy profundas en nuestra psiquis individual y colectiva; raíces que penetran hasta esos subterráneos secretos y ocultos de nuestra conciencia. Pero por fortuna también, en esos estratos más profundos hay a menudo muchas señales contradictorias, diversas visiones, imágenes, percepciones e instintos que son alternativos. El racismo, pues, no es un destino biológico impreso de antemano en nuestros genes ni un plan mental socialmente determinado y sin escapatoria posible.

Lo curioso de nuestra sociedad moderna es que apuntando en una dirección exactamente contraria al racismo, y de hecho en contra de toda manifestación ideológica que naturalice las desigualdades sociales, hay un gran discurso que va a contracorriente, y que empuja en la dirección contraria: el discurso igualitario heredado del siglo de las luces; aquellas propuestas tan radicalmente novedosas que condujeron al fin de las monarquías, que dieron origen al pensamiento liberal clásico y luego a los ideales socialistas. De acuerdo con esa visión, las jerarquías rígidas basadas en el privilegio heredado o garantizado en forma injusta por estructuras de poder asimétricas, que niegan el mérito y el valor intrínseco de los individuos independientemente de su origen social, raza, credo, nacionalidad, género, etc., carecen de verdadera legitimidad. No es difícil entonces entender que cuando la movilidad individual hacia un mejor estatus socioeconómico, no va acompañada por un mayor estatus étnico equivalente a los méritos personales ya probados, ello genera un elevado nivel de frustración. Y cuando esa experiencia se repite innumerables veces hasta cons-

142 Ver: A. Giddens. 1984. *Op. cit.*

tituir un fenómeno en gran escala, ello desemboca en tensiones y conflictos que a veces pueden precipitar crisis sociales muy severas. La historia contemporánea de los Estados Unidos, quizás más que la de ningún otro país, está profundamente marcada por esta clase de conflictos conducentes a crisis sociales generales.

Como hemos analizado en el primer volumen de esta trilogía, y volveremos a discutir en el último capítulo del presente, una de las grandes tensiones de nuestra época durante la presente transición de la alta modernidad a la hipermodernidad, es la flagrante contradicción que persiste entre la promesa de igualdad creciente entre todos los grupos socioculturales¹⁴³, y la experiencia de vivir en un mosaico étnico¹⁴⁴, jerárquicamente estructurado. La promesa de igualdad de oportunidades entre individuos poseedores de méritos adquiridos similares¹⁴⁵ genera, sin duda, resentimiento cuando no es así. Pero en general, la promesa de igualdad genera tensiones aun cuando no haya una acumulación muy significativa de experiencias individuales frustrantes. Basta que una comunidad entera se encuentre postrada y postergada por varias generaciones, sin otra explicación convincente que una supuesta “inferioridad racial”.

Los estigmas que parecen justificar y naturalizar el racismo y sus consecuencias negativas sobre los grupos sistemáticamente postergados y oprimidos persistirán, no obstante, hasta que un gran vuelco social, una transformación general del orden étnico tradicional, produzca un desmoronamiento total de las jerarquías de honor social existentes¹⁴⁶. En nuestro mundo moderno, es triste decirlo, pero no hay ningún ejemplo que muestre esa posibilidad cuando se trata de la opresión de minorías raciales no caucásicas, por algún *mainstream*

143 Una forma de igualitarismo individual que nació en Occidente y que se ha transformado en el rasgo ideológico más predominante en la modernidad. Al respecto ver: Louis Dumont. 1977. *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. The University of Chicago Press.

144 Una buena discusión de este tema puede leerse en: Michael di Leonardo. 1984. *The Varieties of Ethnic Experience*. Ithaca: Cornell University Press.

145 En términos educativos, experiencia y capacidad profesional, o logros económicos, por ejemplo.

146 Posibilidad que vemos ahora como cercana, esto es, en una escala temporal histórica. Discutimos esa problemática nueva en el capítulo siete de este mismo trabajo.

que se defina como blanco (o más blanco). Y de nuevo, todos estos aspectos del tema están sumamente bien ilustrados por la experiencia de los negros en los Estados Unidos:

[...] la naturaleza de la sociedad americana es tal, que es imposible para un negro ser simplemente un pintor, un escritor o un músico. Él es ante todo un negro, y cualquier cosa que haga será considerada secundaria ante este hecho¹⁴⁷.

Oportunidades dispares y divergentes que operan según la clasificación racial, los marcadores culturales, o la identidad étnica de los individuos¹⁴⁸, han sido también uno de los combustibles que ha inflamado muchos incidentes de lucha de clases durante siglos, y viceversa¹⁴⁹. Son numerosos los órdenes étnicos que coinciden en forma bastante simétrica con un orden de clase concomitante, aunque ese no sea un fenómeno universal, ya que son numerosos los órdenes étnicos en que grupos tanto subordinados como dominantes tienen individuos distribuidos a lo largo de toda la jerarquía de clases¹⁵⁰. Pero, no obstante, los diferenciales de movilidad social en

147 Alphonso Pinkey. 1988. *Black Americans*, p. 139. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall. Traducción del autor.

148 Ver: Eric Olin Wright. 1978. "Race, Class, and Income Inequality", en *American Journal of Sociology* 83: 1368-1397.

149 Hay una masiva literatura sobre este tópico, pero hay un caso paradigmático en relación con este fenómeno: el de Israel. Sobre este caso en particular, ver, por ejemplo: Nabil Khattab. 1999. "Ethnicity, Class and the Earning Inequality in Israel, 1983-1995", en *Sociological Research Online*. Volume 10, Issue 3. University of Bristol; Yossi Shavit Krauss and Meir Yaish. 1998. "Gender and Ethnic Differences in the Transition from School to Work in Israel", en *From School to Work: A Comparative Study of Educational Qualifications and Occupational Destinations*. Y. Shavit and W. Muller (eds.). Oxford: Clarendon Press; Moshe Semyonov and Yinon Cohen. 1990. "Ethnic Discrimination and the Income of Majority-Group Workers", en *American Sociological Review* 55: 107-114.

150 Aunque con frecuencia también, esta distribución sea desigual dependiendo del grupo en cuestión. Quién podría negar que hay blancos pobres, miembros de la clase obrera en los Estados Unidos, que venden su mano de obra barata al mejor postor. Pero también es obvio, que ese segmento de la población blanca es relativamente pequeño comparado con los que pertenecen a las clases medias o la burguesía. Para el caso de Inglaterra, ver: D.H. Blackaby, D.G. Leslie, P.D. Murphy and N.C. O'Leary. 1998. "The Ethnic Wage Gap and Employment Differentials in the 1990s: Evidence for Britain", en *Economics Letters* 58: 97-103.

los distintos países de acuerdo con el origen o adscripción étnica individual¹⁵¹ suelen ser también muy pronunciados; incluso en las sociedades industriales avanzadas, donde normalmente hay un flujo socioeconómico ascendente más o menos constante¹⁵².

Sin embargo, contrariamente a todas las aspiraciones igualitarias y liberales basadas en el mérito individual, las distinciones raciales que informan los órdenes étnicos de tantas naciones se traducen constantemente en diferenciales significativos en términos de movilidad ascendente personal y colectiva entre distintos grupos. La preservación de viejos sistemas de estatus étnico, y la reproducción de muchos nuevos también, parecen ser hasta ahora una realidad mucho más poderosa que todo discurso igualitario¹⁵³. Y de hecho, la persistencia general de jerarquías de estatus que no son estrictamente de clases, tales como las que se basan en discriminación de género, origen nacional o incluso regional, lingüísticas, religiosas, raciales y étnicas, es tan pronunciada entre los países democráticos, liberales, económicamente avanzados del centro, como en todo el resto de las naciones del planeta. Nuestra sociedad no es un crisol donde se funden las particularidades para dar origen a una comunidad superior, sino un caldero donde hierven los conflictos en torno a desigualdades que simplemente no desaparecen.

¿Multiplicidad de racismos?

Los movimientos sociales étnicos en las sociedades del centro en los últimos treinta años se han abocado a tratar de restaurar lo que hemos venido llamando su honor social. La restauración del orgullo étnico y el honor social de grupos históricamente oprimidos se conectan con agendas económicas y sociales, que buscan mejorar las

151 Ver: Marta Tienda and Ding-Tzann Lii. 1987. "Minority Concentration and Earnings Inequality: Blacks, Hispanics, and Asians Compared", en *American Journal of Sociology* 93: 141-165.

152 Ver: Robert Ericsson and John H. Golthorpe. 1992. *The Constant Flux: A Study of Class Mobility in Industrial Societies*. Oxford: Clarendon.

153 John Fernández. 2005. *Race, Gender & Rhetoric: The True State of Race and Gender Relations in Corporate America*. San Diego: McGraw Hill.

condiciones de vida material de las minorías¹⁵⁴. En aquellos casos en los que la discriminación hacia determinados grupos étnicos, está fundada sobre todo en distinciones raciales derogatorias, la restauración del honor social de un grupo étnico generalmente irá acompañada de discursos más radicales, y de intentos más profundos por resarcir el yo colectivo. El racismo suele tener consecuencias mucho más devastadoras sobre la autoestima individual y colectiva de sus víctimas, que el simple prejuicio basado en contrastes culturales. Pero por desgracia, ambos suelen ir de la mano. Y en todos estos casos, la lucha por mejorar la imagen del grupo subordinado estará en gran parte dirigida a la redefinición de esa imagen, de acuerdo con nuevos patrones culturales e ideológicos creados por el grupo en cuestión. El famoso eslogan de que “lo negro es hermoso” (*black is beautiful*), que con tanta fuerza circulara entre los afroamericanos en los sesenta y setenta, es sólo una pequeña manifestación aparentemente trivial de un proceso mucho más complejo¹⁵⁵.

Pensamos que quizás la mejor prueba de cuan íntimamente ligados están la restauración del honor social y los avances socioeconómicos reales de un grupo étnico subordinado, la constituye también el ejemplo del movimiento negro en los Estados Unidos a partir de los años cincuenta, cuando se lanza la lucha por los derechos civiles de esta minoría. Al principio el movimiento progresó en forma avasalladora, y los negros obtuvieron más logros que en casi doscientos años de historia previa. Una a una fueron cayendo las barreras, hasta que se produjeron los asesinatos de sus dos líderes más emblemáticos: Malcolm X y Martin Luther King.

Esos trágicos asesinatos marcan el comienzo del estancamiento del movimiento, y empieza además a ponerse de manifiesto que no bastan los derechos civiles formales, si el racismo (ahora quizás más hipócrita, pero no por ello menos real) y la falta de conquistas reales en el plano económico-laboral, no son realmente superados. Pero

154 De nuevo, minorías no en el sentido demográfico, sino en el sentido político y económico.

155 Ver: R. Taylor. 1985. “Black Ethnicity and the Persistence of Ethnogenesis”, en *American Journal of Sociology* 84: 6.

esas son palabras mayores, que un simple movimiento de reivindicaciones legales e institucionales, jamás podría subsanar. Y como era de esperarse, a la ilusión inicial, siguió la desesperanza. Y con ella el deterioro aún más pronunciado de las comunidades negras en los Estados Unidos. La imagen de los negros como una colectividad rebelde pero constructiva y orgullosa, y que sustituyera a la imagen de los negros como seres indolentes y dóciles en su servilismo, fue reemplazada por una nueva imagen negativa: la de una colectividad autodestructiva, sumida en la violencia endémica, el crimen y el consumo y tráfico de drogas. Las nuevas líricas juveniles negras norteamericanas, que ensalzan la violencia irracional y autodestructiva, degradan a las mujeres, y exaltan un machismo extremo, pero, a la vez, estéril e impotente para cambiar la sociedad, expresan esta terrible degradación de la imagen colectiva a partir del fracaso del movimiento restaurador anterior¹⁵⁶.

Remover imágenes derogatorias, acabar con estereotipos peyorativos y contrarrestar el poderoso influjo del racismo, no es una tarea fácil. La restauración de la dignidad –colectiva como quiera que esta sea definida específicamente por los actores sociales mismos– implica la invención de una identidad de grupo que desafíe en aspectos sustanciales el *estatus quo* dominante –y no sólo en términos de las jerarquías de honor social, sino también sociales, económicas y políticas.

En el caso de los mayas yucatecos, por ejemplo, ellos recrearon numerosas veces su identidad luego de la invasión europea a la península. Sin embargo, una de las mutaciones culturales más trascendentes se produjo a raíz de la evangelización forzada a la que fueron sometidos a fines del siglo XVI y principios del XVII. Este período, como bien podemos imaginarnos, fue de acuerdo con todas las evidencias históricas existentes un agudo conflicto étnico entre los nativos y sus opresores españoles. Pero también es este el período en que los mayas comienzan a percibirse como una etnia, y comienzan a desarrollar nuevas formas de conciencia colectiva. Luego de un relativamente corto momento de resistencia cultural durante el cual los

156 Ver: Earl Ofari Hutchison. 2003. *The Crisis in Black on Black*. Orlando: Middle Passage Press.

mayas pugnan por preservar intacta su religión prehispánica, viene un sorprendente intento de adaptación mediante el cual los mayas aceptan algunos aspectos del catolicismo, y reinventan muchos otros completamente nuevos, transformando dentro de ciertos límites obvios, la religión europea en un credo más acorde con su propia sensibilidad espiritual y necesidades materiales.

Pero a pesar de esa notable adaptación, los mayas continúan expresando de diversas maneras su adherencia al viejo sustrato histórico de su cultura. A partir de ese ancestral repositorio cultural, los mayas desarrollan una conciencia étnica que contiene memorias idealizadas del pasado¹⁵⁷, y la creación de un nuevo reservorio donde se registran las nuevas luchas y experiencias bajo el yugo colonial¹⁵⁸. A lo largo del proceso de reinención colectiva que conduce a la formación de una determinada conciencia étnica, hay siempre un elemento de desafío y contestación. ¿De qué otra manera podría constituirse la conciencia de grupos oprimidos, sino es precisamente a través de alguna forma de crítica social aunque ella esté codificada en abstrusos símbolos culturales? Muchos bailes, canciones, formas de arte, rituales, etc., que supuestamente sólo ilustran la identidad de un grupo, son en realidad testimonios de resistencia y desafío. El expediente antropológico acumulado sobre las culturas oprimidas del mundo está lleno de miles de ejemplos que ilustran esto último.

Con frecuencia, cuando las etnias subordinadas entran en una fase de reinención positiva de su identidad, no sólo cambia su visión de la sociedad como un todo, sino en particular de los grupos o categorías étnicas dominantes. No es raro observar como resultado de esta reactivación de una autoestima colectiva más elevada, el surgimiento de discursos y prácticas de lo que podríamos llamar como “racismo defensivo o reactivo”¹⁵⁹. Pero precisamente porque el racismo no es

157 En relación con este tema de la recreación de la conciencia colectiva bajo circunstancias objetivas cambiantes, ver: Stuart Hall, 1986: 5-21; Cornel West, 1988: 17-33.

158 Este constituye el tema del tercer y último volumen de esta trilogía: *Buscando el centro. Formación de un orden étnico colonial y resistencia maya en Yucatán*.

159 Algunos lo llaman racismo revertido, pero a nuestro juicio esta caracterización induce a la falsa noción de que se trata de una forma de racismo equivalente a aquella sobre las que se sostienen las jerarquías de honor social dominantes.

solo un conjunto arbitrario de prejuicios irracionales, sino una ideología que sirve el propósito de reproducir un orden étnico, aunque sus practicantes mismos no lo sepan o sospechen siquiera.

Aquellos que proponen que toda forma de racismo, ya sea proactivo o meramente reactivo, es igual, desconocen la verdadera función social y el poder estructurante de esta ideología. De nuevo, tal descontextualización del racismo se origina en la falsa noción de que el racismo es generado por simples diferencias de apariencia que desencadenan los instintos grupales y excluyentes de los actores involucrados. El racismo de los grupos dominantes es, por lo tanto, igual que el de los grupos subordinados. Igual que la visión que plantean algunos sobre la etnicidad en general según la cual esta responde a un innatismo rígido y presocial, en una vertiente común y muy similar, hay una perspectiva en la que el racismo es definido como un fenómeno carente de contexto y perspectiva histórica, e inherente a la naturaleza humana.

Estas posiciones “analíticas” son muy cómodas, puesto que dispensan realmente de cualquier esfuerzo analítico, exorcizando la complejidad de fenómenos como la etnicidad y el racismo, bajo el manto oscurecedor, pero al mismo tiempo protector, de la naturaleza humana, es decir, de una naturaleza humana simplificada y carente a su vez de ningún recoveco o laberinto complicado. Cabe preguntarse, ¿si nuestra esencia es tan elemental, por qué son tan complejas las estructuras, acciones, ideologías, y procesos que de ella se derivan? En realidad tal simplificación no tiene sentido. A la larga ella no hace sino dificultar aún más la comprensión de estos terribles dilemas de nuestra existencia social.

Para los innatistas extremos, el racismo no es una ideología, un sistema de símbolos, de modelos de interpretación de la realidad social que legitiman y perpetúan ciertas prácticas y estructuras, y una forma opresiva (para muchos que deben sufrirla) de subjetividad colectiva. Por el contrario, para ellos, no es otra cosa que la expresión natural de nuestra propia esencia como especie. Con este análisis naturalista distorsionado del racismo, el propio pseudonaturalismo que propone la ideología racista queda, entonces, “científicamente” consagrado, cerrándose así por completo el círculo que convierte lo social y complejo, en algo puramente natural y simple.

Y que no piense el lector que esta doble –folk y científica– naturalización del racismo es sólo una criatura de la imaginación popular dominante, o de círculos intelectuales marginales. Por el contrario, es una visión que está en el centro de nuevas visiones biologizantes de los fenómenos sociales, y es propugnada por respetables académicos, y se florece con gran éxito en influyentes instituciones de investigación y educación superior, sobre todo en los Estados Unidos. Originalmente, este movimiento se inició con la llamada sociobiología, pero luego que esta cayó en cierto desuso, ha sido reemplazada por la psicología evolutiva, que también busca explicar los procesos sociales, mediante diversas modalidades de reduccionismo biológico.

Las formulaciones sociobiológicas han intentado igualar los grupos étnicos con culturas, razas, o alguna forma social de “especiación” (formación de nuevas especies). Siguiendo esta propuesta, todos los conflictos étnicos no serían sino la expresión perversa del etnocentrismo inherente a los distintos grupos humanos. Según el propio fundador de la moderna sociobiología, esto se explica así:

La fuerza detrás de la mayor parte de las políticas bélicas es el etnocentrismo, las adhesiones irracionalmente exageradas de los individuos a sus iguales o compañeros de tribu. En general, los hombres primitivos dividían el mundo en dos partes tangibles, el entorno cercano a su hogar, y el universo más distante de aldeas cercanas, aliados intertribales, enemigos, animales salvajes y espíritus¹⁶⁰.

Similares implicaciones de etnocentrismo y xenofobia vinculadas a la formación de grupos sociales específicos y diferenciados pueden encontrarse en numerosos trabajos. Especialmente en los escritos de Bigelow y de MacGuire, hay una relación muy explícita y muy estrecha entre cultura, etnocentrismo y racismo, y una suelta proclividad genética a esos comportamientos adquiridos por

160 Edward Wilson. 1975. *Sociobiology: The New Synthesis*, p. 35. Saqn Francisco: Belknap Press. Traducción del autor.

la especie a lo largo de su evolución biológica. Siguiendo la misma visión de Wilson MacGuire, Bigelow sostiene que:

Cada grupo requiere de algo íntimo, único en sí mismo, alrededor del cual sus miembros puedan cohesionarse. Las creencias irracionales sirven a este propósito mucho mejor que las creencias racionales; no son más fáciles de producir, pero es menos probable que se confundan con las creencias enemigas. Las fantasías irracionales producen un abastecimiento continuo de “uniformes de grupo”, promoviendo y manteniendo la cohesión interna dentro del grupo, y segregación entre los grupos¹⁶¹.

Y MacGuire es aún más enfático:

[...] parece posible que ciertas actitudes específicas de hostilidad sean transmitidas genéticamente de tal manera que la hostilidad sea dirigida hacia los que son forasteros dentro de nuestra especie, o hacia los miembros de otras especies. No sería imposible que la xenofobia sea parcialmente innata en el ser humano¹⁶².

Es presumible que la capacidad para cierta hostilidad hacia individuos o grupos forasteros pueda tener una base innata, pero de ello no explica prácticamente nada. No se puede, por ejemplo, colegir a partir de semejantes simplificaciones las causas específicas de las guerras, no porque ha habido períodos de paz significativos entre grupos que de pronto se enfrentan mortalmente. No entendemos qué es lo que lleva a la formación de determinados grupos, o la división en varios, y qué es lo que en algunos casos puede desencadenar conflicto, violencia e incluso guerra entre algunos, mientras con otros igualmente diferentes, se desarrollan relaciones armoniosas. En otras palabras, no podemos entender ninguno de los procesos sociales

161 Robert Bigelow. 1969. *The Dawn Warriors: Man's Evolution Towards Peace*, p. 16. Boston: Little Brown. Traducción del autor.

162 W.J. MacGuire. 1969. *The Biology of War*, p. 21. Chicago: Polity. Traducción del autor.

complejos que aquí nos interesan, a partir de semejantes generalidades que, incluso desde el punto de vista genético, carecen de evidencias sólidas que las confirmen.

Como bien indica David Rindos en su aguda crítica a los supuestos sociobiológicos básicos sobre la evolución cultural:

La mayor parte de los errores en nombre de la evolución en el estudio del cambio cultural han surgido de la falta de apreciación por la distinción entre variación y especiación. Los sociobiólogos han argumentado a partir de la variación (una precondition) al cambio genético (un estado resultante), con base en la analogía entre cambio cultural y el proceso de especiación¹⁶³.

En otros términos, la formación de unidades socioculturales diferentes (sean estas tribus, grupos étnicos, naciones, etc.) no corresponde a la dinámica de formación de especies en la evolución natural, y por ello, la posibilidad de un sentimiento innato de hostilidad hacia otros grupos humanos (que no son en absoluto equivalentes a otras especies en el mundo natural) parece circunscrita por este hecho. Es posible que tal capacidad innata exista en relación hacia quienes son percibidos como extraños o forasteros, no obstante, nunca podrá ser un impulso incontrolable, o superior a otros impulsos contrarios hacia la mixigenación, la concordia, la unidad o las alianzas. El racismo, una ideología que tan profundamente ha marcado nuestra vida social, no puede ser explicado de manera tan superficial, y creemos necesario insistir en la clara relación que históricamente observamos entre el surgimiento de sociedades jerárquicas y complejas, la expansión colonial de Occidente, la formación de un sistema mundial y la emergencia del racismo como fenómeno de importancia universal.

En general, la noción de que el racismo es múltiple, y que corre en indistintamente y en ambas direcciones desde los grupos dominantes a los subordinados y viceversa, es en particular popular en los Estados Unidos. Tal vez porque en ninguna otra nación hay un contraste

163 David Rindos. 1984. *The Origins of Agriculture: An Evolutionary Perspective*. Washington: Academic Press. Traducción del autor.

tan flagrante entre el discurso liberal igualitario y las prácticas reales de índole racista. Es claro que las confrontaciones raciales necesariamente conllevan más o menos la misma hostilidad y ferocidad por parte de todos los bandos involucrados. Basándose en este hecho tan indiscutible, los sociobiólogos desean convencernos de que a partir de la intensidad de los conflictos raciales deduzcamos la existencia de un instinto tribal similar al existente entre distintas especies, y de constante y universal presencia en nuestra propia especie, desde sus remotos orígenes hasta nuestros convulsos días actuales.

Ya hacia el final de los años treinta, algunos sociólogos y psicólogos sociales habían postulado, que el prejuicio racial es el producto de mitos culturales persistentes que se transmitían de generación en generación. El que hoy constituye un ejemplo clásico de este tipo de abordaje¹⁶⁴ es John Dollard, quien fue en 1935 a un pueblito en el *sur profundo* de los Estados Unidos, con el fin de estudiar la “personalidad de los negros”. Dollard rápidamente descubrió que no podía escudriñar en la vida individual de los negros, sin primero tener un entendimiento general del medio ambiente cultural en el cual ellos nacían y se desenvolvían toda su vida. Adicionalmente, él encontró que la sociedad de los blancos también era parte “indivisible de la vida mental de los negros”. Para Dollard el proceso de socialización del niño era, entonces, la llave maestra para entender la persistencia y ubicuidad del prejuicio racial, a través de los años y las generaciones:

La idea de un rol paternal del rey y de la clase noble es familiar, incluso en la historia reciente, y es igualmente sorprendente como términos comunes extraídos del discurso sobre la familia, aparecen utilizados en relación con las instituciones sociales más amplias; algunos de estos términos son “el padrecito” de todas las Rusias, “la familia de las naciones”, “el santo padre”, y la noción democrática de “la hermandad del hombre”. Parece una suposición inevitable pensar que tales figuras del lenguaje, se utilicen para despertar en relación con

164 Ver: John Dollard. 1960. “Caste Symbolism”, en *The Experience of Prose*. Walter B. Rideout (ed.), pp. 468-477. New York: Thomas Y. Crowell Company.

las grandes instituciones, las poderosas respuestas y actitudes que han existido hacia los miembros de la familia durante la infancia. Esas son las imágenes más simples y asequibles, y son usadas para convertir a instituciones impersonales, en algo familiar y eterno como los padres del niño. Desde que la familia patriarcal monógama es el principal agente formador del carácter en nuestra sociedad, es a partir de esta unidad que los simbolismos colectivos e institucionales se derivan, en vez de ser el clan, el linaje, u otro tipo de agrupación¹⁶⁵.

Al final de los años treinta, la vida social en un pequeño pueblo del sur profundo había cambiado muy poco desde el fin de la Guerra Civil y el triunfo de la abolición de la esclavitud. De hecho, como casi todo el sur tradicionalmente más racista y segregacionista de los Estados Unidos, la historia no había discurrido mucho en estos *hinterlands* del pasado. Los negros aún estaban sujetos a un sistema semifeudal y paternalista de dominación racial y social. Esa falta de verdadero dinamismo económico y la inexistencia de cualquier forma de movilidad social llevaron a algunos observadores y autores que se interesaron por esa sociedad estancada (incluyendo al propio John Dollard), a caracterizarla como un sistema de castas¹⁶⁶. Eventualmente en este mismo capítulo volveremos sobre este tópico del racismo y las castas, pero por ahora deseamos concentrarnos en la cuestión de cómo el racismo se mantiene más o menos incólume a través del tiempo.

Para Dollard, como bien puede colegirse de los párrafos anteriores, los niños aprenden desde una edad temprana a establecer un bosquejo de la sociedad, utilizando para ello analogías que toman de su medio ambiente inmediato, entre las grandes instituciones sociales y los diversos roles y relaciones existentes en su círculo familiar. El Estado, el gobierno central, los poderes existentes, o cualquier otra etiqueta que desee emplearse, son asociados en la mente infantil

165 *Op. cit.*, p. 469. Traducción del autor.

166 De este mismo autor ver: John Dollard. 1957. *Caste and Class in a Southern Town*. New York: Yale Univ. Press.

con la figura del padre. La sociedad civil, la gente, el pueblo, con la madre. En el marco de la cultura patriarcal y tradicional sureña en los Estados Unidos, la gente negra era percibida como niños o adolescentes crónicos, como personas incapaces de madurar y alcanzar los rasgos socialmente maduros de un verdadero adulto, como se suponía era el caso de los blancos en esa misma cultura. El origen del término paternalista, pero despectivo de *boy* (muchacho), aplicado a todos los hombres negros adultos (incluyendo los de edad bastante avanzada), seguramente se asocia con esa percepción dominante.

Los niños blancos aprendían desde muy pequeños –según observaba Dollard– a percibir a los negros no sólo como inferiores, sino como desposeídos de los atributos de un ser humano adulto, capaz de razonar y desenvolverse en forma socialmente aceptable. Los negros quedaban así condenados a una eterna fase infantil, pero sin ninguna de las atenciones especiales que normalmente se prodiga a la infancia en todas las culturas. Por su parte, de acuerdo con Dollard, los negros tendían a forjar una autoimagen que seguía de manera aproximada las mismas líneas de la percepción impuesta por los blancos. Otorgando así al discurso dominante, una legitimidad aparente de la cual en verdad carecía. Observación esta última de Dollard sobre la tortuosa relación entre blancos y negros en el sur profundo, que ya otros autores blancos habían avanzado, pero sin ningún cuestionamiento, considerando así más bien ese infantilismo como un claro reflejo de la inferioridad inocente de los negros. Muchos años antes de que se publicara el ensayo de Dollard, un largo trabajo aparecido en 1926, afirmaba sin tapujos que:

La mente del negro puede ser mejor comprendida, si la equiparamos a la de un niño. Por ejemplo, el negro vive en el presente, sus intereses son objetivos [implicando así que carecían de verdadera subjetividad espiritual], y sus acciones son gobernadas por sus emociones¹⁶⁷.

167 Jerome Dowd. 1926. *The Negro in American Life*, p. 41. New York: Appleton-Century-Crofts, Inc. Traducción y paréntesis del autor.

El hecho de que los negros en el sur profundo a comienzos del siglo, no manifestaran ninguno de los intereses y ambiciones de los blancos urbanos de clase media, se prestó para que se difundiera la idea muy popular en el *mainstream* norteamericano, de que esa indolencia constituía una característica racial inherente de los afroamericanos. Por supuesto que John Dollard, quien era un liberal avanzado para su época, y un psicólogo académicamente bien preparado, no creía que esta situación y actitudes de los negros en el sur reflejara ningún rasgo intrínseco. Pero encontró que la visión dominante y condescendiente de los negros en tanto niños o eternos adolescentes tenía también un poderoso efecto adverso en la imagen que los propios afroamericanos tenían de sí mismos.

Los niños blancos sureños aprendían a partir de su propio discernimiento sobre la pequeña estructura de su círculo familiar, la manera como las macroestructuras del mundo social en el que estaban inmersos operaban. Este contacto precoz con la sociedad a través del conocimiento del sistema de poder en la propia familia patriarcal, los preparaba de acuerdo con Dollard, para adquirir los valores y conceptos que les permitirían también situar dentro del universo social, a personas negras y de otras razas asociadas en esta analogía, con la femineidad y la infancia. Así, mediante este adiestramiento psicológico de asociaciones y analogías subconscientes, la absorción del racismo era relativamente fácil y natural, sin necesidad de ser un adoctrinamiento explícito e impuesto. Por su propia experiencia, los niños blancos sureños vincularían la falta de poder propia, pero natural de la infancia, con el rol naturalmente subordinado de quienes eran racialmente inferiores.

El trabajo pionero de Dollard en el área de la psicología social del racismo es, sin duda, encomiable. Pero puesto que su investigación fue desarrollada en el ambiente cultural propio de una sociedad arcaica, rural, estancada y sin movilidad social ni dinamismo económico alguno, es difícil de extrapolar a los fenómenos tan modernos y urbanos del racismo en nuestros días. Pero al mismo tiempo, los mecanismos psicosociales que Dollard utiliza para explicar la génesis del racismo en el sur de los Estados Unidos son tan generales y comunes, que ellos bien se podrían aplicar casi a cualquier sociedad

y época. En realidad, en su visión ni siquiera son mecanismos, sino una suerte de matriz básica de la psiquis humana, que dispensa de todo análisis histórico y sociológico concreto. Por ello es que nos preguntamos, ¿si hay tantas sociedades donde la estructura familiar monógama, patriarcal y autoritaria existe, por qué el racismo no se manifiesta con la misma virulencia en todos aquellos lugares en que dos o más grupos raciales coexisten? Interrogante que nos remite de inmediato a buscar más allá de una matriz psíquica básica, los verdaderos mecanismos concretos que explican los fenómenos racistas. Vale decir, examinar procesos históricos y fenómenos tales como el surgimiento de estructuras jerárquicas y desiguales, el establecimiento de sistemas de poder, la formación de discursos ideológicos y la división de trabajo y especialización laboral y económica de acuerdo con distinciones étnicas, etc.

El problema, por lo tanto, no reside en si hay o no una base psicosocial asociada al surgimiento del racismo y su persistencia. Es más, pensamos que ningún fenómeno social carece de tal fundamento, y que definirlo es útil e interesante. Pero nos parece que poca duda le puede caber al estudioso del fenómeno racista, que este proceso complejo no puede ser comprendido plenamente mediante ninguna forma de reduccionismo analítico y metodológico, ya sea este de índole psicologista, sociologista o economicista. Es obvio que el prejuicio racial es un proceso emocional y mental que está asociado a la manera como los individuos son criados, socializados y educados. Y en este respecto, donde la sociobiología parece carecer de toda propuesta realmente atractiva para el estudioso de la sociedad, la psicociología puede llenar en parte ese vacío mediante el descubrimiento de los procesos subjetivos concretos que convierten algunos instintos elementales y contradictorios, en una ideología y una praxis social compleja. Pero insistimos, ese aporte no puede pretender explicar todo el fenómeno, ni puede estar formulado en términos de una matriz psicológica universal, que puede existir por encima de todo contexto histórico concreto.

El fracaso de todos los programas que buscan combatir el racismo mediante la “reeducación” se explica, a nuestro juicio, porque ellos suelen partir del supuesto de que él es producto solamente de prejuicios e

ignorancia. Y sin duda que ese es un agravante, pero se estaría renegando a todo lo que hemos escrito hasta este punto, si se aceptara que esa es la causa primordial. Pero lo más preocupante, es que el fracaso de todos los programas orientados a combatir el racismo mediante la reeducación, se nutre de las ideas de aquellos que sostienen, que este es algo inherente a la naturaleza humana. Esta suerte de fatalismo, que se extiende desde los racistas acérrimos hasta aquellos que buscan una explicación innatista del fenómeno, ha sido bien plasmado por Jonathan Rauch, quien en un artículo señalaba categóricamente que “Todo indica que *homo sapiens* es una especie tribal para la cual el ‘nosotros versus ellos’ surge en forma natural y debe ser continuamente reprimido”¹⁶⁸. Y aquí de nuevo, debemos detenernos otra vez sobre la misma cuestión, e insistir en preguntarnos, ¿por qué si la capacidad para hacer distinciones entre “nosotros” y “ellos” es tan compulsiva en el ser humano, estamos constantemente moviéndonos hacia nuevas formas de integración social que rompen viejas divisiones y nos incorporan a nuevas y más grandes unidades de acción y organización social? Lo menos que este hecho tan paradójico pareciera indicar es que nuestra naturaleza es compleja, contradictoria, y que el espíritu de integración parece siempre sobreponerse de una forma u otra al de secesión radical.

Cuando el racismo, al igual que cualquier otro fenómeno social complejo que incorpora en forma intrincada múltiples dimensiones del ser humano y su existencia en un solo nudo, es reducido a explicaciones unilaterales, rápidamente nos estrellamos con insolubles dilemas analíticos, morales y políticos. El enfoque sociobiológico nos lleva a una simplificación caricatural del tema; el reduccionismo psicologista, que pretende explicar el fenómeno por una matriz psíquica ahistórica, también nos conduce a un callejón sin salida; pensar que el racismo se limita sólo a determinadas relaciones sociales perversas y asimétricas de poder, sin incluir las dimensiones ideológicas, subjetivas y psicológicas del fenómeno, nos deja con una visión pobre; pensar que el racismo y la etnicidad son meramente el reflejo

168 Jonathan Rauch. 1995. “In Defense of Prejudice. Why Incendiary Speech Must be Protected”, en *Harper's Magazine*, p. 38. Vol. 290. N° 1740 (mayo). Traducción del autor.

de ciertas formas de división del trabajo y la especialización laboral siguiendo líneas de diferenciación sociocultural, posee un escaso poder explicativo que permite entender la ferocidad de los conflictos y dramas sociales en los que suele desembocar. El racismo, cuya función estructurante está tan fuertemente vinculada con la formación de jerarquías sociales en diferentes dimensiones de la vida societal, se resiste a toda simplificación, del mismo modo que el fenómeno más amplio y complejo aún, de la etnicidad.

Nos parece que en lo referente a la cuestión de la etnicidad y al rol de la ideología racista en la constitución de diferentes órdenes étnicos nacionales, una comparación entre el caso de América Latina y el de los Estados Unidos es iluminante. Una comparación de esta naturaleza permite aprehender mejor los fenómenos raciales y étnicos en toda su complejidad, y ver también con mayor claridad la relación entre ambos. Es precisamente el fracaso de la sociedad norteamericana para confrontar en forma adecuada las raíces reales y profundas del racismo, lo que con frecuencia ha facilitado el surgimiento de ese intento por controlar los aspectos formales del problema, llamada la “rectitud política” (*political correctness*). En la medida que poco parece cambiar en los paisajes del racismo y la etnicidad en los Estados Unidos, una elite académica, intelectual y política ha concentrado todos sus esfuerzos en controlar la retórica del discurso racista, en vez de seguir pugnando por los cambios estructurales y profundos que ese país requiere. Creemos que lo único interesante de este fenómeno, subyace en lo que no se observa tan fácilmente: en la poderosa naturaleza del fenómeno racista en los Estados Unidos, que aparece atado a casi cada aspecto de la estructura social y de poder en esa nación, donde al mismo tiempo el discurso liberal igualitario es más acendrado que en ninguna otra nación en la tierra. El énfasis en la rectitud política pone de relieve la impotencia de los críticos del racismo, para anular y destruir completamente su influencia en la estructuración de la sociedad norteamericana.

Mientras más da la impresión de que los Estados Unidos avanzan más allá del racismo para materializar las promesas del igualitarismo liberal, más parece hundirse en el pantano ideológico del control discursivo y la supresión retórica. Pero vigilar y purgar excesivamente

la retórica del discurso público, representa apenas poder controlar la superficie de la vida social, sin eliminar en absoluto el racismo, o ninguna otra forma de discriminación. Esta se esconderá más profundamente en los pliegues de la conciencia colectiva, asumiendo sólo manifestaciones discursivas tortuosas y episódicas, pero la estructura desigual de relaciones raciales que el racismo legitima, condona y sobre la que a su vez reposa, se mantendrá intacta. Una vez más, se necesita desmontar todo el orden étnico y las jerarquías de honor social – y es posible que toda la estructura de poder social– antes de que el racismo se desvanezca definitivamente. Por supuesto que la reeducación tendría que ser parte de este proceso, pero apenas como un complemento útil.

Órdenes étnicos y racismo en una perspectiva comparativa: Latinoamérica y los Estados Unidos

Una de las primeras experiencias que golpea al visitante latinoamericano que llega a los Estados Unidos, es cuando le preguntan a boca de jarro, ¿cuál es su condición racial?, en un cuestionario administrativo cualquiera. La incomodidad sentida parece ser un hecho trivial y de significación meramente anecdótica, pero pensamos que pone al desnudo en forma bastante concreta los contrastes más significativos entre el racismo y el orden étnico respectivo, en los Estados Unidos y América Latina. Por razones que son de carácter histórico y que están bien plasmadas dentro de las relaciones raciales y la idiosincrasia latinoamericana, existe en la región un marcado pudor a utilizar etiquetas raciales explícitas para definirse, especialmente en un cuestionario de índole pública.

Para comprender las raíces y las ramificaciones distantes que explican la génesis cultural de ese pudor racial en América Latina, hay que examinar el concepto de raza en América Latina a la luz de su génesis histórica luego de la conquista. Y a partir de esta base, proceder a compararlo (el concepto y uso de la noción de raza) con la experiencia equivalente en los Estados Unidos.

Pero primero es necesario hacer, algunas aclaraciones generales que, son no obstante imprescindibles, para despejar de antemano

cualquier malentendido al respecto. Si por raza entendemos sólo un grupo de individuos que presentan ciertos rasgos somáticos comunes (presumiblemente de origen genético), entonces, el término puede ser aceptado por el analista como un simple instrumento heurístico (como se ha hecho con frecuencia en la antropología física) para hacer comparaciones útiles, o para hacer genealogías que ayuden a comprender la historia remota de las distintas poblaciones humanas y sus culturas. Sin embargo, cualquier sugerencia que implique que esas pequeñas variaciones genéticas entre grupos discretos de individuos (las que, no obstante, pueden conducir a grandes contrastes de apariencia externa) en términos de perfil moral colectivo, o habilidades intelectuales avanzadas, o aptitudes para “triunfar” social y económicamente, o conducta política, debe ser rechazada. Y no por razones éticas o ideológicas, sino porque carecen de una base científica irrefutable. Hasta el presente no se ha podido encontrar ninguna evidencia genética sólida que justifique las diferencias de estatus y realización socioeconómica y política de acuerdo con distinciones raciales, en ninguna sociedad. Empero, sí hay poderosas evidencias de que tales desigualdades se pueden explicar por procesos históricos asociados con la formación de sociedades complejas, jerárquicas y asimétricas.

Las teorías que proponen que las diferencias sociales existentes reflejan diferencias biológicas congénitas entre los diversos estratos de la sociedad constituyen, lo que se ha dado en llamar sarcásticamente el “racismo científico”¹⁶⁹, un oxímoron evidente. Pero estas nociones racistas han contribuido también a alimentar el racismo

169 El primer proponente conocido es el conde de Gobineau, aunque el naturalista francés Bufón, fue el primero en utilizar el concepto de “raza” (1749) en el mismo sentido en que Lineo se había referido a variedades biológicas o especies. El conde Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882) era un diplomático francés, uno de los llamados orientalistas, y escritor que sostenía la idea de que las razas puras habían desaparecido mucho tiempo atrás, y que el proceso de mestizaje condenaba a la humanidad a la inevitable degradación biológica y cultural resultante. De acuerdo con de Gobineau, las razas blancas habían demostrado su superioridad a lo largo de la historia, y deberían estar alarmadas con el proceso de decadencia racial generado por el mestizaje. Sus ideas como es ya bien sabido, tuvieron un impacto nefasto en la Europa del Norte, donde sus seguidores desarrollaron la teoría de la superioridad biológica de la “raza aria”.

*folk*¹⁷⁰, y viceversa. Hay estudios que han mostrado además que durante ciclos de grandes flujos inmigratorios a los Estados Unidos, el racismo general aumenta al mismo ritmo que la xenofobia, y la crispación del *mainstream* suele ir acompañada por un brote de literatura orientada a probar la inferioridad innata de las razas subordinadas.

No es de extrañar, entonces, que en medio de la segunda ola inmigrante más grande en la historia de los Estados Unidos (la primera se registró entre 1905 y 1920) en los tiempos modernos, en 1995 se haya publicado un pesado tratado sociológico¹⁷¹ que intentaba probar (mediante regresiones estadísticas y coeficientes de correlación entre las variables “inteligencia” y “nivel socioeconómico”) que las desigualdades de clases en el país expresaban diferencias congénitas de inteligencia entre los individuos que componían cada estamento social. Los más inteligentes, por supuesto, concentrándose en la cúspide del sistema social, y los intelectualmente menos dotados, amontonados en el fondo de la pirámide. Pero esta aseveración, polémica y dudosa de por sí, se tornaba aún más provocadora cuando en el capítulo cinco del libro, los autores intentan demostrar que el bajo estatus social, educativo y económico de los negros en los Estados Unidos, se explica por una combinación de bajo coeficiente intelectual y malas políticas gubernamentales en relación con ellos. Los negros norteamericanos son, de acuerdo con los autores, no sólo desfavorecidos por su falta innata de inteligencia, sino adicionalmente por el hecho de que se les obliga a transitar por un sistema educativo donde deben competir con estudiantes más inteligentes, para los cuales la educación resulta ser estimulante y provechosa. En cambio,

170 Los lazos sociológicos que se pueden establecer entre ambas modalidades de racismo (científico y *folk*) han sido cuidadosamente documentados por la revisión de Newby de la literatura antinegra en los Estados Unidos. Los peores períodos de violencia, política y retórica blanca antiinmigrante y antinegra han sido usualmente acompañados por un brote de estudios “científicos” que intentan probar la inferioridad inherente de los pueblos no caucásicos (e incluso de ciertas “razas” europeas como los italianos, griegos, españoles e incluso irlandeses). Ver: I.A. Newby. 1965. *Jim Crow's Defense: Anti-Negro Thought in America 1900-1950*. Baton Rouge, L.A.

171 Richard J. Herrnstein and Richard Murray. 1995. *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. New York: The Free Press.

los estudiantes negros, menos dotados de inteligencia natural, fracasan, se frustran y acaban desembocando en la violencia pandillera, la marginalidad y las actividades delictivas.

Según Herrnstein y Murray, los chicos negros deberían ser dirigidos hacia escuelas vocacionales y técnicas en las cuales su avance académico fuese posible y benéfico, para así luego alcanzar una posición modesta, pero honorable en la sociedad norteamericana. El libro, que fue bien mercadeado por los medios y bien promovido por los sectores conservadores en los Estados Unidos, despertó, como era de esperarse, una tormenta de acrimoniosos debates en todo el país. El objetivo principal del libro, como es fácil colegir, era de índole política. Los autores trataban de levantar un caso científicamente irrefutable, en favor del desmantelamiento de todos los programas y subsidios especiales del gobierno hacia las minorías raciales, y proponían en cambio la creación de un doble sistema educativo que canalizara de distinta manera a los blancos-inteligentes y a los negros-poco-dotados-intelectualmente. Era en forma velada, un plan para la segregación definitiva de la sociedad norteamericana siguiendo la línea de color, y eliminando la última forma de integración visible: el sistema educativo público, gratuito y con un sistema de buses que transportan un cierto porcentaje de estudiantes pobres a escuelas en distritos acomodados, y viceversa.

Apenas un año después de la publicación tan bombástica del libro de Herrnstein y Murray, apareció una crítica devastadora por el paleontólogo y epistemólogo norteamericano¹⁷², Stephen Jay Gould. Gould desmonta cuidadosamente todo el tinglado argumentativo de los autores, empezando por su dudosa definición de inteligencia, la validez de los instrumentos psicométricos para cuantificarla, el tipo de regresiones y estadísticas empleadas, y obviamente la ideología y las verdaderas motivaciones políticas que se esconden tras las pretensiones científicas de Herrnstein y Murray.

El libro de Gould era una reedición ampliada de un trabajo ya escrito en 1981, pero con una amplia sección nueva dedicada a desmenuzar las propuestas de Herrnstein y Murray. En las páginas de su

172 Stephen Jay Gould. 1996. *The Mismeasure of Man*. W.W. Norton and Co.

obra, Gould dice que su principal objetivo es ofrecer una crítica científica a aquellas teorías que postulan que “[...] las diferencias sociales y económicas entre distintos grupos humanos –primordialmente razas, clases y géneros– emergen de distinciones heredadas, y que la sociedad no hace más que reflejar en forma adecuada la biología de los seres humanos”¹⁷³.

En contraste con el escepticismo y falta de entusiasmo que tuvo la obra de Herrnstein y Murray, el libro de Gould fue ampliamente aclamado en casi todos los círculos científicos y académicos (con la sola excepción de los sociobiólogos y adherentes de la psicología evolutiva). Incluso cuando fue publicado por primera vez en 1981, el libro de Gould había recibido una crítica muy favorable, y considerada por no pocos, como una obra maestra en su género¹⁷⁴.

Los argumentos de Gould se concentraron esencialmente en una crítica al determinismo biológico y a los análisis sociológicos, que extrapolan ese determinismo bajo la forma de un reduccionismo biologista al estudio de los fenómenos complejos de la sociedad. A nuestro juicio su línea de argumentación es poderosa¹⁷⁵, y le asesta un golpe definitivo no solamente al análisis de Herrnstein y Murray, sino a todas las modalidades conocidas de racismo científico. No queremos entrar en este momento en los detalles de la argumentación y los datos proporcionados por Gould, pero la magnitud de semejante controversia indica que el racismo científico está aún vigoroso, y que resurge en Estados Unidos cada vez que la ideología racista se

173 *Op. cit.*, p. 20. Traducción del autor.

174 Ver: Leon J. Kamin. 1996. “A Review”, en *American Psychologist*. Princeton: Princeton University Press.

175 Gould comienza por atacar los cuatro supuestos básicos sobre los que se sostiene toda la teoría de Herrnstein y Murray: 1. que la inteligencia puede ser descrita mediante un número (el resultado de las pruebas de inteligencia); 2. que esa definición cuantitativa de la inteligencia permite clasificar en orden jerárquico a los individuos, comenzando por los más inteligentes y descendiendo hasta los menos dotados; 3. que la inteligencia debe ser primordialmente de origen genético; 4. que la inteligencia (salvo accidentes que deterioren la capacidad fisiológica del cerebro) es inmutable luego de la concepción del nuevo individuo en el vientre de su madre. A continuación, Gould muestra la falsedad de cada una de estas premisas supuestamente axiomáticas. La crítica de Gould sería luego elaborada en forma más detallada por C. Loring Brace. 1998. “In the Service of Racism”, en *Science* 3: 10-22.

intensifica en el nivel *folk*, nutriéndose así el uno del otro¹⁷⁶, en un ciclo vicioso que se amplía cada vez más.

Nos parece que va quedando claro que el racismo es una ideología¹⁷⁷ que sostiene que diferencias físicas secundarias entre grupos de individuos, constituyen la causa natural de los roles desiguales que individuos y colectividades desempeñan en la sociedad. Así, el racismo, como ya se ha señalado antes en parte, permite trasponer un orden natural supuestamente preexistente, a un sistema de jerarquías sociales, y de este modo justificar estas últimas plenamente como una suerte de destino ineluctable y propio de la especie. Se trata, sin duda, de uno de los instrumentos de legitimación ideológica más poderosos en sociedades complejas, jerárquicas y con grupos diferenciados por su aspecto físico y antecedentes socioculturales. Una ideología, cuyo rol ha llegado a ser central en nuestro mundo de hoy, con la gradual pero irresistible emergencia de un sistema mundial que incorpora una infinidad de grupos raciales y étnicos diversos dentro de una sola gran jerarquía de poder global.

De tal forma que cuando comparamos los Estados Unidos con América Latina en cuanto al rol del racismo en cada sociedad, nos interesa fundamentalmente desde el punto de vista de su función dentro del proceso histórico más general de formación de jerarquías étnicas y de clase. No tenemos la menor intención de comparar ambos casos, con el fin de determinar cuál cultura y/o sociedad es más racista –algo que consideramos irrelevante, e imposible de establecer con objetividad. Observaciones como la siguiente de Talcott Parsons resultan en la perspectiva analítica que queremos avanzar en las siguientes páginas, completamente triviales: “Tomo la posición de que las relaciones raciales tienen un mejor prospecto de ser resueltas en los Estados Unidos que

176 Los ensayos antropológicos sobre este tema son numerosos, pero mencionamos tres que nos parecen especialmente descollantes. Primero, el libro notable de Ashley Montagu. 1952. *Mans Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*. New York: Harper and Brothers. Y del mismo autor, 1964. *The Concept of Race*. London: Collier-McMillan; Claude Lévi-Strauss. 1978. “Race and Culture”, en *The View From Afar*. New York: Basic Books Inc.

177 Para una buena discusión sobre la maleabilidad de esta ideología, ver: M.J. Hickman. 1998. “Reconstructing/Deconstructing “Race”: British Political Discourses about the Irish”, en *Ethnic and Racial Studies* 21:2.

en Brasil [...]”¹⁷⁸. Esta afirmación tan perentoria ha quedado reducida con el tiempo a un fino polvo intrascendente flotando en la nada del pensamiento social etnocéntrico, cuando consideramos que casi cuarenta años han transcurrido, sin ninguna “resolución” visible de las relaciones raciales desiguales en los Estados Unidos.

Ambos tipos de sociedades, América Latina y los Estados Unidos, están igualmente fundados sobre formas complejas de racismo institucional y espontáneo. En ambos tipos de sociedades, el racismo está muy inmerso en instituciones formales y en la cultura de la “calle”. Sin embargo, a pesar de estas características comunes, grandes diferencias pueden detectarse entre ambos sistemas sociales y culturales. De allí la utilidad analítica de esta sección. Al situar comparativamente los órdenes étnicos y la función del racismo, así como su génesis en los Estados Unidos y América Latina dentro de un amplio espectro, podemos enfocar con más precisión, el tema general del racismo y la etnicidad en el mundo moderno.

Para comenzar con esa comparación, quizás uno de los fenómenos más ilustrativos sea la cuestión del mestizaje racial. Y precisamente uno de los aspectos más llamativos cuando se comparan los paisajes humanos en América Latina, es la amplitud notable del proceso de mestizaje en la región. No hay en realidad ninguna otra región del mundo, donde se observe de manera tan pronunciada y extensa la mezcla constante entre grupos percibidos en el nivel *folk*, como pertenecientes a diferentes razas. Este proceso permanente de mestizaje ha durado en América Latina un poco más de cinco siglos, convirtiendo a la región en el único y genuino crisol racial en tan vasta escala, y por tanto tiempo, en la historia de la humanidad. Este fenómeno tan único es lo que llevó al famoso pensador, José Vasconcelos, a llamar a la población latinoamericana, la “raza cósmica”¹⁷⁹.

178 Talcott Parsons. 1968. “The Problem of Polarization on the Axis of Color”, en *Color and Race*. John Hope Franklin (ed.), pp. 352-353. Boston.

179 José Vasconcelos, quien fuese uno de los principales filósofos de la Revolución Mexicana de 1910, y quien luego fuese embajador especial de México en Brasil a principios de los veinte, fue tal vez el primer intelectual latinoamericano en ofrecer una reflexión sistemática sobre la peculiar dinámica racial de la región. Ver: José Vasconcelos. 1925. *La raza cósmica*; y en 1926. *La indología*.

La gran pregunta que nos asalta en relación con lo anterior es obviamente, ¿por qué ha ocurrido esto en América Latina? Y la respuesta a algo que muchos observan sin prestarle mayor atención, nos conduce a examinar dos temas cruciales para responder a esa interrogante: 1. El contexto particular de la invasión y colonización española del Nuevo Mundo. 2. La idiosincrasia y ciertas tradiciones peculiares de los conquistadores españoles, derivadas, a su vez, de la historia singular de la península ibérica antes del descubrimiento e invasión de América.

Como bien sabemos, los conquistadores españoles llegaron a América en grupos compuestos casi exclusivamente por hombres. En contraste con el caso de los Estados Unidos, territorio al cual los peregrinos llegaron a menudo con mujeres y niños, en grupos familiares que se habían formado antes de abandonar Inglaterra hacia el Nuevo Mundo. Los primeros casos de mestizaje, entre los invasores europeos y las poblaciones amerindias, fueron el resultado de la necesidad y deseos de parte de los soldados españoles por tener relaciones sexuales con las mujeres nativas. Ya Alvar Núñez Cabeza de Vaca describía en forma bastante gráfica el espectáculo del mestizaje temprano:

[...] otros (españoles) tenían acceso carnal con madre e hija, dos hermanas, tías y sobrinas y otros parientes, y las indias libres cristianas vendían, trocaban y cambiaban como si fueran esclavas, y especialmente el dicho Domingo de Irala lo hizo, e otorgó cartas de venta ante escribano de las indias libres que vendió, e demás desto estaban amancebados con treinta y cuarenta y cincuenta mujeres [...] ¹⁸⁰.

Esos supuestamente “promiscuos” vínculos carnales con las mujeres nativas generaron una gran preocupación en los círculos de la corona española sobre el futuro de las relaciones raciales en América. Pero esas inquietudes nunca fueron lo suficiente pronunciadas,

180 Alvar Núñez Cabeza de Vaca. 1538. *Naufragios*, p. 16.

tampoco pudieron impedir el proceso de mestizaje que tan rápido comenzó a desencadenarse en los nuevos territorios coloniales de ultramar. Además, todo el proceso se desenvolvía en remotas regiones adonde el brazo del poder real apenas alcanzaba, y los soldados y colonos españoles mostraron un particular desinterés respecto al futuro de las nuevas generaciones de mestizos, que se anunciaban ya en forma masiva. Ellos tenían urgencias físicas (y a menudo emocionales) de tener relaciones íntimas y encontrar afecto femenino, y lo hicieron con las mujeres nativas que encontraban a su paso con total abandono y entusiasmo. Utilizando para esto último a menudo su posición de poder y autoridad en tanto vencedores, para cobrarse lo que muchos de ellos percibían como un justo botín de guerra.

Pero lo interesante respecto a este proceso espontáneo de mestizaje en los primeros años bélicos de la conquista, guerra y rapiña, es que el proceso no se detuvo aquí. A diferencia de otras campañas de invasión y conquista a lo largo de las cuales los ejércitos foráneos vencedores, obligan a las mujeres de los grupos sometidos a pagar una cuota del botín en la forma de servicios sexuales forzados, los españoles continuaron mezclándose con mujeres nativas largo tiempo después de terminada la fase estrictamente militar de la conquista. Con el tiempo llegó a ser algo mucho más significativo y complejo, que el típico caso de “hombres de los grupos dominantes cruzándose con mujeres del grupo subordinado”, como ha indicado Van den Berghe¹⁸¹. Había, como discutiremos a continuación, ciertos rasgos culturales y actitudes entre los colonos españoles, que los distinguirían grandemente de sus iguales en el norte de Europa.

Luego del fin de la conquista, las mujeres españolas comenzaron a llegar en números crecientes al Nuevo Mundo, y sus hijos sumados a los adultos que no cesaban de llegar, engrosaron las filas de la población blanca en América. De este modo, cincuenta años después del descubrimiento de América y la conquista de la mayor parte de sus territorios, se estaban dando las condiciones demográficas entre los

181 Ver: Pierre L. Van den Berghe. 1985. “Race and Ethnicity: A Sociobiological Perspective”, en *Ethnicity and Ethnic Relations in Canada*. Rita M. Bienvenue and Jay E. Goldstein (eds.), pp. 19-29. Toronto: University of Toronto Press.

colonos españoles, como para que se detuviese el proceso de mestizaje con los nativos, y se generase por el contrario, un alto grado de endogamia racial entre los europeos –tal y como ocurrió en casi todas las otras colonias creadas por otras naciones europeas más al norte del viejo continente. Pero esa endogamia entre colonizadores jamás se produjo realmente.

Como bien indica Andrés Serbin:

El enfoque diferente que se dio en la América hispanoparlante tenía raíces en importantes precedentes culturales, religiosos y legales con respecto a las relaciones interétnicas y la asimilación cultural de las comunidades subyugadas. Hubo una amplia y extendida experiencia de relaciones entre españoles, judíos y moros en España, antes de la colonización del Nuevo Mundo. Al mismo tiempo, había un cuerpo jurídico que databa de la época en que fue establecido el código de Alfonso el Sabio, y que establecía las reglas básicas para la posesión de esclavos que preceden a la colonización y que incluían la manumisión –es decir, el derecho de los esclavos de comprar su propia libertad. Finalmente, existían las experiencias previas de la conversión por parte de la iglesia católica de otros grupos étnicos, con el fin de consolidar la unidad nacional y la homogeneización cultural en España.

Como resultado de lo anterior, los conquistadores españoles en el Nuevo Mundo ya habían tenido la experiencia en contactos interétnicos y habían establecido su maestría en el arte de la asimilación y la cooptación política de grupos étnicos subyugados¹⁸².

En general alrededor de la cuenca Mediterránea, se había dado una mayor exposición a los contactos e influencias directas de pueblos no europeos, que en el centro y norte de Europa, regiones en las que aparte de las incursiones mongolas, se había carecido de

182 Andrés Serbin. 1990. *La dinámica etnia-nación en el Caribe y sus efectos regionales*, p. 26. Venezuela: Editorial Montalbán.

esas experiencias enriquecedoras. Pero entre todas las naciones del Mediterráneo europeo, España constituía un crisol de culturas absolutamente excepcional¹⁸³. En España el encuentro entre Europa, África del Norte y el Medio Oriente había dado lugar a un intercambio prolongado y fecundo entre comunidades, religiones e individuos de origen e inclinaciones muy diversas¹⁸⁴, en especial en el sur y centro de España, que es desde donde había salido el impulso cultural, financiero y demográfico principal conducente al descubrimiento e invasión de América. La unidad nacional había acaecido tardíamente en la España aún medieval. Y sólo unos meses antes de que Colón arribase al Caribe, los Reyes Católicos habían por fin conseguido reconquistar Granada, el corazón y centro dinámico del más grande experimento de fusión cultural y convivencia religiosa y étnica en toda la historia de Europa¹⁸⁵.

La reconquista del sur de España, y la caída a la ciudad de Granada de la llegada de Colón a las islas Guanajas, marcan el fin de siete siglos de dominación e influencia musulmana y árabe. Pero las consecuencias de esos setecientos años, que se habían iniciado en el año 711 con la invasión por siete mil guerreros árabes del sur de la Península Ibérica¹⁸⁶, serían indelebles y marcarían, además, muchos aspectos de la invasión de América por los españoles, así como de la sociedad y cultura que surgirían durante la colonia en el Nuevo Mundo. Con la invasión árabe a España se había detenido la persecución de los judíos ibéricos a raíz de los edictos de Toledo, y de ese modo se había iniciado un experimento de larga duración, que permitiría la convivencia por siete siglos de las tres religiones abrahámicas, sobre todo en *Al-andalus*. Ninguna otra nación de Europa (con la excepción de los países de la Europa del Este, que luego sería en

183 P. Guichard. 1976. *Al-Andalus. Estructura antropomórfica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona: Barral Editores.

184 J. Bosch Vila. 1984. *La Sevilla islámica (712-1248)*. Sevilla, Utrera: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

185 Ver: Zachary Karabell. 2007. *Peace Be Upon You: The Story of Muslim, Christian and Jewish Coexistence*. New York: Alfred A. Knopf.

186 C. Sánchez-Albornoz. 1948. "Itinerario de la conquista de España por los musulmanes", en *Cuadernos de Historia de España* X: 21-74.

parte incorporada al Imperio Otomano) conocería una influencia tan prolongada por parte de una religión y una cultura no europea. Durante ese ciclo histórico, España conoce diversas formas de mestizaje entre grupos de origen visigodo, iberos, poblaciones de origen celta, fenicio, vasco, romano, judío y árabe. Y aunque el tema del mestizaje y la herencia racial árabe es un tópico polémico, y que muchos racistas en España rechazan con vehemencia, la influencia cultural desde el Medio Oriente, el norte de África, la península arábiga, las islas del Golfo Pérsico e incluso Persia y Turquía, nadie la puede negar¹⁸⁷. Y este es el aspecto peculiar de la historia española anterior a la invasión, que consideramos relevante y deseamos destacar.

Los árabes no eran solamente portadores de otra cultura y religión, sino que era una población con raíces distantes, y que en general se caracterizaba por una complejidad y rasgos físicos muy diferentes. Los árabes, quienes eran, a su vez, miembros de una vasta comunidad religiosa que había incorporado muchas culturas, sociedades y poblaciones diferentes, se distinguían por elevadas tasas de mestizaje con los grupos y las naciones subyugadas. El mundo musulmán estaba fundado, y se había expandido y consolidado con base en una tradición racial y cultural inclusiva¹⁸⁸. Esa flexibilidad era justamente lo que había permitido a los árabes ser muy exitosos en convertir a un gran número de campesinos españoles cristianos¹⁸⁹. Estos *muladis* y sus descendientes (con frecuencia mezclados en diversos grados con árabes), con el tiempo, llegarían a ser cientos de miles y a constituir la vasta mayoría de la población de *Al-andalus*. De hecho, cuando Granada fue finalmente reconquistada por las huestes de los Reyes Católicos, había sólo 5,000 árabes no nacidos en España viviendo allí; el resto eran todos descendientes lejanos de españoles cristianos conversos al islam, a menudo mezclados con árabes.

187 Ver: W. Montgomery Watt. 1972. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. University Press of Edinburgh.

188 Ver: Wayne B. Chandler. 1985. "The Moor: Light of Europe's Dark Age", en *The African Presence in Early Europe*. Ivan Van Sertima (ed.). New Brunswick, N.J.: Transaction Books.

189 W. Montgomery Watt. 1992. *A History of Islamic Spain*. University Press of Edinburgh.

Pero España era desde antes de la ocupación árabe, un corredor por donde habían transitado y dejado sus descendientes muchos pueblos de Europa y el norte de África. La ocupación árabe, y la creación de un reino musulmán que abarcaba buena parte de España, sólo vinieron a reforzar una tradición nacional de mezclas culturales y raciales ya existente. España, sin duda, se había convertido hacia fines del siglo XV, en el crisol cultural y racial más rico y variado en la historia de Europa occidental.

Aunque una nota de cautela y una breve digresión se imponen en este punto, pues se debe ser cuidadoso en no confundir esa tradición con una suerte de tolerancia racial y cultural. Es más, la política seguida por la corona española, tanto en el Nuevo Mundo después de la conquista, y en España luego de la reconquista, claramente muestra que el imperio colonial español se basaría en una pronunciada inclinación a la intolerancia cultural, el racismo, el etnocidio y una política de persecución religiosa. Tradición institucional, que iría a contrapelo de la cultura y tradición popular, en la que la idea de la posibilidad del mestizaje sería ya parte integral de una idiosincrasia espontáneamente forjada por muchos siglos de historia¹⁹⁰.

Pero esa intolerancia oficial no se desarrollaría sino hasta poco después de la reconquista. Para ilustrar mejor esta actitud oficial inicial de la corona española y que parecía mantener una solución de continuidad con el espíritu de convivencia pacífica que había primado en el Reino Almorávide de Córdoba y Granada antes de la reconquista¹⁹¹, baste recordar que en el tratado de capitulación firmado con los musulmanes árabes y españoles después de la caída de Granada el 2 de enero de 1492, se estipulaba que los moros derrotados:

[...] retendrían sus propias costumbres y libertades religiosas y serían juzgados sólo por sus propios jueces [...] y que las mujeres cristianas casadas con moros y otros que se habían

190 Ver: Guillermo Araya. 1983. *El pensamiento de Américo Castro: estructura inter-castiza de la historia de España*. Madrid: Alianza Editorial.

191 Américo Castro. 1940. *España en su historia. Ensayos sobre historia y literatura*. Madrid, España: Editorial Trotta.

convertido al islam desde la cristiandad no serían reconvertidas en contra de su voluntad¹⁹².

Como bien puede apreciarse, los términos del tratado de capitulación eran muy generosos. Pero sólo unos meses luego de la reconquista de Granada, la Reina Isabel promulgaría un edicto ordenando la expulsión de los *muladis* o moriscos (españoles que alguna vez tuviesen ancestros cristianos que se habían convertido al islam) y de los judíos. Entre 1493 y 1609 se estima que 200,000 judíos serían expulsados hacia el norte de África y los Balcanes, y alrededor de 300,000 moriscos partirían rumbo al Magreb y/o el Medio Oriente. Todos los judíos y musulmanes que se negaron a convertirse al cristianismo fueron expulsados. La Inquisición Española¹⁹³, bajo las órdenes de Tomás de Torquemada, comenzó también en 1494 la persecución sistemática de todos los llamados idólatras e infieles en España. Y sólo diez años más tarde, la corona española procedería a expropiar todos los bienes y propiedades de los conversos recientes del judaísmo o del islam al catolicismo.

En el panorama aún confuso y caótico que prevalece en España luego del fin de la reconquista, las conversiones masivas al catolicismo se precipitan a medida que la represión religiosa y cultural azota todo el país. Pero según los rumores que recorrían la sociedad española de la época, como ramalazos de histeria colectiva alimentada por la política cada vez más intolerante de los Reyes Católicos, los conversos, llamados también “marranos” o cristianos nuevos, en contraposición a los cristianos viejos o “lindos” (que son los originarios cristianos), carecían de una genuina sinceridad católica. Abundan las historias de que los idólatras de ayer, falsamente convertidos al catolicismo por temor y/o por oportunismo, continúan practicando en secreto en sus hogares y a altas horas de la noche, sus ritos herejes.

192 Jan Read. 1975. *The Moors in Spain and Portugal*, p. 45. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield. Traducción del autor.

193 Instaurada por Isabel de Castilla y Fernando de Aragón en 1478, era una versión adaptada a las condiciones especiales de España, de las ya existentes *Inquisición Episcopal e Inquisición Pontificia*, y que operaban en la mayor parte de Europa desde el siglo XI, con el fin de combatir diversas herejías.

Pero en realidad mucho de esto se debe a que cuando los conversos cambian de religión, los impedimentos que tenían, en tanto judíos o moriscos, son eliminados y empiezan a tener acceso a todos los oficios y puestos del reino, que antes les eran vedados. Enseguida comienzan a escalar posiciones en las cortes de España por su capacidad y sabiduría, aventajando a los cristianos lindos. El temor oficial a su influencia creciente y a las sospechas nunca despejadas de que no son realmente fieles a su nueva fe, sumado a las envidias populares y los rumores de la calle, mantienen viva la persecución y la intolerancia¹⁹⁴.

Sin embargo, a pesar de las persecuciones que se desatan en España, y la atmósfera de superchería e intolerancia primitiva que parece reinar por doquier, la vieja tradición de mestizaje cultural y racial no desaparece del todo, y de esta manera, la colonización española no asumirá nunca los ribetes extremos de segregación racial que se observan en otros proyectos coloniales europeos. La tradición de mestizaje y mezcla cultural sería transferida naturalmente a los nuevos escenarios americanos¹⁹⁵. Esto marcaría profundas diferencias con la funcionalidad del racismo en los Estados Unidos y la estructuración de los respectivos órdenes étnicos. Y sin riesgo de exagerar, podría decirse que este proceso de mestizaje extenso y prolongado coloca a América Latina en un lugar especial, en cuanto a la historia demográfica y cultural general de la humanidad. Fenómeno que para Uslar Pietri “es uno de los grandes hechos culturales de la historia”¹⁹⁶.

Dados los antecedentes históricos que hemos mencionado antes, no es sorprendente entonces que aquello que había comenzado simplemente como un proceso de mestizaje coyuntural, producto de la “[...] conquista de las mujeres del Nuevo Mundo” por una fuerza invasora casi exclusivamente masculina, se convirtiese en un fenómeno generalizado y durable¹⁹⁷. Y a pesar del racismo e intolerancia que empapaba

194 Ver: Mircea Eliade (ed.). 1990. *The Encyclopedia of Religion*. MacMillan Publishing Co.

195 Ver: Claudio Esteva Fábregat. 1964. “El mestizaje en Iberoamérica”, en *Revista de Indias* 95-96: 279-354. Madrid.

196 Arturo Uslar Pietri. 1990. *La creación del Nuevo Mundo*, p. 28. Caracas, Venezuela.

197 En las palabras del especialista Magnus Morner, *op. cit.*, 1967: 57. Traducción del autor.

toda la política oficial española de conquista y colonización, el mestizaje continuó expandiéndose, escapando por último a todo control central. Inicialmente la corona había embarcado a un gran número de mujeres españolas *muladis* esclavas, para servir como prostitutas o esposas cautivas de los conquistadores¹⁹⁸. Pero el ímpetu sexual y las necesidades afectivas de la mayoría de los conquistadores, muchos de ellos menores de veinte años, simplemente desbordaría con creces esa oferta de mujeres españolas esclavas, obligadas a lanzarse a la azarosa travesía del mar océano. Ningún envío forzado de mujeres desde la madre patria podría, realmente satisfacer las necesidades sexuales de las crecientes huestes de soldados de fortuna y aventureros que no cesaban de fluir desde los estratos más pobres de la metrópolis colonial, hacia las prometedoras indias occidentales.

Además, ocurrió nuevamente lo inesperado. Indios hidalgos en proceso de ascenso social, caciques locales exitosos dentro del nuevo establecimiento colonial y mestizos adinerados que ocupaban altos cargos y posición social en el Nuevo Mundo, comenzaron a procurar a esas mujeres españolas que llegaban desde Europa, y a mezclarse con ellas. Y no sólo para su gratificación sexual, sino para procrear hijos más blancos, de modo que así su progenie ascendiera en la incipiente gradiente racial jerárquica en América Latina. Pero el proceso de miscegenación¹⁹⁹, se movía en todas las direcciones e involucraba nuevas y más complicadas recombinaciones biológicas. Mientras más numerosos eran los descendientes que surgían de la mezcla entre españoles y nativos, mayor era también la importancia demográfica relativa de los mestizos. Rápidamente, la expansión

198 Pero a pesar de ello la población blanca en América Latina creció lentamente. De hecho, los criollos y peninsulares nunca fueron muy numerosos. A mediados del siglo XVI había unos 150,000 de ellos en la América española, cifra que aumentó a los 660,000 a mediados el siglo siguiente. Recién a comienzos del siglo XVIII la población blanca sobrepasó el millón de habitantes.

199 Palabra cuyo origen es el vocablo en inglés *miscegenation*, inventada en los Estados Unidos. La etimología de la palabra en inglés parece estar vinculada con la Guerra Civil, el movimiento abolicionista y la segregación racial de los negros en Estados Unidos. La palabra fue utilizada por primera vez en un panfleto aparecido en Nueva York en 1863, titulado: *Miscegenación: la teoría de la mezcla de razas aplicada al hombre americano y al negro*. Traducción del autor.

demográfica notable de los mestizos redundaba en su creciente importancia política, cultural y social. A través de sucesivas e interminables recombinaciones biológicas entre los habitantes del Nuevo Mundo (tanto los autóctonos como los allegados y su descendencia), América Latina se dirigía hacia la predominancia visible y creciente de los mestizos, algunos de los cuales ya se iban agregando a la cúspide del sistema social junto a los españoles. Pero junto con ese proceso, se estaba constituyendo una jerarquía racial y étnica sumamente tortuosa.

Durante las primeras décadas luego de la invasión de América, las autoridades españolas, incapaces de impedir el mestizaje, intentaron al menos mantener un cierto tutelaje burocrático sobre el proceso, introduciendo un engorroso sistema de clasificación racial según los tipos principales de combinación posible. Este complicado sistema de jerarquización racial estaba destinado a limitar los derechos y la influencia potencial de los mestizos en la sociedad colonial. Durante la colonia se introdujo, por lo tanto, un remedo de un verdadero sistema de castas, ordenando socialmente a los individuos en diversos agrupamientos sociales definidos primordialmente por el color de la piel²⁰⁰. Este sistema de jerarquías y clasificación racial, acorde con la complejidad de la piel, es lo que se denominada “las castas” durante la colonia, y que algunos autores han denominado con agudeza, la pigmentocracia²⁰¹.

A principios del siglo XVIII en México y Perú²⁰², por ejemplo, aún se intentaba seriamente mantener una pigmentocracia bien establecida, mediante una clasificación de combinaciones raciales cada vez más rebuscada e inoperante. En la *Exposición Americanista de Madrid* de 1881²⁰³, se presentaron una serie de retratos muy detallados de parejas ficticias con un hijo, provenientes de México y Perú,

200 Ver: Sergio Bagú. 1985. “Las estructuras sociales del sistema colonial: su gestación y quiebra”, en *Historia Universal Salvat*. Tomo XX. España.

201 Alejandro Lipchutz. 1967. *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*, pp. 115-145. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

202 Nicolás León. 1924. *Las castas del México colonial o Nueva España*. México.

203 Ver: Efraín Castro Morales. 1983. “Los cuadros de las castas de la Nueva España”, en *Jarbuch für Geschichte von Staat*. Koln, Boehlau Verlag.

en los que bajo cada óleo de un determinado pequeño grupo familiar, había una inscripción definiendo la casta a la que pertenecía el vástago, y la combinación racial que lo generaba:

1. Español con india: *mestizo*.
2. Mestizo con española: *castizo*.
3. Castizo con española: *español*.
4. Español con negra: *mulato*.
5. Mulato con española: *cuarterón*.
6. Cuarterón con española: *salta atrás*.
7. Salta atrás con india: *chino*.
8. Chino con mulata: *lobo*.
9. Lobo con mulata: *gíbaro*.
10. Gíbaro con india: *alvarasado*.
11. Alvarasado con negra: *cambujo*.
12. Cambujo con india: *sambaigo*.
13. Indio con mulata: *calpamulato*.
14. Calpamulato con sambaiga: *tente en el aire*.
15. Tente en el aire con mulata: *no te entiendo*.
16. No te entiendo con india: *ahí te estás*.

Los retratos y las pintorescas denominaciones que los acompañan son interesantes, no sólo como testimonio visual de la importancia del sistema de castas y la obsesión de las autoridades civiles y religiosas coloniales con el tema racial y su significación jerárquica en el Nuevo Mundo, sino porque revelan otros rasgos que perdurarán en nuestras sociedades latinoamericanas. Las pinturas son de bastante calidad artística, y son de las pocas muestras de arte profano de la época que sobreviven²⁰⁴. Muestran con lujo de detalles las indumentarias típicas y propias de cada tipo racial y estrato social, y ponen especial cuidado en resaltar el color de la piel, la textura del cabello y los rasgos físicos de todos los personajes. Como apuntaban los propios personeros de la administración colonial²⁰⁵, se trataba de una

204 Ver: Manuel Toussaint. 1963. *La pintura colonial en México*. México.

205 Ver: Gregorio Torres Quintero. 1921. *México hacia el fin del virreinato español*. México.

guía pictórica para poder ilustrar la nomenclatura racial que permitía “medir la sangre que corría por las venas del nuevo pueblo”. Los cuadros servían, de este modo, para determinar el registro civil de los mestizos al ser bautizados en las parroquias.

Pero como ya hemos señalado antes, el sistema era absurdo e impracticable. Y aunque quizás se haya seguido hasta cierto punto y en ciertos lugares, aún no se ha podido determinar a ciencia cierta de que haya sido practicado en forma sistemática²⁰⁶. Las combinaciones de los grupos raciales primarios se tornaban cada vez más intrincadas, haciéndose de esta forma imposible rastrear y “medir” el porcentaje exacto de cada “tipo de sangre”.

Pero el asunto es revelador para los fines que aquí interesan. Refleja la morfología exacta de la ideología racista colonial, y la forma como operaba en la nueva sociedad periférica en América Latina. No se trataba de acuerdo con los cánones racistas específicos de la colonia española de segregar las razas, sino siguiendo la tradición peninsular que ya hemos discutido a grandes rasgos, de crear una jerarquía gradual de razas que al mismo tiempo consagrara las desigualdades socioeconómicas y de clases en formación. Además, y esto es muy peculiar de América Latina, la nomenclatura racial, a pesar de ser tan chabacana, es al mismo tiempo bastante descriptiva, de modo que podemos percatarnos de una situación muy reveladora: que hay formulas raciales que indican una combinación favorable (de ascenso racial), y otras que denotan una caída en la escala de la pigmentocracia. Por ejemplo el tipo tres, castizo con española, conduce a una descendencia equivalente a la de dos españoles “puros”. En cambio, el tipo seis, cuarterón con española, lleva a una progenie “inferior”, como claramente lo indica la expresiva denominación de *salta atrás*. En contraste con el sistema racial en los Estados Unidos, basado en la segregación y la negación de cualquier estamento racial intermedio, en América Latina se implanta una cultura del mestizaje asociada en forma compleja con el racismo, y con una noción de movilidad racial que admite una infinidad de matices raciales.

206 Ver: Gonzalo Aguirre Beltrán. 1972. *Población negra de México*. México.

A medida que el número de mestizos aumentaba, una legislación colonial discriminatoria contra ellos se promulgaba y ponía en práctica. Así, por ejemplo, se les prohibió tener repartimientos y encomiendas, o desempeñar oficios públicos y reales. “Excluidos de toda función social y del reparto de bienes –señala Manuel Lucena Salmoral²⁰⁷– fueron prácticamente empujados a ser pequeños agricultores en un mundo donde la tierra estaba ya repartida entre blancos e indios, lo que les convertiría en un detonador social”.

Algunas de las complejidades del proceso de miscegenación en América Latina han sido bien develadas por el trabajo de Martínez-Alier²⁰⁸ sobre la experiencia cubana del siglo XIX. De acuerdo con la investigación de la autora, un infante era considerado solamente un miembro pleno de una familia blanca de alto nivel social, sólo en virtud de la clasificación étnico-racial de la madre. Así una familia de alcurnia en la isla, únicamente podía mantener su pretensión de ser racialmente pura y blanca, si las mujeres de la familia se unían en relaciones endógamas con otros miembros masculinos de su misma raza blanca. Los hombres de la familia, en cambio, podían mezclarse y casarse con jóvenes mestizas adineradas y de piel clara, pero los hijos de esta unión serían de este modo reconocidos como mestizos. Sistema que no sólo pone en evidencia las fuertes inclinaciones racistas de las clases pudientes en la Cuba decimonónica²⁰⁹, sino también la discriminación que imperaba incluso hacia las mujeres de las elites.

La “pureza” racial entre las familias de alto rango social cubanas en el siglo XIX²¹⁰ era, por lo tanto, preservada mediante la regulación de la sexualidad²¹¹ y las preferencias matrimoniales de las mujeres.

207 Manuel Lucena Salmoral. 2005. *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América española (1503-1886): documentos para su estudio*, p. 166. Universidad de Alcalá de Henares.

208 Ver: Verena Martínez-Alier. 1974. *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba*. University of Michigan Press.

209 Ver: Consuelo Orovio Naranjo y Armando García González. 1996. *Racismo e inmigración en Cuba en el siglo XIX*. Madrid: Doce Calles.

210 En relación fundamentalmente con el mestizaje entre blancos y negros, dado que la población nativa fue casi por completo exterminada en el primer siglo luego de la invasión española.

211 Ver también: Verena Stolcke. 1992. *Sexualidad y racismo en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza Editorial.

Hasta cierto punto, esto es similar a lo que ocurría dentro del sistema de relaciones raciales que operaba en el sur de los Estados Unidos antes de la emancipación de los esclavos negros. Durante el período esclavista, había numerosos nacimientos resultantes de la violación de la mujer negra esclava por su dueño blanco. Entre 1850 y 1860, la población mestiza esclava se incrementó en un 67%, mientras que la población esclava total sólo creció en un 20%²¹². Paralelamente, con este incremento de la población mulata en el sur esclavista, la norma de “una sola gota”²¹³ se hizo popular. Con esta idea se confinaba a los mulatos, incluso aquellos con una diminuta herencia negra en sus venas, a la misma condición de inferioridad racial con la que se mantenía a los esclavos negros al fondo del orden étnico imperante. Así, no sólo se desconocía dentro de la jerarquía racial el lugar intermedio de los mestizos en plena expansión demográfica, sino que se mantenía en la esclavitud a los hijos de hacendados blancos y mujeres negras en servidumbre total. En 1899, Booker T. Washington describió la llamada norma de “una sola gota”, en los siguientes términos:

Es un hecho de que si una persona tiene un 1% de sangre africana, deja de ser blanca. Así, un 99% de sangre caucásica no pesa tanto como un 1% de sangre negra. La sangre blanca del mulato no cuenta para nada. La persona que la tenga seguirá siendo negra, todo el tiempo²¹⁴.

El mestizaje y la sexualidad interracial eran controlados en forma rigurosa en cuanto se refería al cuerpo y deseos sexuales de las mujeres blancas, pero relativamente libres y aceptados cuando se trataba de hombres blancos que se mezclaban con mujeres negras. Una buena parte del mestizaje entre blancos y negros en los Estados Unidos, de hecho, proviene de aquella época y región sureña. Pero

212 Ver: Naomi Zack. 1993. *Race and Mixed Race*. Philadelphia: Temple University Press.

213 O lo que acertadamente Marvin Harris llamó “hipodescendencia”. Ver: Marvin Harris. 1964. *Patterns of Race in the Americas*. New York: Walker and Company.

214 Citado en: John G. Mencke. 1980. *Mulattoes and Race Mixture: American Attitudes and Images, 1865-1918*, p. 37. Ann Arbor: UMI Research Press. Traducción del autor.

la gran diferencia entre ambos casos reside en el lugar asignado a la progeñe mestiza. Mientras en Cuba los mulatos pasarían a tener un lugar especial y visible entre blancos y negros, en Estados Unidos no llegarían jamás a constituir un estrato diferenciado y reconocido social y culturalmente. Con distintas combinaciones raciales a partir de grupos raciales primarios diferentes a las de México, Cuba llegaría, no obstante, a conformar un orden étnico basado en principios jerárquicos muy similares a los de ese país.

Otro ejemplo altamente instructivo es el de Ecuador. En un estudio realizado por R. Stutzman²¹⁵, este desmenuza la retórica oficial en Ecuador sobre la cuestión racial. Según este discurso, el mestizaje es un fenómeno admirable y que debe ser consiguientemente alentado y apoyado. Esto, de acuerdo con la ideología formal del Estado ecuatoriano, es sinónimo de una nación moderna y tolerante y que avanza por la senda de la integración racial. Pero este discurso ha sido sustentado por grupos de poder, que están muy asociados con una minoría social y económica que se percibe con orgullo de gran pureza racial. Precisamente esos grupos sociales que han dominado el escenario político, económico y social en Ecuador, y que son homogéneamente blancos, son los mismos que han promovido una ideología del mestizaje en un país donde las clases desposeídas son sobre todo indígenas y mestizas. Mientras las elites del poder y el dinero en el país se mantienen protegidas dentro de una suerte de búnker racial blanco, recetan al resto de la población el mestizaje, con la esperanza no muy disimulada, de que ello conduzca al gradual desaparecimiento de los indígenas, lastre racial y cultural del país en su peculiar visión racista y pseudomodernizante. Este discurso, tan hipócrita y plagado de inconsistencias, es lo que Stutzman caracteriza como la ideología del “blanqueamiento” (*whitening*) –que otros autores citados anteriormente en este trabajo ya habían señalado.

Así como en el caso de Cuba en el siglo XIX, el Ecuador de nuestros días es aún dominado por una minoría blanca que define las

215 R. Stutzman. 1988. “El Mestizaje: An All-inclusive Ideology of Exclusion”, en *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. N.E. Whitten Jr. (ed.), pp. 45-93. New York: Harper and Row.

condiciones bajo las cuales el mestizaje es socialmente aceptable. Pero mientras en Cuba la pureza racial de las elites, era preservada mediante el control cuidadoso de la sexualidad y la reproducción de las mujeres blancas de clase alta, en Ecuador el mestizaje es concebido como una fórmula social para dejar atrás la pobreza y el atraso atávico asociado con las poblaciones indígenas, muy numerosas por cierto en el país. En ambos casos, el racismo sirve como un instrumento fundamental para establecer una jerarquía de honor social, pero sin al mismo tiempo anular completamente la posibilidad de movilidad racial ascendente, mediante el mestizaje. Y el mismo enfoque básico se discierne en el caso mexicano; enfoque que en forma tan dramática se expresase ya en los tiempos tempranos de la colonia, mediante la obsesión oficial con el grotesco sistema de “las castas”. En estos tres países, el mestizo adquiere un estatus especial por encima de las razas primarias consideradas inferiores (básicamente indígenas y negros), pero muy por debajo de las elites blancas que ocupan la cúspide del sistema racial y del orden étnico.

De acuerdo con Stutzman, en esa ideología oficial del blanqueamiento, la idea general de “proceso civilizador” se encuentra íntimamente entrelazada con el “mejoramiento racial” que ese discurso prescribe. Mientras más se “blanquea” el país, más avanza hacia la civilización moderna, cristiana, blanca y occidental. Así, no sólo los individuos ascienden de generación en generación mediante el impulso benéfico del mestizaje hacia el ideal blanco que domina la sociedad, sino que la nación entera progresa hacia la modernidad y la civilización, a medida que el elemento racial indígena se diluye mediante el cruce con otros más blancos. Pero si se amplía su área geográfica de análisis sobre este tema, se podrá percatar que el discurso indigenista oficial²¹⁶ de todas las naciones latinoamericanas con un sector indígena demográficamente significativo, se caracteriza por

216 Y con esto nos referimos al indigenismo como discurso de Estado, sin incluir en él al indigenismo y neindigenismo literario, ni al indigenismo político de las propias comunidades indígenas y los movimientos que sustentan sus reivindicaciones.

esta duplicidad de mensaje, pero que apenas disimula su naturaleza en esencia racista²¹⁷.

El registro histórico sobre el tema indica que a medida que más se internan las naciones latinoamericanas en el proceso de miscegenación racial, más veladas e hipócritas se tornan las distinciones raciales imaginadas por la ideología racista. Así, en las primeras décadas del siglo XX, emergen mitos nacionalistas, paternalistas y con frecuencia asociados a diversas modalidades de populismo político, que ensalzan la raíz indígena del país, que prodigan elogios a sus poblaciones mestizas, al mismo tiempo que el racismo domina aún la escena cultural oficial, e incluso, genera muchas políticas y prácticas discriminatorias de los propios gobiernos hacia sus sujetos indígenas y negros.

La ideología de Estado, conocida como “indigenismo oficial”, es precisamente uno de los más fascinantes ejemplos que ilustran las duplicidades flagrantes de los discursos gubernamentales, sobre los indígenas y su lugar en el pasado, presente y futuro de la nación. El indigenismo oficial alaba a los ancestros indígenas y sus magníficas realizaciones culturales del pasado, al mismo tiempo que silenciosamente condona la persecución y expoliación de sus comunidades en el presente. Como bien apunta Armando Bartra, este discurso “[...] invita a la cultura indígena a entrar por la puerta principal como parte de la ideología nacionalista, mientras los campesinos indígenas son recibidos por la puerta de atrás como sirvientes o peones explotados”²¹⁸.

Ya hemos examinado como al principio, las autoridades civiles y eclesiásticas coloniales españolas intentaron controlar burocráticamente el proceso de mestizaje, asignando diferentes posiciones sociales y jurídicas a distintas modalidades de miscegenación racial. Así, un laberíntico sistema de clasificación racial surgió y feneció bajo el peso de su falta de viabilidad práctica. El sistema de clasificación racial, que los colonialistas españoles buscaban instaurar, simplemente

217 En relación con el caso peruano, ver también: F. Bourricault. 1975. “Indian, Mestizo and Cholo as Symbols in the Peruvian System of Stratification”, en *Ethnicity: Theory and Experience*. N. Glazer and D. Moynihan (eds.), pp. 350-90. Harvard University Press.

218 Armando Bartra, 1974, p. 37.

no podía aplicarse dentro de un proceso de miscegenación racial permanente y cada vez más complejo.

Frente a la incontrolable realidad del mestizaje, el modelo racista que fue imponiéndose gradualmente y en forma espontánea –aunque favorecido por las clases dominantes– no sería uno basado en rígida segregación biológica, sino en un doble sistema jerárquico de distinción y movilidad racial. Este orden racial y étnico funcionaría, entonces, como una suerte de continuo sociorracial vertical (en el cual el color y tono de la piel sería el factor diacrítico fundamental), a lo largo del cual los individuos y su progenie podrían transitar en su gradual proceso de emblanquecimiento facilitado por el mestizaje. En vez de ser un sistema inflexible de estratificación y segregación racial como el de los Estados Unidos. En contraste con este último país, los órdenes étnicos en América Latina estarían organizados acorde con una gradiente vertical, pero sutil de jerarquías raciales y de clases. Una manera de describirlo gráficamente, es como una especie de pirámide dominada desde el vértice superior por una minoría de individuos más blancos, seguida por una serie descendente de innumerables estratos definidos por raza y condición social, hasta llegar a la base, más numerosa, más oscura, y obviamente más pobre de todo el sistema. Ni siquiera Argentina o Uruguay, los países con una mayor componente racial de origen europeo, se escapan por completo de esta estructuración étnica de acuerdo con odiosas pero veladas²¹⁹ distinciones y desigualdades raciales y sociales.

Pero las anteriores son las propiedades generales a partir de las cuales se configuran diversos órdenes étnicos nacionales en América Latina²²⁰, y aunque su presencia se puede descubrir en todos los casos, las diferencias específicas entre países son también significativas. No hay a nuestro juicio países latinoamericanos más o menos

219 Insistimos en utilizar este adjetivo, ya que lo que se observa en toda América Latina son las distinciones raciales obvias y explícitas de las sociedades segregadas, que en el subcontinente se tornaron casi invisibles para el ojo casual, debido a que se diluyeron a lo largo de una escala cromática que de manera tácita adjudica valores sociales negativos a los rasgos físicos indígenas y negros.

220 Ver: Greg Urban and J. Sherzer (eds.). 1992. *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

racistas que otros, y aunque nos parece un despropósito tratar de visualizar este fenómeno en esos términos valorativos, los contrastes entre naciones son significativos e interesantes para el estudioso de la etnicidad, pues revelan distintas historias sociales y étnicas particulares. Casi en cada país latinoamericano, ha existido un proceso singular de formación de un orden étnico nacional duradero, y que se fue gestando a través de distintas etapas históricas, e involucrando a grupos raciales y étnicos diferentes²²¹.

Comparaciones entre países latinoamericanos luego de la independencia ejemplifican la necesidad de respetar analíticamente esas diferencias. Argentina²²² y Uruguay²²³, por ejemplo, se han nutrido casi exclusivamente de su legado racial y cultural europeo, para forjar una identidad nacional que es sobre todo blanca. México, así como casi todos los países de América Latina, ha asumido una identidad nacional mestiza con una dosis superficial pero importante de indigenismo. Chile²²⁴ se define casi por completo como un país mestizo relativamente blanco, y los indígenas ocupan el escalafón más bajo del orden étnico nacional, mientras los libros de historia de las escuelas están llenos de elogios a la bravura y dignidad del pueblo mapuche.

221 Hay países en los que se observa bastante solución de continuidad entre el orden étnico colonial y el que se observa en la actualidad. En países muy indígenas como Ecuador, Guatemala, Bolivia y Perú, e incluso Chile, siendo una sociedad más mestiza, las diferencias entre el orden étnico colonial tardío y el que surge después de la independencia y se prolonga hasta nuestros días son relativamente pequeñas. Países como México, en cambio, donde existía una feroz discriminación racial hasta mucho después de la independencia, sufre cambios importantes luego de la caída del porfirato, después de la Revolución Mexicana en 1921. En Cuba también se producen cambios importantes después de la revolución, pero cabe una nota de cautela respecto a esto último, puesto que ni en este país ni en México, el racismo desaparece completamente.

222 Mario Margulis y Marcelo Urresti. 1998. *La segregación negada: cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Biblos; Ángel Rodríguez Kauth. 2001. "El racismo en el pensamiento de José Ingenieros", en *Revista Digital Universitaria de la UNAM*. Vol. 2, N° 3.

223 Luis Ferreira. 1999. *El movimiento negro en Uruguay (1988-1998)*. Montevideo.

224 Ver: Gilda Waldman Mitnik. 2004. "Chile: indígenas y mestizos negados", en *POLCUL*. [online] N° 21, pp. 97-110. Disponible en: <http://scielo.unam.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422004000100007&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0188-7742.

Otros países, como Venezuela²²⁵ y Puerto Rico²²⁶, se perciben a sí mismos como naciones “café con leche”, aunque en el primero existe una elite blanca, rica y poderosa, que no deja de manifestar en forma constante y abierta su racismo; y en el segundo, el racismo es también obvio e impregna toda la cultura de la isla. En Guatemala, las relaciones raciales e interétnicas están profundamente marcadas por una historia de violencia inaudita, y las elites más blancas ejercen un poder despiadado sin ninguna exaltación indigenista, en un país donde más de la mitad de la población se define como indígena²²⁷. Perú ha sido incapaz, al igual que Guatemala, de superar una imagen nacional dual en la que predomina el legado europeo y criollo, sobre el pasado y presente indígena; en estos dos últimos países, el bajo nivel de integración de todos los grupos étnicos y sectores sociales a un proyecto nacional común amparado en una ideología hegemónica encubierta, pero racista como en casi toda Latinoamérica, ha llevado a una suerte de divorcio hasta ahora irremediable entre una imagen nacional blanca y una indígena. Chile²²⁸ y Costa Rica²²⁹ parecen definirse como países criollos, bastante blancos, aunque con un grado admitido de mestizaje. Brasil²³⁰ es un caso más complejo, debido al tamaño y diversidad de la población, pero sin duda con un alto grado de racismo combinado con falsas autoimágenes oficiales y populares, que definen a

225 Ver: Winthrop R. Wright. 1993. *Café con Leche. Race, Class and National Image in Venezuela*. Austin: University of Texas Press; Gregory Wilpert. 2004. *Racism and Racial Divides in Venezuela*. Venezuelanalysis. com

226 Ver: Thomas G. Matthews. 1974. “The Question of Color in Puerto Rico”, en *Slavery and Race Relations in Latin America*. Robert Brent Toplin (ed.), pp. 299-323. Westport, Connecticut: Greenwood Press; Joseph Fitzpatrick. 1959. “Attitudes of Puerto Ricans Toward Color”, en *American Catholic Sociological Review*. Vol. 20, N° 3: 219-233.

227 Ver: Carol Smith (ed.). *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*. University of Texas; Mario Roberto Morales. 1998. *La articulación de las diferencias o el síndrome de maximón (Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala)*. FLACSO; Sol Tax et al. 1952. *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*. Glencoe, Illinois: The Free Press Publishers.

228 Ver: William F. Sater. 1974. “The Black Experience in Chile”, en *Slavery and Race Relations in Latin America*, pp. 13-51.

229 Ver: Epsy Campbell. 1998. *Justicia y discriminación en Costa Rica*. San José: CONAMAJ.

230 Ver: Arthur F. Corwin. 1974. “Afro-Brazilians: Myths and Realities”, en *Slavery and Race Relations in Latin America*, pp. 385-439.

esta gran nación en tanto “democracia racial”²³¹. El discurso racial dominante en Brasil es de una aparente benevolencia paternalista hacia la numerosa población negra, aunque una rápida mirada a las estructuras de poder y de distribución de la riqueza, muestran las terribles desigualdades y las condiciones extremas de pobreza y marginalidad en que viven la mayor parte de los descendientes de los esclavos africanos en ese país.

Así, como bien puede apreciarse, a pesar de todas las diferencias nacionales discretas, América Latina ha seguido un gran camino común, hacia la organización de órdenes étnicos basados en aproximadamente los mismos principios raciales discriminatorios. Y es por ello que podemos establecer a grandes trazos una comparación de gran utilidad heurística entre este modelo latinoamericano y el norteamericano.

En América Latina, debido al prolongado y extenso proceso de mestizaje, la línea de color se ha tornado borrosa, siendo reemplazada por un *continuum* jerárquico de color. En los Estados Unidos luego del período esclavista en que se produjo un mestizaje forzado y abusivo entre hombres blancos y esclavas negras, un sistema rígido de segregación racial, con un alto grado de endogamia étnica, ha sido desde entonces el patrón dominante. Es claro que encuentros y contactos prolongados entre poblaciones humanas diferentes, invariablemente suele producir un cierto grado de sincretismo cultural y miscegenación biológica. La experiencia histórica muestra que el mestizaje suele ocurrir cuando hombres de un sector étnicamente dominante, tienen fácil acceso sexual a las mujeres del grupo subordinado. Relaciones de dominación, tales como la esclavitud o la servidumbre forzada, involucran un alto grado de miscegenación mediante el oprobioso mecanismo indicado antes. Mientras más vulnerable es la posición del grupo

231 Un mito llamado también como “la gran ilusión nacional” por el sociólogo brasileño Florestán Fernandes. Más específicamente, en un artículo publicado en 1972, este sociólogo critica la noción de democracia racial, llamándola en cambio una “utopía racial”; una ficción colectiva promovida por las clases dominantes brasileñas para legitimar una estructura social desigual. Ver: Florestán Fernandes. 1971. “Más allá de la pobreza: el negro y el mulato en Brasil”, en *Revista Mexicana de Sociología* 33: 253-270.

subordinado, más grande es la incidencia de explotación sexual de las mujeres del sector oprimido. Pero aquí, en este punto del proceso, es donde se bifurcan las experiencias en Latinoamérica y los Estados Unidos.

A pesar de que la abolición de la esclavitud y el fin de la encomienda indígena tuvieron lugar en muchos países de América Latina con anterioridad al triunfo del abolicionismo en los Estados Unidos, el mestizaje se extendió en todos los países iberoamericanos, hasta nuestros días. Podría incluso postularse que luego del fin de las diversas formas de manumisión extrema en América Latina, más se aceleró el proceso multiforme de mestizaje, al facilitarse los movimientos migratorios de una región a otra, y al crearse más puntos de contacto posibles entre distintas poblaciones. Además, el fin del fallido intento por establecer “castas” en América Latina y sancionar así toda forma “regresiva” de mestizaje, al otorgar un estatus racial y étnico inferior a los vástagos de ciertos cruzamientos considerados desafortunados, redujo un poco los límites jerárquicos, y los disuasivos ideológicos y legales que quizás ponían un coto a la miscegenación indiscriminada.

En contraste con la experiencia latinoamericana, el mestizaje en Estados Unidos siguió una senda distinta luego de la abolición de la esclavitud. Mientras en América Latina el mestizaje era el instrumento principal para la ubicación de los individuos dentro de una pirámide de relaciones raciales y étnicas desiguales, pero gradualmente distribuidas desde la cúspide blanca hasta la base más oscura de la población, en los Estados Unidos la segregación, tanto biológica como social, es la piedra angular sobre la que reposa todo el orden étnico en este país.

Por razones que deben ser exploradas más cuidadosamente, en general, los órdenes étnicos coloniales surgidos de la expansión metropolitana de las naciones europeas mediterráneas, siempre condujeron a elevadas tasas de mestizaje en la periferia colonizada, mientras que aquellos (órdenes étnicos) que se derivaron del imperialismo de las naciones del norte de Europa (incluyendo en esta categoría a

Gran Bretaña)²³², casi invariablemente se configuraron de acuerdo con modalidades muy rígidas de segregación²³³.

Lo primero, entonces, que llama poderosamente la atención cuando comparamos la génesis de los órdenes étnicos y las distinciones y jerarquías raciales en América, es la ausencia o presencia de una categoría intermedia, explícitamente reconocida y aceptada, de mestizos. Siendo fruto de la expansión colonial de España y Portugal, Latinoamérica se orientó hacia el reconocimiento de todos los matices raciales posibles como reguladores del posicionamiento racial, y su reflejo en una estructura social donde etnicidad y clase aparecerán siempre estrechamente ligadas. En Norteamérica en cambio (incluyendo a Canadá, pero claro excluyendo a México), hasta la más mínima presencia detectable de influencia racial negra en un individuo, inmediatamente se traduciría en que este fuese clasificado como miembro pleno del grupo subalterno²³⁴. Desapareciendo así toda categoría racial intermedia, e impidiendo que cualquier nivel de mestizaje que se diese, pusiera en peligro el principio fundamental de la segregación racial. Pero, en ambos casos, el racismo desempeña un rol clave en el establecimiento de jerarquías étnicas y de poder, y en la formación y reproducción de las estructuras sociales y económicas generales de la sociedad.

La entronización de la segregación racial en los Estados Unidos parece ser tan completa, que incluso, este principio organizador de las relaciones raciales y del orden étnico que se funda en ellas ha sido

232 Ver: Franz H. Hankins. 1926. *The Racial Basis of Civilization: A Critique of the Nordic Doctrine*. New York: Alfred. A. Knopf; Christen T. Jonassen. 1951. "Some Historical and Theoretical Bases of Racism in Northwestern Europe", en *Social Forces*. Vol. 30, N° 2, pp. 155-161.

233 Aunque por supuesto, los contrastes entre los diferentes órdenes étnicos resultantes de la expansión colonial del norte de Europa no deben ser minimizados. Hay muchos ejemplos que pueden mencionarse y que han sido estudiados. Pero recomendamos un interesante estudio comparativo entre las relaciones en Virginia (Estados Unidos) y las Indias Occidentales en: Daniel A. Segal. Octubre, 1991. "The European, Allegories of Racial Purity", en *Anthropology Today*. Vol. 7(5): 7-9. Y también el bien documentado trabajo de George M. Frederickson. 1981. *White Supremacy. A Comparative Study in American and South African History*, pp. 50-136. New York: Oxford University Press.

234 Lawrence Wright. 24 July 1994. "One Drop of Blood", en *New Yorker*. N° 6.

también adoptado por los propios grupos subalternos, especialmente los negros²³⁵. El rechazo a la miscegenación es tan profundo, que en mayor o menor grado, todos los grupos étnicos parecen abrazar con entusiasmo, la noción de que la separación, a partir de caracteres físicos y complejones distintas, es no sólo natural, sino deseable. En el censo de población de 1990, la famosa categoría “otro” para la autclasificación racial y étnica de los individuos –misma que indicaría algún grado de mestizaje– fue seleccionada sólo por 10 millones de personas²³⁶. Una cantidad verdaderamente insignificante, si consideramos que la población total registrada ese año fue de 250 millones en los Estados Unidos.

El número de matrimonios interétnicos e interraciales en los Estados Unidos ha ido en aumento: 310,000 en 1970; 651,000 en 1980; y 1,161,000 en 1992, de acuerdo con el censo de población de 1993. Los matrimonios interétnicos representaban el 0.7% de todas las uniones matrimoniales en 1970; el 1.3% en 1980; y el 2.2% en 1992. Pero esta aparente tendencia al aumento, es engañosa. Las uniones entre blancos y negros son aún insignificantes dentro del total de matrimonios interétnicos (15%) en los Estados Unidos, y de acuerdo con un sondeo de opinión efectuado en el 2003, de 1,314 norteamericanos de todos los grupos étnicos, 3 de cada 10 personas estaban aún en contra de las uniones entre negros y blancos, pero estaban más inclinadas a aceptar los matrimonios con hispanos y asiáticos. Este es un número significativo, puesto que no se les estaba preguntando si aceptarían una unión interracial en su propia familia, sino entre individuos desconocidos.

La vergonzosamente lenta modificación de leyes que prohíben y penalizan la miscegenación en los Estados Unidos²³⁷ indica que la segregación, no es sólo parte de la cultura popular y la ideología

235 Ver: Maria Root (ed.), 1996. *The Multiracial Experience: Racial Borders as the New Frontier*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

236 De las cuales el 75% son hispanas. De modo que el aumento de preferencias por esta categoría en el censo de población, seguramente sólo expresa el aumento demográfico de la población de origen latino en los Estados Unidos, y no un cambio general de orientación cultural.

237 Ver: Barbara C. Cruz and Michael J. Berson. Summer, 2001. “The American Melting Pot? Miscegenation Laws in the United States”, en *OAH Magazine of History*. Volume 15: 4.

racista dominante en ese país, sino que ha sido también sancionada legalmente por el Estado norteamericano durante mucho tiempo. La legislación que prohibía la miscegenación en los Estados Unidos data de muy temprano, cuando en 1661 se aprobaron las primeras medidas judiciales para impedir el mestizaje. Leyes profundamente discriminatorias que se mantuvieron vigentes en muchos estados de la unión americana hasta el año 1967. Esta manifestación de racismo tan explícito, plasmada en la esfera de las leyes, no ha dejado de llamar la atención de numerosos estudiosos de la historia social y cultural de los Estados Unidos –especialmente si se considera la importancia de la retórica igualitaria en esa nación.

Ya en 1976, Gunnar Myrdal²³⁸ apuntaba que la legislación para impedir la miscegenación respondía, esencialmente a la preocupación obsesiva del hombre blanco por preservar su superioridad social y racial, pero también por su temor a la sexualidad libre entre mujeres blancas y hombres negros, y el rechazo a tener que compartir servicios y localidades públicas con razas “inferiores”. Pero según Myrdal, esta fobia a la miscegenación resultaba muy conveniente en otros ámbitos, al ir acompañada de privilegios políticos, laborales y económicos muy evidentes para el hombre blanco. Ya unos años antes, Joel Kovel²³⁹, en una visión más limitada del problema, había sostenido que los fantasmas y temores sexuales irracionales de los blancos en los Estados Unidos, eran el resorte oculto que impulsaba al racismo y las leyes antimestizaje. Desde un ángulo quizás más convencional, pero no por ello menos cierto, el gran intelectual afroamericano Oliver Cox²⁴⁰ argumentaba a fines de los años cincuenta, que el sentimiento antimestizaje y su expresión legal discriminatoria, tenían en realidad su origen en la explotación económica, cuya viabilidad se sostenía en el tiempo mediante la segregación y discriminación sistemática de la población negra. Según Oliver Cox, la preservación de líneas de demarcación racial tajante entre blancos y negros permitía que, incluso los negros liberados de la esclavitud antes de la Guerra Civil, permanecieran en

238 Ver: Gunnar Myrdal. 1976. *An American Dilemma*. Polity.

239 Ver: Joel Kovel. 1969. *White Racism: A Psychohistory*. Washington: Alfred E. Knopf.

240 Oliver Cox. 1958. *Caste, Class, and Race*. New York: Ethos.

una condición deplorable de subyugación económica en tanto mano de obra muy barata. Razón por la cual muchos de los negros libertos cuando aún imperaba la esclavitud, se trasladaron hacia las regiones de frontera en el lejano Oeste²⁴¹.

En 1925, cuando la manifestación abierta de proclividades racistas no era mal vista aún en los Estados Unidos, un escritor norteamericano (irónicamente de apellido Mixer) visitó el Caribe fungiendo como director de la Cruz Roja. Observando con alarma la elevada tasa de mestizaje entre blancos y negros en la región, escribió en su bitácora pública que la miscegenación “[...] produce la degeneración de la calidad de la progenie [...]”²⁴². Muchas décadas más tarde, en 1963, un misionero de los musulmanes negros (Black Muslims) fue a Puerto Rico, pero para vivir en las barriadas pobres, con el fin de convertir a nuevos adeptos y promover la conciencia de la negritud. Luego de un par de años en que los resultados eran frustrantemente magros, concluyó que los puertorriqueños de origen africano, estaban “[...] buscando una identidad blanca y una imagen blanca para sí mismos”, y que parecían ansiosos por “[...] rechazar o ignorar sus raíces africanas en favor de aquellas españolas [...]”²⁴³.

Inclusive E. Franklin Frazier, uno de los fundadores de los estudios sobre la negritud en los Estados Unidos, y un fuerte abogado en favor de la miscegenación, luego de un año en Brasil, no podía realmente llegar al meollo del sistema racial y el orden étnico imperante en ese país. Señalaba con preocupación, y no sin cierta justificación, que las relaciones raciales allí son veladas e hipócritas, y se desesperaba al constatar la falta de conciencia racial mostrada por los propios negros, y su irracional aceptación de un orden que los condenaba a la discriminación crónica, pero cuidadosamente disimulada tras un racismo de fachada benigna y paternalista. Esa percepción era sin duda acertada, pero su diagnóstico era errado. Frazier pensaba

241 Ver: David W. Cohen and Jack P. Greene (eds.). 1972. *Neither Slave nor Free: The Freedmen of African Descent in the Slave Societies of the New World*. Baltimore: Prager.

242 Knowlton Mixer. 1925. *Porto Rico*, p. 181. New York: Anchor Press. Traducción del autor.

243 Citado por Martin Wagley. 1971. “Skin Color and Racial Politics in the Caribbean”, en *Newsletter: Institute of Race Relations*, p. 257. Traducción del autor.

que era un problema de falta de conciencia, de escasa claridad, y no captaba con exactitud la magnitud real del problema; no veía con claridad sus raíces profundas en la historia latinoamericana, en sus raíces en la Península Ibérica, en la forma peculiar como funciona el racismo y la etnicidad en una sociedad basada en un mestizaje muy vasto y duradero. Así, él pensaba que el asunto era simplemente la manifestación palpable de una idiosincrasia nacional hipócrita; de manera que aunque observaba que los brasileños eran muy sensibles ante pequeños matices de pigmentación de la piel, ello lo escondían tras una mampara constituida por “[...] un sutil sistema de etiqueta”²⁴⁴.

Parece que es algo de esperarse que un afroamericano con una alta conciencia social sobre el tema racial, desarrollada en una sociedad tan segregada como la de Estados Unidos, percibiese el disimulado racismo brasileño, como una expresión de una cultura nacional en que la hipocresía en las relaciones sociales era concebida como una forma de cortesía y civilidad, y no como un espejismo colectivo²⁴⁵. Opinión, que obviamente, era producto de un desconocimiento de las fuerzas históricas que habían modelado el orden étnico, y determinado la función poderosa pero encubierta del racismo en la sociedad brasileña. Y quizás había en esa impresión también una pequeña dosis mal disimulada del sentimiento de superioridad con que muchos norteamericanos –incluso aquellos que han sufrido discriminación en su propio país– juzgan otras culturas, en especial las de países menos desarrollados económicamente.

E. Franklin Frazier de todas maneras tenía razón en sentirse un tanto desesperanzado al observar la falta de conciencia racial progresista en Brasil. Y es que en un sistema racista pero desagregado biológicamente, una gran cantidad de individuos con obvias raíces africanas pero con algún grado de mestizaje, no se identificarán con

244 E. Franklin Frazier. 1944. “A Comparison of Negro-White Relations in Brazil and the United States”, en *On Race Relations: Selected Writings*. G. Franklin Edwards (ed.), pp. 82-102. Chicago: University of Chicago Press.

245 Sobre este mismo tópico, nos parece muy útil el trabajo de Carl Degler. 1971. *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. New York: Wiley & Sons.

un discurso que proclame la negritud como la matriz forjadora de su identidad. Los mulatos, incluso aquellos con muy poca herencia caucásica, más bien tenderán a situar su identidad en rangos intermedios entre los blancos y los negros. Difícilmente un movimiento social y cultural de la magnitud del movimiento por los derechos civiles de los negros en los Estados Unidos en los años sesenta, podrá constituirse en América Latina, región donde mulatos y mestizos de toda índole, carecen de identidad total con los grupos primarios subalternos que conforman una parte de su herencia biológica. Los grandes movimientos de revuelta y contestación indígena, por ejemplo, sólo se han expresado en gran escala en aquellos países latinoamericanos en que existe una masa crítica demográfica de individuos que se identifican orgullosamente en tanto indios. En América Latina, a diferencia de los Estados Unidos, los movimientos de reivindicación étnica en general han estado asociados de manera muy íntima con conflictos de clase²⁴⁶, en especial en el siglo XX y en los breves años del milenio actual.

En las sociedades altamente segregadas, los conflictos étnicos y raciales tenderán a tener un carácter más virulento que en aquellas en las que el mestizaje ha ocupado un lugar central²⁴⁷. Pero mientras no haya un lugar cultural e ideológicamente reconocido para el mestizaje, y mientras esa no sea una categoría significativa, los conflictos étnicos y raciales podrán estallar con frecuencia y con violencia. Las gradientes raciales en América Latina, la amplitud del mestizaje, pero especialmente su reconocimiento como una categoría social diferente y con un lugar especial en las jerarquías sociales, han reducido la incidencia de conflictos puramente raciales, al mínimo. La existencia de discursos oficiales que ensalzan la importancia positiva del mestizaje y le asignan una valoración favorable, elevando el fenómeno a veces a la categoría de rasgo

246 Un muy buen estudio de caso que ilustra esta situación es: D. Bartels. 1977. "Class Conflict and Racist Ideology in the Formation of Modern Guyanese Society", en *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 14(4): 396-405.

247 Una buena discusión de este tema puede leerse en: Norman R. Yerman. 1991. *Majority and Minority: The Dynamics of Race and Ethnicity in American Life*. Boston: Allyn and Bacon.

distintivo de la región, ha contribuido mucho a diluir la prominencia potencial de los conflictos raciales.

Sin embargo, debemos ser parsimoniosos con respecto a esta última cuestión, en especial si consideramos que el racismo en América Latina no es menos pronunciado que en los Estados Unidos, sino que su manifestación es distinta. Algunos autores han exagerado la diferencia entre ambas culturas y tipos de sociedades, absurdamente en favor de una imagen idílica e inexistente en América Latina. Se ha argumentado con cierta frecuencia, que debido a la amplitud del proceso de mestizaje en América Latina, la institucionalización del racismo en la región nunca ha alcanzado las formas hipertrofiadas de países con fuerte segregación racial. Hay afirmaciones como la siguiente, que ilustran bien lo que acabamos de apuntar:

El racismo plenamente institucionalizado sólo puede ser mantenido, en breve, en sociedades como Sudáfrica y los Estados Unidos que preservan un alto grado de endogamia racial, o que han restablecido la endogamia racial luego de un período de miscegenación bajo el régimen de esclavitud²⁴⁸.

Esto es un absurdo, y parte del malentendido brota de la confusión entre racismo institucional y segregación. La segregación es sólo una de las múltiples formas institucionalizadas que puede asumir el racismo. Puede llegar a ser una institucionalización formal, como lo fue en Sudáfrica por largo tiempo, o simplemente una institución normativa, pero no con forma jurídica y administrativa bien desarrollada y explícita, es decir, una institución informalmente basada en una tradición cultural como la que se observa hoy en los Estados Unidos. De modo que aún sin segregación formal o informal, podemos afirmar, basándonos en las poderosas evidencias que hemos descrito hasta ahora, que el racismo en América Latina está tan institucionalizado como en Sudáfrica o los Estados Unidos. Ocurre que la forma peculiar como se ha institucionalizado

248 Pierre L. Van den Berghe. 1981. *The Ethnic Phenomenon*, p. 27. New York: Elsevier. Traducción del autor.

culturalmente, lo hace menos visible. Existe además una ideología de la negación del fenómeno en América Latina, que se expresa tanto oficial, como popularmente²⁴⁹.

En Latinoamérica, las barreras bien delineadas entre blancos, mestizos, indígenas y negros, no existen en realidad. Pero ello no quiere decir que la discriminación y la desigualdad de oportunidades no responda a una modalidad más laberíntica de racismo institucionalizado en rutinas mentales, valores, normas, actitudes, preferencias, fobias, estereotipos, epítetos, etc., persistentes y crónicos. Y el hecho de que el mestizaje haya sido extenso y prolongado, no significa que ciertos sectores elitistas de la sociedad no practiquen una segregación biológica y residencial bien determinada y bien consciente. La endogamia racial y social entre las clases altas de la sociedad latinoamericana es casi tan marcada como entre los grupos blancos dominantes en Estados Unidos y Sudáfrica. Sólo a medida que se desciende en la escala social, la incidencia del mestizaje comienza también a hacerse más pronunciada; de manera que la tasa de mestizaje varía de una clase social a otra, y se incrementa a medida que se desciende desde las clases altas casi en su totalidad endógamas, hacia las clases populares en que la componente indígena y/o negra en la ecuación racial, es visiblemente predominante en todos los países latinoamericanos, incluyendo aquellos que se definen como blancos.

Dada la alta correlación que se observa entre la tasa de mestizaje y la clase social en América Latina, es comprensible que todos los conflictos sociales sean una combinación de conflictos de clase y raciales/étnicos. A veces esta fórmula conflictiva resulta ser más explosiva que un conflicto de clases puro, o un simple enfrentamiento racial/étnico.

La mayor parte de los movimientos sociales y políticos progresistas en la región hace uso de una combinación de símbolos reivindicativos de clase y étnicos. Las raíces indígenas y negras de muchos movimientos pasados y contemporáneos son habitualmente

249 Ver: Mauricio Solaún y Eduardo Vélez. 1985. "Racial Terminology and Discriminatory Integration in Latin America", en *Research in Race and Ethnic Relations*. Vol. 4. London, England: Jai Press Inc.

exaltadas en los discursos contestatarios de índole política y clasista. La revalorización ética y cultural del mestizo pobre, el indígena y el afroamericano, distinguen a muchos de los grandes movimientos sociales que históricamente han sacudido, o intentado hacerlo, las estructuras tradicionales del poder y la dominación étnica y de clases en América Latina. Mucha de la simbología política y el lenguaje asociado con estos movimientos, es la misma que en un inicio se acuñara con un sentido peyorativo por sectores de clases que se consideran racialmente superiores. Viejos insultos han sido de este modo reciclados y dotados de un nuevo significado positivo y enaltecido, mediante un doble artificio político que busca reivindicar a los de abajo, y redirigir las mismas armas ideológicas empleadas en contra de ellos, hacia quienes las inventaron originalmente. Esto ha ocurrido al mismo tiempo que también se inventan nuevos símbolos positivos para movimientos que, entre otras cosas, buscan reactivar y ennoblecer identidades colectivas pisoteadas por largo tiempo.

Así, desde los “cabecitas negras” de Perón, movimiento que vinculaba caracteres raciales y populismo; el hacha india de los socialistas chilenos, que intentaba darle una connotación indoamericana a un partido de izquierda; los *tupamaros* uruguayos, que vinculaban al viejo líder de una insurrección indígena boliviana con una insurrección armada; los *zapatistas* mexicanos, que unen símbolos revolucionarios del pasado, con reivindicaciones actuales de los indígenas de México; etc. Los movimientos contestatarios, populistas o revolucionarios, con frecuencia han recurrido a estas simbiosis discursivas de clase y etnicidad, para potenciar el alcance de sus propuestas y mensajes.

En general, en América Latina el discurso racial se caracteriza por una mezcla *sui generis* de los fenómenos de clases y etnicidad, y por el rechazo de muchos sectores a aceptar la importancia central de los fenómenos ideológicos y sociales conectados con el tema de la “raza”, y de una negación aún más marcada a admitir la verdadera dimensión del racismo en la región. Una de las manifestaciones más patentes de la negación del fenómeno racial consiste en la ceguera de la clase media en general mestiza, a reconocer una parte de su herencia racial –obviamente aquella que está devaluada por el racismo. En

un ensayo²⁵⁰ publicado sobre este último tema a mediados de los años cincuenta, Renzo Sereno, un psicólogo social puertorriqueño, analizó la tendencia de muchos de sus conciudadanos a negar su herencia biológica no europea. Sereno apuntó que incluso los miembros de la muy blanca elite nacional, compartían con el resto de la población “el temor interior a una posible herencia de color”²⁵¹.

Sereno atribuía, erradamente a nuestro parecer, ese temor a un problema generalizado de inseguridad personal y a un problema de baja autoestima colectiva, derivados ambos de la larga y compleja historia colonial de la isla. Es posible que esos ingredientes de tipo psicológico en Puerto Rico estén presentes en la génesis del llamado criptomelanismismo, pero el hecho de que se trate de un fenómeno tan amplio en América Latina, nos hace pensar que su explicación se deriva nuevamente de la naturaleza profunda del orden étnico regional.

El criptomelanismismo, según definición del propio Renzo Sereno, es un fenómeno social que se manifiesta en la negación individual a reconocer toda herencia biológica no caucásica; y en el plano colectivo, en un comportamiento de rechazo a cualquier acción o discurso que exponga públicamente el contenido racial de las jerarquías sociales, políticas y económicas en la nación. Y aunque la explicación de Sereno sea en parte equivocada, su descripción de un fenómeno tan conspicuo a lo largo de su bien documentado ensayo es notable, y el autor pone el dedo en una de las llagas más disimuladas en América Latina. El rechazo social a reconocer el racismo imperante en la región, y la actitud individual a desconocer y avergonzarse de cualquier ancestro no europeo, se entienden mejor a nuestro juicio desde la óptica histórica, cultural y social, que exclusivamente desde el ángulo de la psicología social –aunque tal perspectiva deba ser incorporada también en el análisis.

El trabajo de Sereno saca a la luz un fenómeno bastante conspicuo ante los ojos del observador atento, pero que generalmente es empujado a un rincón oscuro, donde se esconden todas las cosas desagradables sobre nuestra idiosincrasia latinoamericana. Lo más interesante del examen del criptomelanismismo es que nos permite relacionar la esfera del

250 Ver: Renzo Sereno. 1956. *Criptomelanismismo*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico.

251 *Op. cit.*, p. 266.

comportamiento individual en relación con los tópicos raciales, con el tema mucho más amplio de las relaciones raciales y la constitución de diversos órdenes étnicos nacionales en América Latina.

Desde el punto de vista político, el criptomelanismo representa ese punto ciego conveniente y funcional que legitima un orden esencialmente injusto e inaceptable. La negación del problema del racismo en América Latina refleja la valoración negativa adjudicada a los elementos raciales no europeos, pero mayoritarios, en la organización del paisaje humano en la región. El criptomelanismo consagra el racismo y el orden étnico imperante, al mismo tiempo que niega su existencia. Este pudor racial de admitir lo que a todas luces es tan obvio constituye, pues, un mecanismo nada trivial en la reproducción de la estructura de relaciones raciales y étnicas en América Latina.

La viabilidad de movimientos exclusivamente centrados en cuestiones raciales parece remota en Latinoamérica. Al criptomelanismo del *mainstream* y los sectores dominantes, se agrega la realidad objetiva de la estrecha vinculación entre clase y etnicidad en la problemática social de la región. La probabilidad de que se desarrollen movimientos de reivindicación de los sectores afroamericanos sobre la base exclusiva de su condición racial parece remota. E incluso, los movimientos indigenistas parecen a menudo eludir la temática racial, concentrándose en cambio en cuestiones culturales, sociales, políticas y económicas. Como todos los que han estudiado con mayor detenimiento el tema del indigenismo en América Latina saben, las distinciones entre indígenas propiamente tales y sectores mestizos dentro de cada Estado nacional (en particular aquellos con una gran población indígena) son más culturales y de comportamiento que raciales.

El proceso de miscegenación ha penetrado de manera profunda en todos los rincones de las sociedades latinoamericanas. Ni siquiera las comunidades indígenas más férreamente determinadas a permanecer fieles a su tradición, o con la conciencia étnica más desarrollada, pueden en realidad proclamar absoluta “pureza” racial. No es extraño ver en las comunidades indígenas de toda América Latina, numerosos individuos cuyas facciones y complejión indican una componente más elevada de genes caucásicos, que entre las mismas poblaciones mestizas aledañas, y viceversa. El mestizaje ha borrado

de este modo toda línea de demarcación étnica de acuerdo con criterios raciales entre indígenas y sus compatriotas mestizos.

Lo que distingue a los indígenas en América Latina de otros sectores sociales con una elevada componente racial nativa es, sin duda, la manera como construyen su identidad colectiva; vale decir, la forma como se perciben a sí mismos, y a otros. La formación de la conciencia étnica en el caso de los indígenas tiene mucho que ver con las condiciones materiales de su vida; con su vinculación diaria a una comunidad donde priman circunstancias culturales y sociales específicas. Pero lo más importante en este proceso de formación de una conciencia étnica, será la percepción colectiva que esas comunidades indígenas desarrollen no sólo en relación con el “otro” circundante, sino con la sociedad y sus jerarquías.

Las profundas y onerosas consecuencias del racismo en la vida de los que las sufren más desempeñan un papel fundamental en la formación de la conciencia étnica en todas las sociedades, pero debido a las distinciones que existen entre diferentes órdenes étnicos, sus manifestaciones en la esfera de los movimientos sociales y políticos, de los discursos y prácticas reivindicativas, serán considerables. En aquellas sociedades en que el racismo conduce a la segregación biológica y residencial tajante, la etnicidad tenderá a confundirse exclusivamente con temas raciales y culturales; mientras que en naciones con una alta tasa de miscegenación, la etnicidad asumirá formas más clasistas y discursos de reivindicación social más radicales –en tanto que las cuestiones raciales y culturales serán sólo complementarias.

Relaciones raciales, castas, clase y etnicidad

La forma particular como la cuestión racial ha contribuido a moldear las relaciones raciales en los Estados Unidos ha hecho de este tema una preocupación central, que ha dominado en forma casi obsesiva la literatura sobre etnicidad en ese país. De hecho, es posible que pocas naciones hayan producido un cuerpo de producción bibliográfica tan extenso sobre este tema. Pero a pesar de una producción tan voluminosa, nos atreveremos a decir que su utilidad es dudosa. Y la razón por la que afirmamos lo anterior, es porque observamos una falta de claridad

sorprendente respecto a las distinciones conceptuales indispensables para separar analíticamente la cuestión racial específica, de la problemática étnica en general. Pues aunque los vínculos entre ambos fenómenos son muy dinámicos y estrechos en la mayor parte del orbe, hay sin embargo numerosos procesos étnicos en los que la cuestión racial es inexistente o desempeña un rol marginal. La etnicidad constituye una problemática mucho más amplia que el mero estudio del racismo y de las relaciones raciales desiguales que pretende legitimar, y que al mismo tiempo son la base en que se sostiene.

El primer grupo de trabajos sobre etnicidad en los Estados Unidos estuvo constituido por aquellos que fueron desarrollados por la famosa Escuela de Chicago de Estudios Étnicos (*The Chicago School of Ethnic Studies*). Probablemente, el autor más connotado de este grupo de científicos sociales es Ezra Park. Siguiendo las ideas avanzadas por William Isaac Thomas en su estudio sobre los campesinos polacos en Europa y los Estados Unidos²⁵², Park fue el primer científico social en este último país en intentar elaborar una teoría sistemática sobre la etnicidad. En julio de 1919, mientras Ezra Park daba los últimos toques a un texto²⁵³ escrito en conjunto con Ernest Burgess, que sería famoso sobre el proceso de asimilación de las minorías inmigrantes en los Estados Unidos, Chicago fue sacudido por uno de los levantamientos (*riots*) raciales más violentos en la historia del país²⁵⁴.

Acorde con la teoría de Park, desarrollada en la víspera casi de los violentos disturbios y la consiguiente represión que devastaron Chicago, los procesos de asimilación cultural se desenvuelven a lo largo de

252 William Isaac Thomas. 1918. *The Polish Peasant in Europe and America*. University of Chicago Press.

253 Ezra Park and Ernest Burgess. 1920. *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

254 En esta revuelta treinta y ocho personas murieron, cientos quedaron heridas, y varios miles fueron reducidos a la indigencia luego de perder sus hogares ante el avance incontenible de un gran incendio que arrasó barrios completos de la ciudad. Sobre estos acontecimientos se han escrito varios trabajos valiosos. Ver: Michael Wallace. 1987. "The Uses of Violence in American History", en *Riot, Rout and Tumult. Readings in American Social and Political Violence*. Riger Lane and John J. Turner (eds.), pp. 10-28. London: Jr. Greenwood Press; Richard Wade. 1990. *Violence in Cities: A Historical View*. Chicago: Prentice Hall.

cuatro estadios básicos que caracterizan la transformación de los grupos étnicos minoritarios a medida que se incorporan al *mainstream*: competencia, conflicto, acomodación, y finalmente, asimilación²⁵⁵.

Park definía la plena integración, o lo que él llamaba asimilación como:

[...] un proceso de interpenetración y fusión en el cual las personas adquieren una memoria, sentimientos y actitudes sobre otras personas o grupos, y que al compartir su experiencia e historia, se incorporan a una vida cultural común²⁵⁶.

Cuando por fin el orden fue restablecido en Chicago luego de los sangrientos sucesos, una comisión birracial fue elegida para estudiar las causas del conflicto y hacer algunas recomendaciones para subsanarlas. El trabajo de esa comisión fue considerablemente influido por las teorías de Park. El estudio que resumía el trabajo de la comisión intentaba concentrar su atención en las raíces del problema, para así tratar de entender qué es lo que había mantenido las relaciones interétnicas en Chicago, a un nivel tan primitivo de competencia y conflicto –en los términos ya acuñados por Park. Si bien las teorías de Park gravitaron en la orientación intelectual del reporte, este fue aún más lejos, negando tácitamente que los Estados Unidos fuesen un *melting pot* espontáneo, y sugería políticas que luego conformarían el corazón de la acción afirmativa (*affirmative Action*) de décadas posteriores. Para los autores del reporte, el *melting pot* espontáneo

255 De hecho, hacia 1937, Park había terminado su teoría inicial, y había concedido que existían tres configuraciones finales posibles para tal ciclo completo de asimilación: el sistema de castas de la India; la completa asimilación, como en el caso de China; o la permanente falta de asimilación completa, como los judíos en Europa. Ese cambio de perspectiva fue en gran medida producto de lo que Park no podía dejar de reconocer que estaba sucediendo con la población negra en los Estados Unidos. Pero aún así, él no deseaba reconocer que los negros se estaban transformando en una minoría inasimilable dentro del *mainstream* norteamericano. Ello habría significado tirar completamente por la borda su noción de que los Estados Unidos eran un invencible crisol donde se fundían y mezclaban en una sola identidad cultural, todas las especificidades étnicas.

256 *Op. cit.*, 1920, p. 734. Traducción del autor.

de la sociedad norteamericana debía ser activado artificialmente con políticas gubernamentales, para que realmente pudiese funcionar.

La asimilación, definida como la fusión gradual pero progresiva de pueblos y culturas en una sola civilización, podía ser lograda plenamente en Chicago, concluía la comisión. Pero con una condición fundamental: sólo si la opinión pública mayoritaria y las prácticas institucionales se veían modificadas mediante nuevas acciones y políticas gubernamentales. Lo que resultó finalmente del reporte de la comisión es que la ignorancia, el prejuicio, los malos entendidos y el resentimiento habían constituido el combustible fatal que había llevado al estallido de julio de 1919. En esas circunstancias, había bastado una sola chispa para hacer estallar en mil pedazos esa volátil y explosiva fórmula racista. La comisión concluía, que esas percepciones mentales distorsionadas entre grupos hostiles debían ser modificadas sustancialmente. Sin ello, ningún progreso tangible que modificase las relaciones raciales imperantes en Chicago, sería posible. La creación de asociaciones cívicas para promover la armonía racial, eliminar los sesgos periodísticos de la prensa escrita, promover prácticas de empleo no discriminatorias, y otras formas de acción directa comunitaria involucrando a personas negras y blancas, eran las claves del éxito.

Finalmente, la propuesta de la comisión sugería, parafraseando a Park, que para alcanzar la plena integración racial y poder llegar a la fase superior de acomodación que precedía a la total asimilación (de los negros dentro del *mainstream* blanco, por supuesto), era necesario iniciar un proceso institucional de desegregación. Y este era en realidad el consejo más audaz y polémico de la comisión. Pues se proponía como primer paso en esa dirección, la desegregación tanto de las escuelas como de las zonas residenciales²⁵⁷. Es decir, más o menos los mismos procedimientos que luego se generalizarían a partir del éxito del movimiento de los derechos civiles en los años sesenta. El reporte por supuesto no llegaba tan lejos como para sugerir que se estimulase la miscegenación racial, algo que en el clima de la

257 Ver: Chicago Commission on Race Relations. 1922. *The Negro in Chicago: A Study in Race Relations and a Race Riot*. Chicago: University of Chicago Press.

época, y seguramente aún en el ambiente cultural de hoy, hubiese sido un verdadero terremoto ideológico en los Estados Unidos. Las propuestas de la comisión no fructificaron sino hasta que muchos años después, bajo otras circunstancias sociales igualmente críticas, el gobierno federal de los Estados Unidos tuvo que adoptar algunas de sus sugerencias. Y aunque en la práctica, el esquema original propuesto por la comisión ha sufrido numerosas modificaciones políticas e institucionales, es hasta ahora la única fórmula que se ha intentado aplicar en los Estados Unidos para reducir las tensiones raciales –pero ciertamente con resultados generales muy poco halagüeños²⁵⁸.

Creemos que salta a la vista, luego de todo lo que hemos discutido y planteado anteriormente en este mismo capítulo, que el problema con esas reformas es que ellas asumen que el origen del racismo y los conflictos étnicos expresan una disfuncionalidad pasajera de la sociedad en cuestión, y no sus características estructurales profundas. Se asume, además, quizás no sin cierta ingenuidad, que siendo los Estados Unidos la expresión más elevada de los ideales igualitarios en la historia de la humanidad, el racismo no puede ser sino producto de la ignorancia y el prejuicio, en los que todos los grupos raciales incurren por igual. El racismo no es, entonces, una ideología orientada a preservar privilegios y a sustentar determinadas jerarquías, sino una aberración que puede ser debidamente corregida mediante la reeducación de todos los protagonistas, incluyendo por supuesto a los grupos subalternos y oprimidos. Sin embargo, son precisamente esos tumultos, levantamientos y conflictos raciales recurrentes en la historia de los Estados Unidos, los que como un incendio en la noche, permiten vislumbrar el verdadero perfil estructural de una sociedad fundada sobre un orden étnico desigual. Y en este último sentido, los Estados Unidos, ese supuesto pináculo de la igualdad de derechos y

258 Un gran número de estudios corroboran esta triste aseveración. Ver: O.L. Conley. Winter, 1999/2000. “Getting into the Black: Race, Wealth, and Public Policy”, en *Political Science Quarterly* 114(4); Winthrop Jordan. 1968. *White Over Black*. Chapel Hill: University of North Carolina Press; Oscar Handlin. 1977. *Race and Nationalism in American Life*. New York: Garden City; Kenneth Clark. 1965. *Dark Ghetto*. New York: Harper and Row.

oportunidades, se incorporan a la vasta familia de naciones donde imperan órdenes étnicos que difieren en su configuración específica, pero que son igualmente injustos por sus principios subyacentes, y por sus visibles consecuencias.

De manera que a pesar de sus repercusiones intelectuales sobre el pensamiento contemporáneo predominante en Estados Unidos sobre la cuestión étnica y cómo supuestamente subsanarla, las teorías de Park poco han contribuido a la solución efectiva de la problemática racial y sus funestas causas y consecuencias. Y el problema como ya hemos señalado en parte, es que el enfoque tanto culturalista como funcionalista de Park, no admitía lo que a todas luces era el problema central. Es decir, Park no alcanzaría a visualizar que el ciclo étnico que él describía con tanta prolijidad y detalle en sus obras, en ningún momento dejaba de estar marcado por las desigualdades estructurales entre grupos étnicos y raciales. Y que de este modo, todo intento por alcanzar la tan ansiada etapa final de asimilación total fracasaría, mientras el racismo fuese entendido simplemente como un prejuicio atávico y compartido por todos los grupos involucrados, y no como el principio legitimador y organizador de un orden étnico desigual. Todo intento por reeducar y desegregar terminaría estrellándose contra el muro de la desigualdad estructural, y no pasaría de ser un arreglo meramente cosmético.

Lo curioso es que los discípulos más afamados de Park insistirían, no obstante, en mostrar, por medio de sus propias investigaciones, cuan desiguales eran las relaciones raciales en los Estados Unidos, y como ese sistema tan injusto perpetuaba los conflictos raciales. En 1931, E. Franklin Frazier presentaría su tesis doctoral, y un año más tarde se publicaría con el sugerente título de *La familia negra en Chicago*²⁵⁹. En este trabajo, por primera vez desde que los científicos sociales norteamericanos habían mostrado interés por la cuestión étnica en el país, los nexos entre relaciones de clase y relaciones raciales eran seriamente examinados.

259 E. Franklin Frazier. 1932. *The Negro Family in Chicago*. Chicago: University of Chicago Press.

En vez de tratar a todo el conjunto de afroamericanos en los Estados Unidos como un grupo homogéneo, Frazier hacía distinciones entre varias subcategorías, dependiendo de su distribución geográfica dentro de varias áreas urbanas. Así, las familias negras que vivían en las partes centrales de la ciudad mostraban acorde con los hallazgos de Frazier, un más alto grado de frustración socioeconómica, de frustración personal y de desorganización familiar; y este grupo, obviamente, constituía la mayoría de la población negra. Por el contrario, los afroamericanos, que habían conseguido moverse hacia las áreas residenciales suburbanas, expresaban casi todas las características propias del *mainstream* de clase media en los Estados Unidos. Estas observaciones llevaron a Frazier a concluir que el progreso de los negros en los Estados Unidos, necesariamente implicaba una diferenciación social entre distintos sectores de la comunidad.

En general, a pesar de haber sufrido por el racismo y de tener que confrontar los mismos obstáculos socioeconómicos, Frazier consideraba que los resultados de su investigación indicaban que los negros gradualmente se estaban incorporando a diversos niveles de la estructura de clases en los Estados Unidos. Ello suponía que los negros norteamericanos estaban dejando de ser parte, en tanto comunidad, de una jerarquía estrictamente racial, e integrándose a una estructura de clases. A partir de esa perspectiva, Frazier asumía que los negros estaban siendo arrastrados inevitablemente por la corriente de la movilidad social en los Estados Unidos, hacia una suerte de “normalización” de su condición social; los negros estaban dejando de ser una masa homogénea de personas marcadas por un estigma racial. Y como todas las otras comunidades étnicas, se estaban incorporando a una sociedad dividida en clases, pero con un *mainstream* muy dinámico que se ampliaba constantemente como resultado de la movilidad social ascendente que caracteriza a la sociedad norteamericana.

Así, emergiendo de una masa indiferenciada de esclavos libertos, los negros estaban ascendiendo hacia una condición de diferenciación social interna, liderados en ese proceso por los elementos más exitosos de la comunidad afroamericana. Y aunque Frazier temía que quizás ese proceso condujese sólo a la diferenciación interna de clases entre negros de distinta condición social y económica, y no a una

integración mayoritaria al *mainstream*, su análisis ofrecía en general una visión optimista del futuro de las relaciones raciales en los Estados Unidos. Pues si bien tenía dudas respecto al ascenso social generalizado de los negros hacia el *mainstream* y su fusión dentro de la identidad común nacional —como había profetizado Park—, pensaba que al definirse los afroamericanos más en términos de clase que étnicos y de raza, las relaciones raciales mejorarían en los Estados Unidos. Una impresión general que el tiempo probaría errada.

Hacia finales de los cuarenta, la posición inicial de Frazier, en su primera obra, habría sido sustancialmente modificada por él, al admitir que casi treinta años después del levantamiento en Chicago en 1919, la condición general de los negros había permanecido estancada, si no empeorada. Algunos negros habían conseguido ascender en la estructura de clases, pero la gran mayoría permanecía hacinada en los guetos urbanos y se consumía lentamente en la frustración y la ira apenas disimulada. Además, la leve mejoría social experimentada por una minoría afroamericana, no parecía haber mitigado en lo absoluto el racismo imperante y la explosiva naturaleza de las relaciones raciales en los Estados Unidos. Sería contra este trasfondo que Frazier produciría la obra más importante de su vida intelectual. En 1949, publicó un vasto y detallado fresco sociológico²⁶⁰, donde analizó la evolución de las relaciones raciales en los Estados Unidos y su desenvolvimiento a lo largo de cada una de las fases del ciclo étnico, pero tal y como habían sido experimentadas por la propia comunidad negra, y no de acuerdo con un ciclo ideal, como el que había imaginado Park en su momento. Y aunque era una evaluación sombría de ese proceso, las nuevas conclusiones a las que llegaba Frazier, sin duda, eran más realistas.

Partiendo de una aplicación mejorada del ciclo étnico de Park, esta vez Frazier concluiría que el moderno orden étnico en los Estados Unidos estaba evolucionando hacia un sistema sólidamente birracial y segregado. Un sistema que de acuerdo con Frazier consistiría en dos razas que vivieran en la misma nación, pero que ocupaban nichos

260 E. Franklin Frazier. 1949. *The Negro in the United States*. Chicago: The Chicago University Press.

biológicos, institucionales y residenciales separados. Y en realidad este último diagnóstico de Frazier resultó ser bastante acertado. Sin embargo, el autor no perdía completamente las esperanzas de que esa evolución no fuese un destino inevitable.

El paso de los años mostraría que la incapacidad de la sociedad norteamericana para superar el segregacionismo racial que la caracteriza hasta el presente, creaba un ambiente fértil para las erupciones sociales y los conflictos raciales periódicos. El largo ciclo de integración étnica de los afroamericanos, desde la esclavitud hasta su participación en la moderna sociedad norteamericana, parecía de este modo terminar en un drástico mentís a las teorías de Park, aunque Frazier se negase a reconocerlo con todas sus letras. La brutal constatación de que el segregacionismo era el único camino seguido hasta el momento en que él escribía sus últimos trabajos, sin duda lo perturbaba, pero aún así, ello no le hacía perder por completo la fe en la capacidad integradora en el ámbito cultural de la sociedad norteamericana. La integración racial tal vez no fuese plenamente posible, pero al menos los segmentos raciales divorciados, podrían quizás hallar un entendimiento superior en términos de valores comunes fuertemente compartidos. Luego, a partir de esa confluencia cultural, es posible que la miscegenación terminara por coronar el esfuerzo superestructural inicial.

Desde la óptica estrictamente culturalista de Frazier²⁶¹, la integración en torno a valores comunes es posible que compensara la segregación biológica y residencial casi total que parecía haberse impuesto en forma definitiva en los Estados Unidos. Frazier, no obstante, advertía, que si la sociedad norteamericana no era capaz de crear y sostener un orden moral unificado para todos sus diversos miembros, los movimientos separatistas de índole racial serían cada vez más radicales²⁶². Según Frazier, además, ese “orden moral unificado” sería

261 Hay que tener en mente que Frazier, como todos los miembros de la Escuela de Chicago de Estudios Étnicos, consideraba que la “opinión pública” era esencialmente un repositorio común y colectivo de valores y normas compartidos por todos los miembros de la sociedad, y no un campo de confrontaciones de visiones disímiles y que representan intereses contradictorios.

262 Frazier solía citar como típico ejemplo de retórica nacionalista negra, el famoso trabajo de W.E.B. DuBois. 1920. *The Souls of Black Folk*. Chicago: A.C. McClung and Co.

difícil de alcanzar, a pesar de los poderes culturales integradores de la sociedad norteamericana²⁶³. El principal obstáculo serían las razas, y ello conduciría eventualmente a movimientos separatistas por ambos lados, pero en especial entre los afroamericanos. Lo que Frazier no parecía entender plenamente era que las distinciones raciales estaban al servicio de estructuras muy profundas y muy poderosas de desigualdad social, y que no bastaba con la integración cultural para hacerlas desaparecer; ni siquiera bastaba, en realidad, con un proceso generalizado de miscegenación racial, como la experiencia latinoamericana bien indicaba.

Escribiendo en una época anterior a los movimientos por los derechos civiles de los sesenta, Frazier no dejaba, entonces, de ilusionarse con la creación de un orden moral unificado e, idealmente, en la progresiva integración racial por la vía del mestizaje. El propio Frazier era el hijo de un matrimonio birracial, y cifraba muchas esperanzas en que los Estados Unidos lograra un amalgamamiento de razas que hiciese obsoleto el racismo. Así, la aculturación podría preceder a la miscegenación, y ambas anunciarían el fin del racismo en los Estados Unidos. En uno de sus últimos libros publicado en 1957, Frazier concluye que:

Inclusive en los Estados Unidos, donde la mezcla entre blancos y negros, y el ascenso económico y de estatus social de estos últimos, están acelerando la miscegenación racial. La absorción del negro apenas modificará el carácter físico de la población, pero la influencia cultural del negro, especialmente en la música, ha dejado ya su sello distintivo en la nueva cultura americana que está evolucionando²⁶⁴.

263 Ver: G. Franklin Edwards. 1988. *E. Franklin Frazier on Race Relations: Selected Writings*. Chicago: University of Chicago Press; Dale Vlasek. 1982. "E. Franklin Frazier and the Problem of Assimilation", en *Ideas in America's Cultures*. Hamilton Craves (ed.), pp. 140-60. Ames: Iowa State University Press.

264 E. Franklin Frazier. 1957. *Race and Culture Contacts in the Modern World*, p. 322. Boston: Beacon Press. Traducción del autor.

Y para poner sus comentarios en una perspectiva más amplia, Frazier terminaría con la siguiente observación refiriéndose al caso de Brasil, que él conocía personalmente:

Para entender algunos de los rasgos de las nuevas culturas, uno puede mirar hacia Brasil, donde la fusión de razas ha llegado muy lejos, y donde se dibuja ya una nueva cultura –que es la fusión de Europa, América y África– que es visible²⁶⁵.

Poco más adelante, en el párrafo final de la misma obra, Frazier estima que de la fusión de las viejas diferencias raciales y culturales, “[...] nuevas culturas seguirán naciendo siempre y nuevos pueblos continuarán la evolución de la humanidad”²⁶⁶. Al parecer, Frazier olvidaba que la miscegenación de razas y el estatus especial asignado a los mestizos en la cultura brasileña no habían hecho desaparecer el racismo en lo más mínimo, sino que sólo lo habían hecho más retorcido y menos obvio. Así como con otras predicciones fundadas en nociones un tanto simplistas de la llamada aculturación (en el caso particular de Frazier la aculturación combinada con miscegenación), la disolución del racismo en ninguna parte del orbe ha sido lograda mediante programas oficiales de reeducación, ni tampoco mediante la formación de una cultura nacional común cada vez más fuerte. Las bases del racismo siguen siendo las jerarquías sociales y la desigualdad estructural que se perpetúan de generación en generación.

Casi treinta y cinco años después del trabajo póstumo de Frazier en 1957, la ciudad de Los Ángeles fue sacudida por disturbios raciales, peores que aquellos que pusieron a temblar a Chicago en 1919. Las divisiones raciales no se habían morigerado con los años. Ni siquiera mucho tiempo luego de que la acción afirmativa –que buscaba reducir el abismo educativo, social y económico existente entre el *mainstream* predominantemente blanco, y los negros que vivían en su mayoría en la pobreza– había sido puesta en práctica,

265 *Op. cit.*, p. 232. Traducción del autor.

266 *Op. cit.*, p. 338. Traducción del autor.

las disparidades y la distancia entre razas en los Estados Unidos no parecían haberse reducido en lo más mínimo.

La acostumbrada brutalidad policial hacia las minorías raciales no era sino el detonante que desencadenaba la ira contenida y acumulada, luego de largos períodos de discriminación crónica. Ni siquiera el optimismo moderado de Frazier parecía viable; y mucho menos aún el gran ideal de integración plena y armoniosa de Park. Cada uno de ellos, a su manera, había partido de una visión elevada de cohesión social y cultural en los Estados Unidos, y había nutrido la certeza de que ella se realizaría eventualmente. Pero también ambos, en el transcurso de su propia existencia, se verían forzados a atemperar sus esperanzas y admitir que si la integración fracasaba a lo largo del llamado ciclo étnico de fusión nacional, el orden resultante sería uno marcado por la división y el odio racial. Incluso Park, quien fuera el mentor intelectual de Frazier, reconocería hacia el final de su vida que Estados Unidos se estaba convirtiendo en una federación de grupos étnicos, en una nación moderna edificada sobre los cimientos de la igualdad racial y la unidad moral²⁶⁷.

Hacia finales de los cuarenta, un grupo de sociólogos entrenados también en la Universidad de Chicago, seguiría una senda distinta a la de Frazier. Park había sostenido que las relaciones raciales en los Estados Unidos tenderían a parecerse al sistema de castas en la India, si el *melting pot* fracasaba. Años después, algunos sociólogos desarrollarían más esa idea arrojada al pasar por su mentor, propondrían que la integración en realidad no era viable y que su resultado inevitable era una estratificación racial rígida que correspondía a un sistema de castas. Si bien “las castas” que las autoridades coloniales españolas habían intentado infructuosamente imponer en América Latina eran una parodia del caso clásico de la India, según este nuevo grupo de sociólogos de Chicago, el que se había constituido en los Estados Unidos era –*mutatis mutandis*– uno absolutamente genuino.

267 Ver: Harry H. Bash. 1979. *Sociology, Race and Ethnicity: A Critique of American Ideological Intrusions Upon Sociological Theory*. New York: Gordon and Breach; Fred H. Matthews. 1977. *Quest for an American Sociology: Robert E. Park and the Chicago School*. Montreal and London: McGill-Queens; Robert Ezra Park. 1950. *Race and Culture*. Glencoe, Illinois: Free Press.

Ya Park había señalado que un sistema de castas era uno de los tres resultados posibles al que podía llegar la sociedad norteamericana, si la fusión cultural y la integración racial no se ajustaban al ideal del *melting pot*. Pero aunque el paso del tiempo redujo las expectativas de Park, él consideraba que tal resultado era apenas una probabilidad remota.

Transcurrirían, no obstante, veinte años desde el levantamiento racial de Chicago en 1919, y la evidencia acumulada se tornaba imposible de soslayar. A principios de los cuarenta los sociólogos de Chicago seguían recolectando información primaria y tratando de detectar la evolución de las relaciones raciales en el país a partir de 1919. Los datos empíricos incuestionables señalaban que la segregación biológica y residencial no había cesado de hacerse más marcada, y que la distancia entre las condiciones laborales y económicas entre blancos y negros no había dejado también de aumentar. Esto llevaría a algunos de los discípulos de Park a postular que las relaciones raciales en los Estados Unidos funcionaban como un sistema de castas, y que este último era particularmente obvio en el sur del país.

En 1942, St. Clair Drake y Horace Cayton estudiaron la comunidad afroamericana de Chicago, y corroboraron que los negros de la ciudad permanecían residencialmente segregados, mientras casi todos los otros grupos étnicos²⁶⁸ habían experimentado diversos grados de dispersión habitacional. Estos contrastes entre negros y otros grupos serían el centro de análisis de su trabajo publicado en 1946²⁶⁹. Aunque el libro se alineaba en general con algunas de las ideas de Park, la argumentación principal revelaba la influencia de W. Lloyd Warner²⁷⁰, quien supervisaría el trabajo de los autores y colaboraría en forma muy estrecha con ellos.

268 En el estudio sólo los blancos étnicos habían sido considerados en comparación con los negros, puesto que la oleada inmigratoria hispana a la ciudad todavía no había comenzado.

269 St. Clair Drake y Horace R. Cayton. 1946. *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*. New York: Harcourt and Brace.

270 Influyente antropólogo y sociólogo norteamericano quien ya había publicado trabajos importantes. Ver: W. Lloyd Warner. 1945. *The Social Systems of American Ethnic Groups*. Chicago; 1942. *The Status System of a Modern Community*. Chicago; 1937. *A Black Civilization: A Social Study of an Australian Tribe*. Sydney.

Días antes de la publicación de *Metrópolis negra*, W. Lloyd Warner había escrito un largo e influyente artículo²⁷¹, donde delineaba su visión conceptual sobre la cuestión étnica en los Estados Unidos. El artículo en cuestión era una reflexión sobre las relaciones entre negros y blancos, pero con referencia principalmente al sur de los Estados Unidos. Lloyd Warner proponía que en el sur los negros y los blancos pertenecían a diferentes estratos socioeconómicos, separados por una línea imaginaria que rotaba como un eje dinámico entre ambos grupos raciales. Este eje dinámico e imaginario conectaba a los dos grupos en una relación asimétrica que cambiaba conforme se transformaba toda la base productiva y económica de la sociedad, pero que al mismo tiempo los demarcaba y separaba. Esta forma de estratificación social, a la vez, dinámica en sus relaciones internas, pero rígida en sus fronteras, podía definirse según Lloyd Warner como un sistema de castas. El autor define en los siguientes términos este último concepto:

[las castas] describen un arreglo teórico de la gente de un determinado grupo, dentro de un orden en el cual los privilegios, deberes, obligaciones, oportunidades, etc., están distribuidos en forma desigual entre grupos que son considerados inferiores y superiores [...] tal definición describe también a una clase. Una organización de castas [...] puede ser adicionalmente definida como aquella en que los matrimonios entre dos o más grupos no es aceptable, y donde no hay oportunidades para que los miembros de los grupos inferiores se eleven hacia los grupos superiores, o para que los miembros de los superiores descendan hacia los de más abajo²⁷².

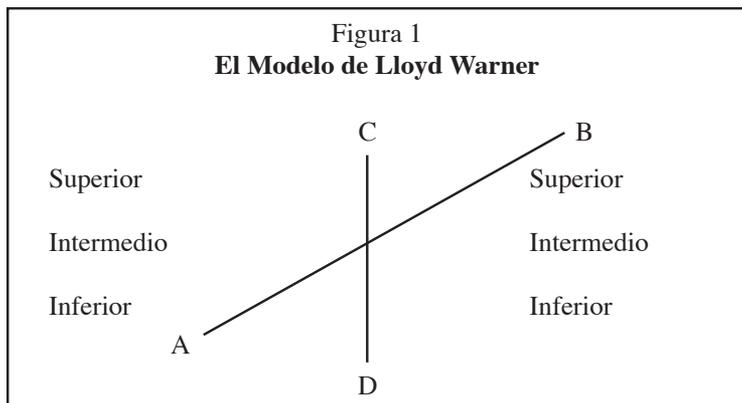
Así, de acuerdo con Lloyd Warner, un sistema de clases y uno de castas “[...] son antitéticos entre sí [...] aunque puedan acomodarse el uno al otro [...]”²⁷³. Lloyd Warner argumentaba que un sistema

271 Ver: W. Lloyd Warner. 1936. “American Caste and Class”, en *American Journal of Sociology* 42: 234-239.

272 *Op. cit.*, p. 234. Traducción del autor.

273 *Op. cit.*, p. 235. Traducción del autor.

de divisiones raciales, acompañado de una distribución racial entre grupos de clase alta y baja, daba origen a una línea de castas que se separaba en forma asimétrica y diagonal a los negros y los blancos.



Y a pesar de su endeble base empírica y debatibles definiciones de casta y clase, el esquema de Lloyd Warner sería ampliamente aceptado entre los científicos sociales norteamericanos que intentaban entender la naturaleza de las relaciones raciales en los Estados Unidos en los años cuarenta y cincuenta. Quizás una de las razones de la popularidad del tema, incluso entre estudiosos afroamericanos²⁷⁴ es que se imbricaba bien con la atmósfera política existente en los Estados Unidos, durante los peores años de oscurantismo ideológico nacional desde el comienzo de la guerra fría²⁷⁵. En aquellos días de intolerancia y sospecha, cualquier intento por analizar las relaciones raciales desde una perspectiva estructural, que relacionase en forma

274 Ver: Charles S. Johnson. 1955. *The Present Status and Trends of the Negro Family*. Fisk University.

275 Al terminar la Segunda Guerra Mundial, la división del planeta en áreas de influencia entre los Estados Unidos y la Unión Soviética quedó establecida después de la conferencia de Yalta. En Estados Unidos se instaló una pesada atmósfera de cacería de brujas y de sospecha generalizada que barrió la escena política por más de 10 años. El llamado Comité del Congreso para las Actividades Antiamericanas (*The House Committee on Un-American Activities - HUAC*) fue reactivado en 1950 y se convirtió en una comisión permanente del Congreso de los Estados Unidos.

más profunda los temas raciales con la dinámica socioeconómica del país, sería posiblemente percibido como un intento por minar el credo americano de la sociedad abierta, democrática e igualitaria.

Según el modelo de Lloyd Warner, negros y blancos funcionarían como dos sociedades paralelas y asimétricas, divididas por la ya tan consabida línea de color. En el diagrama anterior, la línea racial divisoria correría de A a B en forma oblicua, indicando que ambos segmentos están separados, y que al mismo tiempo su distribución en la jerarquía de clases –descrita por el eje vertical entre C y D– es asimétrica. El lado derecho del diagrama representaría a los blancos, quienes se sitúan mayoritariamente entre los estamentos altos y medios de la jerarquía de clases. El lado izquierdo de la figura, por el contrario, mostraría que los negros ocupan principalmente los escalafones inferiores del sistema social. Esta doble estructura de raza y clase podía ser conceptualizada de acuerdo con Lloyd Warner como un sistema de castas.

Desde el punto de vista gráfico, el modelo describe a nuestro juicio bastante bien la segregación racial y al mismo tiempo la distribución desigual de negros y blancos, respectivamente, dentro de la estructura de clases en los Estados Unidos. El problema es que Lloyd Warner asumía que con el tiempo, la línea racial divisoria oblicua (A-B) se terminaría igualando en forma plena con la línea vertical de clases (C-D), y que habría dos castas separadas biológica y racialmente, pero con una distribución paralela simétrica dentro del sistema socioeconómico. Es decir, negros y blancos permanecerían segregados, pero con aproximadamente los mismos porcentajes de individuos ocupando los estamentos altos, intermedios y bajos de la sociedad. Es natural que en la atmósfera política que prevalecía en los Estados Unidos en los primeros 20 años de guerra fría, un esquema de esta índole se abriría paso con facilidad en círculos académicos y políticos interesados con tópicos raciales.

La propuesta de que las “razas” en los Estados Unidos podían vivir segregadas, pero en paz, y sin necesidad de introducir ninguna reforma estructural, debe haber sido atractiva para muchos. La idea además de que los negros podían ascender gradualmente dentro de la estructura de clases, pero manteniéndose separados de los blancos,

y de que ese gradual reacomodo social llevaría a una cierta simetría dentro de la segregación, eran muy convenientes: la sociedad podía preservarse dentro de su racismo sin al mismo tiempo tener que pagar el precio por ello. Los negros quedarían segregados, pero mejorando poco a poco su condición económica y social, de forma que habría estabilidad y tranquilidad como resultado de ello. Los alzamientos violentos de una negritud acosada, frustrada y cada vez más crispada, serían así parte de un pasado desagradable, pero cada vez más lejano.

Si la configuración socioeconómica de la comunidad afroamericana y el *mainstream* blanco eran similares, la integración racial dejaría de ser un tema candente, para convertirse en un dato pintoresco de la idiosincrasia norteamericana. La sociedad dejaría de estar polarizada entre blancos en su mayoría acomodados y negros mayoritariamente viviendo en la precariedad. La eventual incorporación de la mayoría de los negros a la clase media, resolvería, entonces, el problema racial en los Estados Unidos, y sin necesidad simultáneamente de acabar con el racismo y la segregación. La igualdad sería de este modo alcanzada sin necesidad de forzar la miscegenación, la que parecía tan contraria a la tradición cultural dominante en los Estados Unidos. Y de este modo también, el ideal del *melting pot* era al menos parcialmente rescatado de entre los escombros de la discriminación, el conflicto racial y el chauvinismo étnico. Esta percepción se veía reforzada por la prosperidad de posguerra que parecía poner a descansar para siempre todos los temores infundados sobre la imposibilidad estructural de incorporar a las minorías raciales y étnicas a la gran clase media en plena expansión demográfica y social. Estados Unidos sería, entonces, una sociedad de castas, pero donde la mayoría de los individuos pertenecerían al *mainstream* social, independientemente de su adscripción racial y/o étnica.

La historia subsiguiente casi todos la conocemos a grandes trazos. Un poco más de cincuenta años después, un estudio muy bien documentado²⁷⁶ muestra, en términos inequívocos, la profunda desigualdad

276 Ver: Douglas S. Massey and Nancy A. Denton. 1997. *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

racial, social, económica y residencial que separa a los blancos y negros en los Estados Unidos. Utilizando una gran base de datos extraídos de los censos generales de población y numerosos estudios académicos sobre este tema en los Estados Unidos, los autores concluyen que:

Si conjuntamos las tendencias discutidas en el capítulo tres [...] debemos arribar a las siguientes conclusiones. Primero, la segregación residencial continúa sin abatirse en todas las grandes comunidades negras metropolitanas, y ese aislamiento espacial no puede ser atribuido meramente a diferencias de clase. Segundo, aunque los blancos aceptan en teoría la noción de libertad residencial, ellos aún no la toleran en la práctica. Los blancos aún encierran fuertes sentimientos antinegros y no están dispuestos a aceptar más que un pequeño porcentaje de negros en sus barrios. Tercero, la discriminación en contra de los negros es extensa y continúa a niveles muy altos dentro del mercado urbano de vivienda²⁷⁷.

Y específicamente sobre la causa subyacente para la persistencia de la segregación residencial en los Estados Unidos, los autores señalan que:

Cuando se trata de patrones de distribución residencial, por lo tanto, el factor racial es el principio organizativo dominante. No importa cual sea su origen étnico, su estatus económico, su situación social, o características personales, los afroamericanos continúan siendo denegados de pleno y libre acceso al mercado de vivienda²⁷⁸.

Es decir, que incluso los negros de alto estatus económico y social, se ven en general confinados a residir en áreas relativamente pobres, dilapidadas, con servicios de segunda clase y con elevadas tasas de delincuencia. Aquellos individuos negros que consiguen, por lo tanto,

277 *Op. cit.*, p. 109. Traducción del autor.

278 *Op. cit.*, p. 114. Traducción del autor.

ascender en la jerarquía de clases, en general están condenados a vivir en condiciones mucho más precarias y de mayor riesgo que su contraparte blanca. En estas circunstancias, las posibilidades de una movilidad social hacia arriba más numerosa entre los negros, de tal manera que se pueda llegar a una distribución simétrica con los blancos en términos de posicionamiento de clases, son muy escasas.

En 1948, Oliver C. Cox publicó la que sería tal vez su obra más notable²⁷⁹, que versaba sobre la problemática racial en la sociedad norteamericana contemporánea. Este autor era ciertamente uno de los primeros intelectuales norteamericanos en criticar lo que él mismo llamaría “la escuela de las castas en el estudio de las relaciones sociales” (*Caste School of Race Relations*). En la obra mencionada, Oliver C. Cox argumentó que la analogía entre las relaciones blancos-negros en los Estados Unidos y el sistema de castas en la India era inaceptable, debido a las profundas diferencias históricas, así como los contrastes socioeconómicos entre ambas sociedades²⁸⁰. Para Cox, el sistema de castas de la India era de origen religioso (hindú) y correspondía a una metodología premoderna para la organización jerárquica de una sociedad con escasa movilidad social, y poca o ninguna competencia entre individuos y grupos sociales. En cambio, la segregación y discriminación racial en los Estados Unidos eran instituciones que habían surgido con el desarrollo moderno del capitalismo, y destinadas a perpetuar la sobreexplotación de la mano de obra barata de la población negra. Era simplemente una continuación bajo otras formas, del esclavismo que había permitido lograr tasas de ganancias muy altas con base en una mano de obra servil, cautiva e imposibilitada de organizarse y

279 Ver: Oliver C. Cox. 1948. *Caste, Class and Race*. New York: Doubleday and Co.

280 Para aquellos lectores interesados en explorar más esta temática, recomendamos las siguientes obras: Celetin Bouglé. 1908. *Essais sur le regime des castes*. Paris: Alcan; Luis Dumont. 1970. *Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System*. Chicago: The University of Chicago Press; Max Weber. 1958. *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Glencoe; Milner Murray. 1994. *Status and Sacredness: A General Theory of Status Relations and an Analysis of Indian Culture*. New York: Oxford University Press; Ranganayakamma. 2001. *For the solution of the “Caste” question, Buddha is not enough, Ambedkar is not enough either, Marx is a must*. Hyderabad: Sweet Home Publications; R.V. Russell and R.B. Hira Lal. 1916. *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*. 4 vols. London.

luchar por mejoras laborales. El enfoque de Cox, como puede verse, era netamente economicista.

Adicionalmente, como bien apuntaba Cox, el sistema de castas de la India era de estratificación social, mediante el cual se clasificaba a toda la sociedad –no sólo a dos grupos raciales y étnicos– en una serie muy compleja de categorías y subcategorías estrictamente regidas por la endogamia y la herencia de acuerdo con definiciones específicas llamadas *jātis* o castas. A su vez, los *jātis* se clasifican en cuatro categorías más amplias, llamadas *varnas* o “clases”. En cada *jāti* hay grupos exógamos conocidos como *gotras*, que son clasificaciones sociales de menor escala, de acuerdo con el linaje y el clan de cada individuo.

Aunque ese sistema altamente formalizado se asocia en general con el hinduismo, las clasificaciones de castas se extienden también a los musulmanes y cristianos en el subcontinente indio. Pero este sistema es de una enorme complejidad, puesto que una persona puede ser clasificada de una determinada manera dentro de las jerarquías de casta en su región natal, pero ocupar otra posición diferente en otra región de la India. De todas maneras, por miles de años, la India ha sido organizada socialmente de acuerdo con este sistema, que no ha impedido el surgimiento de nuevas jerarquías de clase, más modernas y más dinámicas, y que se han superpuesto e imbricado de maneras muy difíciles de comprender, con el viejo sistema de castas.

Dadas las características del sistema de castas en la India, Cox planteaba que esa jerarquía era tradicional, no conflictiva (asentada en una tradición legitimada por miles de años), ocupacionalmente limitada (no era un sistema que prescribía roles laborales bien definidos) y basada en distinciones culturales más que en obvios marcadores raciales. En contraste con tal sistema, las relaciones raciales en los Estados Unidos eran un artefacto moderno, conflictivo y no consensual, basado en diferencias físicas superficiales y altamente subjetivas, que operaba en medio de grandes contradicciones y tensiones en un sistema de movilidad social, discursos igualitarios e individualistas, democracia política liberal e intensa competencia entre individuos y grupos sociales. Mientras en la India las castas son

parte del sistema sociocultural más amplio, en los Estados Unidos, los no blancos son constantemente marginados por el capitalismo, impidiendo la plena asimilación de las minorías raciales.

En la India las castas no se traducen mecánicamente en las correspondientes diferencias de clases, pero en los Estados Unidos, la discriminación racial se refleja en forma evidente en la estructura de clases. Las castas en la India se imbrican con las diferencias de clase emergente, pero no son su fundamento; la segregación racial y la discriminación en Estados Unidos han sido en cambio mecanismos fundamentales para la formación de las clases sociales modernas. Las castas en la India son un vestigio que subsiste gracias al poder de la tradición y la inercia cultural sedimentada durante milenios; el racismo en Estados Unidos surge con las instituciones modernas, capitalistas, y la formación de una nueva nación e idiosincrasia.

Saliéndose un poco de su marcado economicismo, Cox señalaría, además, que la segregación en los Estados Unidos se basa exclusivamente en diferencias raciales y la forma como ello es funcional a la economía capitalista, mientras que en la India el sistema de castas tiene un fundamento religioso que no tiene una contraparte económica según la cual las castas tienen nichos o roles económicos fijos y preestablecidos, aunque haya a menudo una cierta correspondencia entre ambas esferas. Muy acertadamente desde nuestro punto de vista, Cox concluiría que la escuela de castas proponía una analogía entre dos sistemas que en la práctica sólo compartían similitudes muy generales y superficiales.

Pero la explicación economicista alternativa del fenómeno de la segregación racial en los Estados Unidos dejaría también grandes interrogantes sin responder. Como es lógico estimar que dada la orientación de su pensamiento, Cox era un convencido abogado del asimilacionismo²⁸¹ racial y cultural en los Estados Unidos. Él

281 Aunque en un sentido distinto al de los teóricos e ideólogos del *melting pot*. Donde ellos concebían la asimilación como parte del proceso de consolidación de la sociedad norteamericana, Cox la veía como un paso indispensable para el desarrollo de las contradicciones de clases propias del capitalismo, que llevarían a un desenlace de transformaciones sociales y políticas profundas.

consideraba que mientras más rápido la sociedad funcionara estrictamente como un sistema de clases y de lucha entre ellas, más rápido también se diluiría el asunto de la discriminación racial. Para Cox la separación racial entre trabajadores blancos y negros se traducían en un serio obstáculo político para los cambios estructurales que la sociedad de los Estados Unidos debía experimentar para alcanzar un sistema social realmente más justo. Él consideraba que esta división racial había sido introducida y alimentada por las clases gobernantes norteamericanas, con el fin de dominar con más facilidad. Pero Cox no era menos crítico del nacionalismo o separatismo predicado por algunos líderes afroamericanos. Siendo él mismo un intelectual afroamericano altamente politizado, Cox veía con repulsa todo intento por separar a las clases trabajadoras en bandos raciales opuestos. Incluso pensaba que el nacionalismo negro, sólo servía en última instancia para perpetuar la dominación racial en los Estados Unidos.

Unos pocos años después que Oliver C. Cox publicara su trabajo sobre castas, raza y clase, terminó el primer volumen²⁸² de una trilogía sobre los orígenes y la génesis del sistema capitalista. Este trabajo, que se adelanta en casi diez años a la ya muy divulgada obra de Immanuel Wallerstein, plantea una magnífica visión de conjunto y define por primera vez al capitalismo como un sistema-mundo. En esta trilogía y en su obra póstuma²⁸³, Cox presenta una rica panorámica sobre el origen, génesis y difusión del racismo, según la cual establece que esta ideología emerge junto con el advenimiento del capitalismo. Visión esta última, con la que no concordamos plenamente.

En general nos parece que Cox acertó algunos golpes bastante severos al viejo modelo de castas de Lloyd Warner. Mostró en forma concluyente que cualquier similitud entre las relaciones raciales en los Estados Unidos y el sistema de castas de la India, no era más que pura semejanza formal y carente de valor analítico más allá de una

282 Ver: Oliver C. Cox. 1959. *The Foundations of Capitalism*. Vol. I. New York: Philosophical Library; 1962. *Capitalism and American Leadership*. Vol. II. New York: Philosophical Library; 1964. *Capitalism as a System*. Vol. III. New York: Monthly Review Press.

283 Ver: Oliver C. Cox. 1976. *Race Relations: Elements and Social Dynamics*. Detroit: Wayne University Press.

muy rudimentaria analogía. El burdo paralelismo de Lloyd Warner oscurecía el problema de la etnicidad en los Estados Unidos y el mundo moderno, al querer reducir su complejidad a un imaginario sistema de castas –es decir, un sistema que ni siquiera describía adecuadamente el fenómeno en la India, sobre cuya riqueza y complejidad Lloyd Warner y sus seguidores revelaban un gran desconocimiento.

En la perspectiva ahistórica de Lloyd Warner, ciertas similitudes en la apariencia de los fenómenos en cuestión eran en realidad sólo similitudes entre un sistema de castas en la India inventado por él y las relaciones raciales en Estados Unidos, reducidas a una visión liberal-progresista. Sin embargo, los mecanismos concretos y los rasgos específicos que informa el sistema de relaciones raciales en los Estados Unidos no eran considerados en su modelo. En el mejor de los casos, el modelo de Lloyd Warner era una vaga descripción de los rasgos formales y externos de un sistema de relaciones raciales concebido acorde con una visión funcionalista de la sociedad norteamericana.

En realidad Lloyd Warner había confundido semejanzas formales con homologías estructurales. Él pensaba haber descubierto un *modus operandi* similar entre la organización de dos sistemas sociales muy diferentes, pero lo cierto es que ni siquiera su definición de castas era convincente. Lloyd Warner no parece haberse cuestionado si acaso que una mera colección de rasgos externos, era suficiente como para entender la naturaleza de un sistema tan complejo de organización material e ideológica como son las castas. Y aún suponiendo que esa colección de rasgos externos que él pensaba definían lo que son las castas hubiese sido adecuadamente seleccionada y descrita, quedaba el gran problema de que ella estaba operando en el contexto de estructuras sociales nacionales por completo distintas, y dentro de las cuales, por lo tanto, tenían funciones y consecuencias muy diferentes.

Creemos que Cox estaba en lo cierto cuando señalaba que el racismo moderno y las relaciones raciales contemporáneas, deben ser estudiados en el contexto más amplio de la constitución del sistema mundial a partir del siglo XVI. También nos parece lúcida su propuesta de que los fenómenos raciales deben ser estudiados históricamente,

y que su génesis no puede ser separada en forma analítica de lo que ocurre estructuralmente en su sociedad en la esfera económica.

Sin embargo, su visión economicista del fenómeno en los Estados Unidos puede ser fácilmente objetada a la luz de ciertos hechos incontrovertibles, y que su análisis no explica en forma convincente. Por ejemplo, cabe preguntarse, si la razón fundamental del racismo en contra de los negros es la necesidad de utilizar pretextos racistas para forzarlos a aportar mano de obra barata, ¿por qué otros grupos como los italianos que inicialmente fuesen objeto de cierto racismo, y que constituían un fuerte contingente de mano de obra barata, escaparon al mismo destino de los afroamericanos? Eso podría responderse desplazando el problema, diciendo, por ejemplo, que los italianos eran en realidad blancos y europeos y que no podían ser catalogados como una raza diferente e inferior. Pero subsistiría el hecho de que al principio cuando arribaron masivamente a los Estados Unidos fueron percibidos como “oscuros”, y que luego se fueron aclarando. ¿Por qué? ¿De qué forma se establece una línea de color nómada entonces, si se trata de un fenómeno cuya “racionalidad” es fundamentalmente económica, como postulaba Oliver C. Cox? Parece, entonces, dudoso que la línea de color, la segregación, el racismo y las jerarquías raciales puedan responder sólo a una lógica económica. Y por último, por qué el racismo permanece incólume en los Estados Unidos, a pesar de que una buena parte de la población negra ha tenido que cobijarse en la ayuda económica federal y/o la delincuencia, ambas actividades que de ninguna manera pueden caracterizar a la comunidad afroamericana en tanto proveedora de mano de obra barata. Desde hace décadas que tal función ha sido casi totalmente asumida por los inmigrantes latinoamericanos que ingresan indocumentados a los Estados Unidos. Pero a pesar de ello, los negros no consiguen escapar del estigma y el oprobio del racismo.

Cox exageró grandemente cuando propuso que el racismo es un fenómeno social que ha existido sólo desde el advenimiento del capitalismo. Hay suficiente evidencia histórica que indica que cuando dos poblaciones con marcadas diferencias somáticas se incorporan a un mismo sistema social jerárquico, los discursos racistas que estigmatizan a los grupos subordinados surgen y se consolidan. La

existencia del racismo en Europa, por ejemplo, precede mucho al surgimiento del capitalismo en el siglo XVI²⁸⁴. Este es un fenómeno ya bien documentado por numerosos historiadores²⁸⁵. En Grecia, por ejemplo, durante la antigüedad clásica e incluso anterior, se revela un largo período de construcción racista de la alteridad, a medida que la expansión helénica conduce a contactos colonialistas cada vez más frecuentes y más prolongados con poblaciones no europeas.

De hecho la misma institución esclavista en la Grecia antigua se funda en la noción nada elevada de que muchos pueblos aparecieron sobre la faz de la tierra, con la “misión” de convertirse en esclavos naturales. Esta noción se anticipa por muchos siglos al surgimiento del capitalismo y fue, sin duda, de gran utilidad para facilitar el desarrollo y supremacía helénica en numerosos frentes sociales y culturales. Más tarde, los romanos retomaron todos los tópicos raciales griegos, y les dieron una proyección aún más sistemática y territorialmente más extensa que sus predecesores helénicos. La construcción de una suerte de mapa racial del mundo que legitima y refleja la geografía colonial e imperialista, impuesta al mundo conocido por griegos y romanos, estaba, por lo tanto, ya bastante bien dibujado antes de que el capitalismo empujase a la creación de un sistema económico planetario. Pero no cabe tampoco ninguna duda que el surgimiento del capitalismo empujó el racismo a una escala nunca antes vista. Como consecuencia de lo cual la influencia del racismo sobre el proceso de estructuración de la sociedad alcanzó niveles nunca antes conocidos en toda la historia de la humanidad.

Es tiempo de admitir plenamente que el racismo no es una “corrupción” de los ideales modernos de vida, sino una de sus premisas centrales. Es una paradoja del mundo moderno que aquellas sociedades que supuestamente están cimentadas sobre una base de ideales igualitarios,

284 Ver: M. Duchet et M. Rebérioux. 1969. “Prehistoire et histoire du racisme”, en *Racisme et société*. P. de Cammarond and C. Duchet (eds.). Paris: Maspero; C. Guillaumin. 1972. *L'ideologie raciste. Genese et langage actuel*. Paris: Mouton; L. Poliakov. 1975. *Hommes et betes: entretiens sur le racisme*. Paris: Mouton.

285 Entre muchos títulos, ver: George M. Frederickson. 2002. *Racism: A Short History*. Princeton, N.J.: Princeton University Press; Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein. 1991. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso.

se sostengan en realidad alrededor de un núcleo de jerarquías sociales constituidas por órdenes étnicos y desigualdades raciales sólidamente cristalizadas²⁸⁶.

Como otros pensadores influidos por una visión similar, Oliver C. Cox tendía a limitar la problemática étnica y racial, a una cuestión de clases, y estas, a su vez, a una definición estrictamente económica²⁸⁷. Cox nunca pudo aprehender la forma como las cuestiones raciales y los fenómenos étnicos deben ser entendidos: doblemente parte de la dinámica de clases de una sociedad, y en relación con el proceso más específico de constitución de las estructuras complejas y jerárquicas que conforman un orden étnico; un sistema de poder y de imposición de privilegios y desigualdades sociales, pero acorde con una jerarquía de honor social que se entrelaza con la dinámica de clases, pero que responde a otros principios y mecanismos funcionales²⁸⁸. Al ignorar la especificidad fenomenológica de los procesos étnicos y raciales, Cox no podía presentar una visión alternativa y convincente a las propuestas estrictamente culturalistas, primordialistas o funcionalistas que predominaban en la antropología y la sociología norteamericana de su época. Es así como él percibía el renacimiento étnico que estalló en los sesenta y setenta, como un mero intento de las clases dominantes en los Estados Unidos por desviar la atención de los asuntos prioritarios de clase y los conflictos políticos ligados a ellos.

A medida que las sociedades se adentran más en los territorios de la modernización, nuevas formas de organización y movilidad social aparecen. La sociedad sigue siendo jerárquica y desigual, pero numerosas comunidades étnicas que ocupaban nichos laborales bien definidos comienzan a sufrir transformaciones significativas en este terreno. Grupos étnicos, cuya función económica estaba bien delimitada a ciertas áreas

286 Una discusión interesante sobre este tema se puede leer en: Louis Dumont. 1969. "Caste, Racism and Stratification: Reflections of a Social Anthropologist", en *Social Inequality: Selected Readings*. André Béteille (ed.), pp. 337-361. Middlesex: Penguin Books.

287 Ver dos importantes obras al respecto: Herbert M. Hunter. 1983. "Oliver C. Cox: A Biographical Sketch of His Life and Work", en *Pilón* 44(4): 249-261; Elmer P. Martin. 1971. *The Sociology of Oliver C. Cox: A Systematic Inquiry*. Master's Thesis. Atlanta University.

288 Ver las conclusiones de *Ecos cercanos*, del mismo autor.

definidas de la producción, comienzan a dispersarse geográfica, laboral y socialmente también a medida que algunos individuos ascienden en la jerarquía de clases y cambian de residencia. En el caso de los negros la segregación residencial se ha modificado poco en los Estados Unidos, pero la masa trabajadora ha abandonado las tareas del proletariado agrícola y se ha incorporado más al sector de servicios y a la producción manufacturera, en muchos casos. La comunidad negra ha dejado de tener perfiles de clase tan circunscritos, y a pesar de ello, su conciencia étnica parece haberse abatido poco, así como poco se ha reducido el racismo y la discriminación en contra de ella. No son manifestaciones de conciencias de clase antagónicas, las que inflaman las pasiones de la negritud, por un lado, y el racismo del *mainstream*, por el otro. Se trata más bien de fenómenos sociales ligados a formas de concentración del poder y la distribución desigual de privilegios y de honor social, que pueden o no estar íntimamente ligados a determinados intereses de clase antagónicos y los conflictos que de ellos se derivan. No es sorprendente, entonces, ver hasta que punto aquellos pocos negros que han ascendido a posiciones sociales más elevadas que el resto de la comunidad, están desgarrados por lealtades de clase y lealtades étnicas contrapuestas.

La experiencia empírica indica que las lealtades étnicas/raciales suelen predominar sobre las afiliaciones de clase. De este modo, al reducir los fenómenos étnicos a procesos estrictamente de clases, una serie de eventos significativos permanecen a la sombra, sin ser ni siquiera considerados por el analista. En un análisis estrictamente clasista, la etnicidad y el racismo en general asociada a ella se transforman en simples epifenómenos. Pero la experiencia de los últimos treinta años, indica, cada vez con más fuerzas, que los fenómenos étnicos no pueden ser reducidos a procesos de clases²⁸⁹, del mismo modo que estos no pueden ser reducidos a procesos económicos.

289 Una buena discusión de este tema referente a las relaciones indio-ladino en Guatemala, es el trabajo de Richard N. Adams. 1989. *Internal and External Ethnicities: With Special Reference to Central America*. Austin, Texas: University of Texas at Austin. También es útil el ensayo de Orlando Patterson. 1977. "The Nature and Classification of Ethnic Groups", en *Ethnic Chauvinism, the Reactionary Impulse*. New York: Stein and Day.

Si bien Lloyd Warner y sus seguidores se equivocaban al tratar de definir la etnicidad negra como parte de un sistema de castas, Cox también se equivocaba a tratar de reducirla a un sistema de clases. La etnicidad constituye una dimensión específica de las sociedades complejas y jerárquicas, y como tal debe ser estudiada. La confluencia de etnicidad y castas es tan poco fecunda como la confluencia de etnicidad y clases²⁹⁰. Mientras persistan esta clase de confluencias, la etnicidad seguirá siendo relegada por muchos estudiosos al limbo de los epifenómenos, sin un estatus fenomenológico y analítico específico. Y como presentaremos en el capítulo seis, luego serios intentos para abordar la cuestión étnica en sus propios términos, no tendrían lugar sino hasta la irrupción de vastos y dinámicos movimientos étnicos de corte nacionalista en el Occidente desarrollado.

290 Así como también la tercera posible confluencia entre clases y castas es igualmente improductiva. Y aunque hoy nos parezca descabellado, el gran Kroeber afirmaba en su artículo "Castas", que apareció en la *Enciclopedia of Social Sciences* (Vol. III. 1931: 253-258), que "[...] Castas, por lo tanto, son una forma especial de clases sociales". Traducción del autor.



CAPÍTULO CUATRO

EL PARADIGMA OLVIDADO

De las unidades culturales a la dinámica sociocultural

No sería sino hasta el lanzamiento del libro de Fredrik Barth en 1969²⁹¹, que la cuestión étnica comenzaría a ser examinada en sus propios términos, y no desde el ángulo específico de tribus, razas, indigenismo o como simplemente la expresión de algún particularismo nacionalista. Hay que admitir que aunque la compilación de Barth y sus propios planteamientos no constituían una propuesta extravagantemente creativa, era el primer intento significativo para proponer una teoría universal sobre la etnicidad. Al reorientar la atención de los estudiosos desde la árida y ya poco fértil temática de los “contenidos culturales tradicionales” y los “prejuicios ancestrales”, hacia la dinámica sociocultural que permite forjar fronteras imaginarias entre distintos grupos étnicos y preservarlas a lo largo de la historia, Barth inauguró una avenida de reflexión completamente nueva.

Barth señaló, además, con bastante fortuna a nuestro juicio, que las formas colectivas de autoidentidad son en todo momento y bajo toda circunstancia, necesariamente excluyentes. Es decir, que no puede darse un proceso endógeno de formación de un grupo social determinado, sino es mediante oposición a otros y, por lo tanto, mediante la exclusión de aquellos considerados como ajenos. La for-

291 Fredrik Barth (ed.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown.

ma como un grupo se entiende a sí mismo dependerá siempre de los atributos que le adjudican otros, y en contraste con los cuales se define en el interior. La etnicidad en esta perspectiva siempre tiene un carácter intrínsecamente relacional, que surge en forma gradual de la interacción con otros segmentos de la sociedad, pero a través de un proceso muy complejo de interpretación colectiva e interna. Los “otros” son el marco necesario para el desenvolvimiento de este proceso, pero la interpretación no es inyectada desde afuera, sino penosamente construida desde el interior.

Pero más allá de esos aciertos generales, la propuesta de Barth adolece de terribles limitaciones. Primero, es algo tautológica: un grupo étnico es aquel que es capaz de levantar una frontera imaginaria que lo separe de otros grupos sociales similares pero opuestos, y de esta manera generar una dinámica sociocultural conducente a la etnicidad; segundo, la definición es tan vaga, que cualquier otra entidad social que no sea necesariamente de naturaleza étnica, calza dentro de ella. Una tribu, una clase social, un movimiento social, una nación, etc., son todas formas posibles de agrupamiento social que cabrían dentro de una matriz analítica tan amplia; tercero, la creación de fronteras y la dinámica relacional no hacen referencia a ninguna jerarquía o asimetría social, con lo cual Barth simplemente evacuaba la noción fundamental de conflicto social sin la cual el fenómeno étnico se torna ininteligible.

El esquema de Barth implica en gran medida que aquellas colectividades humanas que son diferentes culturalmente, tienden “naturalmente” hacia la competencia y a separarse en entidades étnicas diferentes. ¿Pero cuál es la razón por la cual en algunos casos grupos distintos se funden en una sola unidad nueva, o en otras se distancian y entran en conflicto? ¿Por qué los italoamericanos se fundieron en el *mainstream* de la vida americana, mientras los bosniacs, los chet-nics y los ustachis se enfrentaron con tanta saña en la ex Yugoslavia, a pesar de poseer tantos rasgos culturales y raciales en común?

Mientras no se elabore un modelo universal que dé cuenta de todas estas posibles variantes, se tendrá muy poco en realidad hacia la comprensión cabal de toda esta problemática. El modelo debe ser capaz de vincular cada caso particular a una explicación sencilla y

elegante que los abarque todos. Frente al tribalismo de los primeros antropólogos, y el funcionalismo de los sociólogos de Chicago, la propuesta de Fredrik Barth, sin duda, representa un avance, pero sólo dentro de este contexto de tanta pobreza teórica y analítica.

La propuesta de Barth marca, entonces, un giro hacia una visión culturalista avanzada; vale decir, una visión culturalista dinámica y de fronteras nómadas y porosas, superior a la vieja noción culturalista estática, de compartimentos culturales estancos, separados por viejos muros tradicionales, cuyo origen no puede rastrearse, sin precisamente tirar por la borda esas unidades de análisis muertas y calcificadas. Pero como ya hemos señalado más arriba, el proceso de establecimiento de fronteras no explica realmente como se constituye la etnicidad, ni por qué el surgimiento de estas barreras imaginarias conduce a terribles conflictos en muchos casos. Las diferencias preexistentes no son en sí mismas suficientes como para explicar esto. Los contenidos culturales, aunque sean vaciados en un contenedor flexible y cambiante como propone Barth, no pueden por sí solos explicar la razón por la que los conflictos étnicos surgen y llevan a menudo al genocidio.

La mayor parte de las teorías de fronteras o contornos sociales enfatizan, explícitamente o no, analogías entre grupos sociales y entidades biológicas. Las fronteras entre estas entidades surgen, se mantienen y se reproducen simplemente porque ellas son la separación natural e inevitable entre entidades que se comportan con un sentido de cohesión y armonía interna, similar a las que permiten a los organismos vivientes operar como sistemas con homeostasis generalizada. Pero esto es realmente un absurdo. No hay fronteras naturales, sino criaturas de la imaginación colectiva que requieren de algo más que simples diferencias discretas entre grupos, para en efecto asumir una mecánica tan dramática en la vida de comunidades e individuos. Tiene que haber algo más en juego que la simple autoidentidad de grupos contrapuestos; tiene que haber un penoso interjuego que se realiza sobre un terreno social desequilibrado, marcado por grandes y brutales desigualdades; inequidades que son impuestas y contestadas amargamente y en forma simultánea por actores sociales, cuyos intereses materiales y espirituales fundamentales están en juego.

¿Por qué algunas fronteras culturales se disuelven apaciblemente con el paso del tiempo, mientras otras se transforman en insuperables disputas que duran largos ciclos históricos, puntuados por esporádicos estallidos de violencia? Las fronteras no tienen poder explicativo. Las causas subyacen más profundo, y están enraizadas en las estructuras jerárquicas de las sociedades, que han sido moldeadas por la historia de los pueblos y las naciones. Las fronteras imaginarias entre colectividades, por lo tanto, no pueden explicar los mecanismos profundos que llevan a su constitución, ni el significado y trascendencia histórica que ellas asumen en cada caso específico.

Pero al concentrar sus esfuerzos en intentar descifrar la naturaleza específica de los fenómenos étnicos, sin que su estudio estuviese asociado en forma subsidiaria a unidades de análisis que son conceptualmente de otra índole, Barth en realidad inauguró los estudios étnicos *per se*. Al establecer por último el estatus fenomenológico y analítico específico de los procesos étnicos (no reducibles a procesos de jerarquización racial, ni de tribalización o asimilación de entidades culturales discretas, aunque en muchos casos esos fenómenos tienen importancia de un modo u otro), un número creciente de estudiosos comenzaron a expandir este campo de estudio muy rápidamente. Ello sería además acelerado, debido a la explosión de movimientos sociales que se reclamaban de orientación étnica, y que sacuden sobre todo a Europa occidental y los Estados Unidos a partir de los años sesenta.

Lo primero que muchos de los nuevos estudiosos de los fenómenos étnicos señalarán es que se trataba de una problemática abordada sólo en forma tangencial en el pasado. Se empezó a aceptar que el enfoque estrictamente racial y las tipologías culturales artificiales, así como las delimitaciones que se habían utilizado para demarcar ciertas unidades de análisis definidas como etnias, enturbiaban el fenómeno que se intentaba dilucidar. Un grupo étnico no coincide necesariamente con una raza, con una unidad cultural formal, ni con una tribu. Son otros tipos de agrupamientos organizados dentro de otras estructuras sociales que responden a jerarquías de honor social. Estos agrupamientos pueden en algunos casos particulares coincidir con otra clase de distinciones que pueden ser marcadores diacríticos

de diferenciación racial, tribal o puramente cultural, pero que en su esencia universal responden en realidad a otros mecanismos más profundos y subyacentes.

El modelo de Leach: reverberaciones contemporáneas

Pero mucho antes de que apareciera el libro de Barth y sus propuestas se hicieran ampliamente conocidas, un trabajo en verdad vanguardista avanzaría algunos de los componentes analíticos fundamentales, que desde nuestra perspectiva, debe tener un modelo universal para el estudio de la etnicidad. Se trata de una investigación que no se enfoca directamente en el tema de la etnicidad, sino en los procesos interactivos y estructurantes entre dos grupos socioculturales durante ciclos históricos prolongados, y la forma como de ellos surge un sistema de poder político.

Leach, quien fuese maestro y mentor de Fredrik Barth²⁹², buscaría explicar la transformación de los sistemas políticos tradicionales de la alta Burma (o Birmania, como solía llamársele en aquella época) en la gran región cultural kachin del norte del país. Pero donde Barth, tiempo después, discerniría una mecánica de escogencias racionales (*rational choice*) derivando en el establecimiento dinámico de fronteras entre grupos socioculturales diferentes, Leach examinaría los procesos estructurales que conducen a la fragmentación social dentro de una determinada cultura, y la manera como esto da origen a un proceso interactivo entre actores sociales. De esta dialéctica entre fragmentos socioculturales diferentes dentro de la sociedad kachin, competitivos entre sí, pero al mismo tiempo asociados, surgiría de acuerdo con Leach, un sistema político que cambiaría cíclicamente entre dos modalidades, *gumsa* (forma aristocrática de relaciones políticas) y *gumlao*²⁹³ (forma igualitaria). Aquí los actores sociales

292 Ver: Stanley J. Tambiah. 2002. *Edmund Leach and Anthropological Life*. UK: Cambridge University Press.

293 Ciclo que cuando es examinado durante largos períodos, no parece tan obvio. Ver: David Nugent. Sep., 1982. "Closed Systems and Contradiction: The Kachin in and Out of History", en *Man*. New Series, Vol. 17, N° 3: 508-527.

involucrados buscan establecer regularidades políticas que den estabilidad y durabilidad a todo el sistema a las relaciones sociales, pero lo consiguen sólo de manera imperfecta. El sistema de este modo propende siempre a la transformación, evolucionando entre esos dos polos extremos (*gumsa* y *gumlao*) que caracterizan en distintos períodos la sociedad kachin.

Una de las críticas más frecuentes, y posiblemente mejor fundamentadas al trabajo de Leach, es que cuando se examina el expediente histórico de Burma desde el siglo XVIII en adelante, se observa que el modo predominante de organización social y política es el *gumsa*, y que sólo esporádicamente y en forma tardía, emerge el modelo más igualitario del *gumlao*. El *gumlao* aparece además excepcionalmente, y cuando debido a fuerzas macrosociales y económicas, el modo predominante de *gumsa*, se desploma o entra en crisis²⁹⁴. Pero Leach sólo quería describir un modelo antropológico de interpretación, respecto al cual estaba consciente que había grandes irregularidades en cuanto a su funcionamiento histórico concreto. Eran tipos ideales generados en la mente de los actores sociales, y no una descripción empírica e histórica detallada de cómo esos modelos culturales *folk* operaban exactamente en la práctica real. Creemos que Leach entendía, a su manera, la contradicción inherente e ineludible que existe siempre entre cualquier forma de modelística humana, y las prácticas reales a las que va asociada.

Como todos los modelos estructuralistas de interpretación antropológica, la propuesta de Leach enfatizaba más los patrones recurrentes, que la acción social espontánea y abierta al flujo de la historia. Sin embargo, creemos que hay en su trabajo un esfuerzo superior al de la mayor parte de los antropólogos que han hecho escuela de una forma u otra, por mediar entre estructura y agencia social. Pero el esfuerzo no llega a su plena coronación, y al final de cuentas el modelo propone un sistema de transformación que es cíclica, repetitiva y carente de perspectiva histórica. Los actores tienen un espacio propio desde donde generar estructuras, pero dentro de los muros

294 Ver: Jonathan Friedman. 1981. *System, Structure, and Contradiction in the Evolution of "Asiatic" Social Formations*. Oxford University Press.

un tanto sofocantes de una rutina que se mueve sólo entre el *gumsa* y el *gumlao*, y con poco espacio realmente para una transformación radical de todo el sistema político. Leach quiere así introducir cambio y transformación y separarse de la vieja tradición estructural-funcionalista de la antropología británica, pero acaba describiendo un sistema político predecible y, por lo tanto, dominado por fuerzas estructurales que desposeen al actor social de iniciativa creadora²⁹⁵. Pero el intento era loable, y ciertamente señala un camino válido a seguir más allá de las limitaciones de la propuesta²⁹⁶. De allí que sea un modelo que reverbera hasta nuestros días.

El modelo de Leach propone un sistema de intercambio entre linajes diferentes dentro de la sociedad kachin, que se caracteriza por el intercambio asimétrico y en favor de los linajes más pudientes y más poderosos durante los períodos *gumsa*, e intercambios de esposas y dotes más igualitarios durante la fase *gumlao*. Como bien indica Jonathan Friedman²⁹⁷, tal sistema expresa, además, un proceso de transferencia de poder y de bienes materiales de un segmento de la sociedad kachin a otro y, de este modo, el sistema que en apariencia es estrictamente de índole política, es también un sistema de apropiación económica asimétrica y de creación y consolidación de jerarquías sociales desiguales durante los ciclos *gumlao*.

El sistema de intercambio de esposas entre linajes parece en principio diseñado para mantener la mayor equidad posible entre todas las partes, mediante el establecimiento de diversas formas de alianzas familiares forjadas a partir de matrimonios cruzados, y a través

295 Leach intentaría subsanar –sin éxito a nuestro parecer– esta obvia deficiencia introduciendo una elaboración conceptual adicional: la separación entre “el sistema de ideas” y el “sistema en el terreno”. Lo que los actores piensan y modelan en su mente se aplica sólo de manera aproximada e imperfecta en la acción concreta y diaria. Esta sin duda era una idea de gran validez, pero no responde a las preguntas inevitables que nos asaltan luego de aceptar tal dicotomía: ¿por qué existe tal dicotomía? y ¿cuáles son sus consecuencias para el proceso de transformación social?

296 Algunas críticas interesantes al modelo de Edmund Leach fueron planteadas por Dana Freeman. 2002. *Initiating Change in Highland Ethiopia: Consequences and Causes of Cultural Transformation*. Cambridge University Press.

297 Ver: Jonathan Friedman. Sep., 1974. “Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism”, en *Man*. New Series, Vol. 9, N° 3: 444-469.

de un intercambio justo de dotes entre linajes. Según una elaboración posterior de Lévi-Strauss, el modelo ideal de intercambio matrimonial *mayu-dama* funcionaría del siguiente modo, intentando asegurar el equilibrio social y mitigar la jerarquización excesiva:

El intercambio generalizado supone la igualdad y es fuente de desigualdad. Supone la igualdad, puesto que la condición teórica de la aplicación elemental es que la operación *c se casa con A*, que cierra el ciclo, sea equivalente a la operación *A se casa con b*, que lo inició en el comienzo. Para que el sistema funcione con armonía es necesario que una mujer *a* valga tanto como una mujer *b*, una mujer *b* como una mujer *c*, y una mujer *c* como una mujer *a*; dicho de otro modo, que los linajes A, B, C tengan el mismo estatus y el mismo prestigio. Por el contrario, el carácter especulativo del sistema, el ensanchamiento del ciclo, el establecimiento de ciclos secundarios entre ciertos linajes emprendedores y en su beneficio y, por fin, la preferencia inevitable de ciertas alianzas que tendrán como resultado la acumulación de las mujeres en tal o cual etapa del circuito son factores de desigualdad que a cada instante pueden provocar una ruptura. Entonces se llega a la conclusión de que, de modo casi ineludible, el intercambio generalizado conduce a la anisogamia, vale decir, al matrimonio entre cónyuges de estatus diferentes; que esa consecuencia debe aparecer con mayor nitidez en la medida en que se multipliquen o ensanchen los ciclos de intercambio, pero, al mismo tiempo, está en contradicción con el sistema y, por lo tanto, debe arrastrarlo a su ruina²⁹⁸.

En otras palabras, para que un linaje de menor estatus pueda comprar una esposa proveniente de un linaje de mayor prestigio, poder y riqueza, deberá necesariamente pagar un precio más elevado por esta alianza, que al revés. Esta anisogamia, con el tiempo no sólo perpetúa las desigualdades sociales, sino que las acentúa, Así, un

298 Lévi-Strauss. 1967. *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 306. París: Mouton. Traducción del autor.

sistema concebido teóricamente como un sistema igualitario, acaba teniendo los resultados opuestos a lo que los actores sociales habían diseñado en su modelo *folk*. Con el tiempo, la anisogamia es también violada a medida que se consolida un sector social cada vez más poderoso y pudiente, que intenta mantener el intercambio de esposas sólo entre los linajes de mayor prestigio y riqueza. Según Friedman, “[...] esta transición [de *gumlao* igualitario a *gumsa* asimétrico] es una evolución hacia una estructura de clases”²⁹⁹. Pero según Leach, esa tendencia hacia la formación de una estructura de clases cada vez más jerárquica, y que corresponde a la progresiva transgresión de los jefes *kachin* a la regla de la reciprocidad matrimonial, conduce a revueltas campesinas que restablecen el *gumlao*. De tal manera, esta suerte de debilidad creciente del modelo *gumsa* lleva a rectificaciones catastróficas que empujan el péndulo sociocultural en la dirección opuesta, es decir, hacia el *gumlao*.

Esos ciclos entre mayor y menor desigualdad, que Leach en forma tan brillante describe y explica en su obra ya clásica, no son infrecuentes en sociedades complejas tradicionales no capitalistas. Casi todas las grandes civilizaciones tradicionales, complejas y jerárquicas, manifiestan en mayor o menor grado ciclos semejantes. La civilización maya prehispánica, que examinaremos en el tercer y último volumen de esta trilogía, transitó a lo largo de su historia prehispánica, por ciclos semejantes, aunque a lo largo de fases históricas más amplias y con base en mecanismos diferentes. Pero como muchos otros modelos antropológicos, el esquema avanzado por Leach poco o nada considera el efecto externo de la colonización británica sobre los sistemas políticos tradicionales de las serranías de Burma, así como el proceso de creación de un Estado centralizado y autoritario poscolonial.

Esos cambios dramáticos en las condiciones de contorno, obviamente precipitarían, a su vez, poderosas interferencias dentro de la operación del sistema *gumsa/gumlao* establecido por Leach. La ideología shan de la desigualdad social y su aceptación de ella, que predominaba en las tierras bajas de Burma, serían promovidas por

299 1974. *Op. cit.*, p. 13.

las autoridades británicas en todo el país. Luego de la independencia, la represión del Estado central contra todos los grupos tribales kachin, shan y otros abriría un capítulo nuevo en la historia de Burma e impactaría severamente los acuerdos políticos tradicionales de las tierras altas. El trabajo del antropólogo es cada vez menos el del estudio de sistemas ancestrales, y cada vez más el del análisis de cómo su incorporación al mundo moderno desencadena procesos mucho más complejos que rebasan el mero análisis de las herencias culturales, pero sin caer tampoco en la trampa simplista que se remite a estudiar “el choque” entre estas y la modernización capitalista.

El sistema político que Leach presenta corresponde al de una sociedad no dominada aún completamente por las fuerzas que suelen resultar en la formación de estructuras de clase, por un lado, y de jerarquías étnicas, por el otro. Aunque en las áreas kachin, sin duda, prevalecía un sistema social mucho más vertical, jerárquico y complejo que en los sistemas intertribales en África ya discutidos en el capítulo dos de este trabajo, este no era aún el tipo de organización social que permite la plena formación de una estructura de clases moderna, ni de una jerarquía de honor rígida, que permitiera, a su vez, la constitución de una jerarquía étnica.

El hecho de que Leach tratara de mediar los procesos estructurales con formas de agencia social, la transformación del sistema social con la posibilidad de discernir patrones funcionales, lo mental con lo material, y el medio ambiente natural con la sociedad, es de gran relevancia para el estudio de la etnicidad. Que ese propósito haya sido logrado o no es debatible, pero no por ello deja de ser menos interesante. Sin embargo, hay poco reconocimiento explícito a la importancia del trabajo de Leach para el estudio de la cuestión étnica. En gran medida, ello refleja el hecho de que Leach nunca manifestara un mayor interés abierto en lo que en aquel entonces era todavía un tópico marginal para la antropología. Pero, además hay que recordar que por largo tiempo la labor de Leach permaneció relegada a un rincón más o menos periférico de las corrientes disciplinarias dominantes en antropología.

Aparte de bosquejar un modelo multidimensional para entender un sistema de relaciones y acción social complejo, Leach fue capaz

de rescatar la idea cardinal³⁰⁰ de Malinowski, de que los individuos pueden ser actores sociales dentro del marco normativo de una determinada sociedad. Pero donde Malinowski había fracasado ostensiblemente en conjugar en forma adecuada el estudio de la acción social creativa con la estructura social de su modelo, Leach asume ambas perspectivas y las entreteje en un modelo de análisis muy superior a la noción simplista del “hombre calculador” del viejo pionero. Pero lo que es más notable, es que Leach consigue articular en forma bastante convincente el desenvolvimiento de la agencia social en las serranías de Burma, con la estructuración de la sociedad kachin, pero sin caer en la trampa del funcionalismo. Al contrario, Leach nos introduce a un sistema de acción social donde hay patrones recurrentes, pero dinámicos, y en constante transformación oscilando entre dos polos ideológicos ideales, constituidos por la dicotomía *gumsa/gumlao*.

En su estudio de la sociedad kachin, Leach nos muestra vívidamente como la estructuración de esta sociedad durante las fases *gumsa* y *gumlao* es impulsada por arreglos políticos y culturales transitorios, los que en turno están estrechamente conectados con procesos de transformación del medio ambiente y la jerarquización de la sociedad.

Para Leach, los conflictos entre grupos de individuos en la sociedad kachin, a menudo surgen dado que las vidas de las personas involucradas operan dentro de un contexto cultural ambiguo, y en el que las reglas del juego son contradictorias y, por ende, conflictivas³⁰¹. Además, Leach rechazaba la idea de que las sociedades transitan por períodos más o menos extensos de equilibrio, durante los

300 Un buen ejemplo de cómo Malinowski articulaba esa idea, puede leerse en: Bronislaw Malinowski. 1926. *Crime and Custom in Savage Society*. London. En el primer volumen de esta trilogía hemos discutido las bondades y limitaciones de la propuesta de Malinowski.

301 Ya en 1940 Leach había refinado esta idea proveniente principalmente del trabajo de Malinowski, señalando que:

No puede haber nunca conformidad absoluta a la norma cultural; es más, la norma misma existe solamente como una expresión de intereses conflictivos y de actitudes divergentes, por lo tanto, el mecanismo de cambio cultural se encuentra en la reacción de los individuos frente a los diferentes intereses económicos y políticos (1940. *Social and Economic Organization of the Rowanduz Kurds*, p. 63. London. Traducción del autor).

cuales la aplicación de un enfoque funcionalista es perfectamente aceptable. Para él todas las sociedades mantienen apenas un precario equilibrio en todo momento, y aunque los procesos de cambio quizás no sean visibles para el observador, las sociedades están inmersas en un proceso constante de flujo y transformación.

Las discrepancias que Leach describe entre los modelos *folk* en los que se establece una imagen idealizada tanto del *gumsa* como del *gumlao*³⁰², y los resultados concretos de su aplicación, son también de gran validez general. Pues, son en gran medida los resultados contrarios al espíritu tanto del *gumsa* como del *gumlao* cuando uno de ellos predomina, lo que con el tiempo empuja el péndulo de la transformación social en la dirección opuesta. El *gumlao*, a pesar de su esencia igualitaria, no puede evitar convertirse en *gumsa*. Pero, a su vez, un exceso de desigualdad *gumsa*, eventualmente desemboca en un resurgimiento del *gumlao*. Todos estos principios metodológicos y analíticos avanzados por Leach, pensamos que son de importancia central para el estudio de la etnicidad.

302 Discutiendo la comunidad de Hpalang, Leach escribe:

Los líderes de la comunidad todavía utilizan categorías *gumsa* para describir el estatus de grupos y personas; ellos le dan importancia a la noción de aristocracia, el título del jefe, y los derechos de los jefes [...] Pero todo esto es mayormente ficción. Si la comunidad estuviese organizada bajo los principios del *gumlao*, sin aristócratas, ni jefes ni sistema tributario, la situación *de facto* habría sido casi la misma. Esto ilustra el hecho de que el contraste entre *gumsa* y *gumlao* es una diferencia de orden ideal, más que de hechos empíricos (Leach. 1954. *Op. cit.*, p. 97. Traducción del autor).

CAPÍTULO CINCO

EL ENFOQUE CULTURALISTA

De Weber a Geertz

Como hemos discutido antes en el primer volumen de esta trilogía, el enfoque de Weber³⁰³ para el estudio de los procesos sociales parecía presentar dos virtudes que con el tiempo atraerían a numerosos antropólogos³⁰⁴: por una parte, las teorías de Weber ofrecían una alternativa interesante al economicismo, al enfatizar la importancia de las ideas, la cultura, los valores y los procesos simbólicos en el análisis de los procesos sociales; y, por otro lado, porque él había propuesto el estudio de los procesos ideológicos dentro de universos simbólicos complejos. Para muchos antropólogos, esto último parecía de cardinal importancia, puesto que a partir de esa idea se podían gestar nuevos marcos conceptuales para estudiar la cultura en tanto un sistema, y no simplemente como una colección de rasgos

303 Ver capítulo V del primer volumen.

304 Aparte del trabajo de Geertz discutido en las páginas que siguen, otros numerosos científicos sociales han utilizado la noción weberiana del “primordialismo” para estudiar los fenómenos étnicos. Especialmente orientados en esa dirección son, por ejemplo, estos trabajos: Andrew M. Greeley (ed.). 1982. “The Rediscovery of Diversity”, en *Ethnicity in the United States*, pp. 9-34. London: John Wiley and Sons, Inc.; Edgard Shils. June, 1957. “Primordial, Personal, Sacred, and Civil Ties”, en *British Journal of Sociology*, pp. 130-145; Harold Isaacs. April, 1964. “Group Identity and Political Change”, en *Bulletin of the International House of Japan*, pp. 24-27; Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan. 1975. “Basic Group Identity: The Idols of the Tribe”, en *Ethnicity, Theory and Experience*. pp. 30-52. Harvard University Press.

discretos, como proponían algunas modalidades más crudas del culturalismo en los Estados Unidos³⁰⁵.

Está casi de más, entonces, resaltar el porqué las ideas de Weber resultarían tan atractivas para aquellas nuevas generaciones de antropólogos impactados por la lingüística y la semiología. Intentando liberarse de las añejas formulaciones funcionalistas de la escuela británica, los antropólogos que hicieron una parte significativa de su experiencia de campo luego de la Segunda Guerra Mundial, se orientarían hacia el estudio de las reglas genéticas que conducen a diversas formas de estructuración mental y cultural (el camino de Lévi-Strauss), o hacia el culturalismo simbólico y sistémico (el camino de Geertz). Ambas sendas estuvieron de una manera u otra, profundamente marcadas por las ideas de Weber, entre otras. Tanto para los estructuralistas como para aquellos atraídos por el interaccionismo simbólico, el carácter básicamente unitario de la humanidad era producto de la habilidad de los seres humanos para usar símbolos y producir cultura. Todo relativismo cultural, al final de cuentas, se detenía al llegar a este punto. A partir de él, el estudio de la humanidad y sus múltiples expresiones se sumergía en el sustrato común que identifica a todos los seres humanos como miembros de una misma especie: su capacidad para reconstruir mentalmente la realidad mediante símbolos.

305 Lo curioso es que a pesar de que el culturalismo más burdo se hizo popular en muchos estudios de grupos tribales o “primitivos” entre antropólogos norteamericanos que hicieron un extenso trabajo de campo y produjeron voluminosas monografías etnográficas, pocos representantes principales de la disciplina en los Estados Unidos proponían en realidad semejante modelo de análisis. Pero también es cierto, que incluso antropólogos muy famosos que proponían una visión orgánica de la cultura entendida como un todo coherente, en algún momento cayeron en la trampa de los estudios comparativos basados en listas de rasgos discretos. Por ejemplo, el mismo Boas, quien concebía las culturas “[...] no como simples agregados de elementos separados, sino como todos integrados”, con frecuencia recurrió a estudios transculturales de ciertos elementos o artefactos específicos, sin considerar la forma muy diferente como operaban dentro de sistemas culturales distintos. Incluso Kroeber, quien defendía vigorosamente la idea de que las culturas son totalidades integradas y homogéneas, aplicó a uno de sus principales estudios concretos (1925. *Handbook of the Indians of California*; 1939. *Cultural and Natural Areas of Native North America*) un enfoque de listas de rasgos discretos, enfatizando él la descripción de formas culturales sobre el estudio de relaciones culturales sistémicas.

Así, inspirado por las ideas de Weber, Geertz reactivaría todo el campo de la antropología cultural, al atraer el interés de la disciplina hacia el estudio de complejos simbólicos, y de sus relaciones con los diversos modos discursivos que se desarrollan dentro de una cierta cultura. A diferencia de lo que Parsons había intentado muchos años antes, Geertz no se dejaría seducir por la noción funcionalista de que las sociedades operan a partir de “consensos-valóricos” derivados de determinados órdenes simbólicos. Parsons, en tanto devoto funcionalista, había buscado establecer la primacía de determinados estatus de valores consensuales, a expensas de los aspectos cotidianos, mundanos y prácticos de la vida social. Para Parsons, una vez que la sociedad “definía” (sic) un sistema de valores y normas universales (el *mainstream*) que determinaban lo que sería su estado de normalidad, se podía alcanzar y sostener la homeostasis generalizada de todo el sistema social.

Por fortuna, Geertz se alejaría de esa propuesta estéril y buscaría entender los procesos concretos mediante los cuales se generan símbolos y cómo ellos canalizan la construcción mental de la realidad social de los protagonistas en situaciones específicas. Se trataba, por lo tanto, no de relacionar un establecimiento simbólico dominante con una sociedad imaginada en tanto un objeto estático. Geertz quería determinar la modalidad particular como las opciones simbólicas de determinados actores sociales dan forma material a su manera de percibir la sociedad y la cultura –de la que ellos son al mismo tiempo inventores y parte constitutiva.

Sin embargo, Geertz no conseguiría desembarazarse completamente del legado funcionalista que empapaba todas las ciencias sociales en los Estados Unidos. Geertz, por ejemplo, nunca exploraría la manera como diferentes órdenes simbólicos y formas asociadas de discurso, se convierten en “locus” ideológicos institucionalizados, particularmente en sociedades de clases y con sistemas políticos centralizados, estatales y burocráticos. En esto último, Geertz pone en evidencia la influencia de Weber. Pues en ambos autores hay ciertos sesgos funcionalistas que impiden expandir el estudio de lo simbólico y discursivo hacia las fronteras más amplias y más productivas, del estudio de lo simbólico y discursivo en el ámbito de las sociedades complejas y desiguales. Pero lo cierto es que luego de un prolongado

período dominado por una tendencia a la atomización (proliferación de cientos de microestudios de caso y monografías carentes de teoría), enfoques basados en listados de rasgos culturales discretos, comparación de aspectos formales entre culturas de acuerdo con el “dictum” funcionalista³⁰⁶, las ideas de Geertz representaban un cambio refrescante; ellas no sólo intentaban avanzar hacia generalizaciones interesantes y relativamente audaces, sino que conferían a la antropología de una nueva avenida de reflexión dentro de un campo definido por propósitos y metodologías bastante exhaustas³⁰⁷.

Para Geertz la cultura no es algo confinado estrictamente a la mente individual de cada persona, y que ella, por lo tanto, es más que la sumatoria de todas esas percepciones atomizadas; él argumentaría, por el contrario, que la cultura se manifiesta a través de símbolos colectivos que los diferentes miembros de la sociedad utilizan para comunicar sus percepciones de la realidad a los otros participantes. La gran búsqueda de Geertz consistiría en establecer como los símbolos moldean las percepciones de la gente (tanto en el plano afectivo como en el del subconsciente) y entienden (racionalizan) la acción social y el mundo natural. Para este autor, los símbolos no solamente definen la realidad de acuerdo con la perspectiva de cada tipo de actor social, sino que ellos son, además, vehículos que comunican un ‘etos’ y una ‘cosmogonía’ a otros grupos de actores sociales. De acuerdo con las ya bien conocidas palabras de Geertz:

[...] el hombre es un animal suspendido en redes de significado que él mismo ha tejido, y yo considero la cultura como una de esas redes, y el análisis de ella no es como una ciencia

306 Con la sola excepción quizás de la entonces emergente perspectiva estructuralista, que luego de los cincuenta comienza a ganar influencia a medida que se diseminan las ideas de Lévi-Strauss. La corriente de inspiración marxista inspirada en la antropología de Godelier y Meillassoux también por supuesto escapa a esta regla.

307 Respecto a esto último ver el ensayo programático de Geertz de 1973. “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”, en *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*, pp. 3-33. New York: Basic Books.

experimental que busca una ley, sino una que es interpretativa y en busca de significado³⁰⁸.

Para la antropología geertziana, si así la podemos denominar, la cultura es como un texto (o varios que se superponen) que debe ser descifrado en busca de mensajes secretos y codificados, para así acceder a las conexiones semióticas subyacentes, es decir, a la relación entre los símbolos, su creación, interpretación y la acción o comportamiento social que se asocia con ellos. Para Geertz, siguiendo muchas de las sugerencias de Ferdinand de Saussure³⁰⁹, el significado de la vida diaria, de acuerdo con el punto de vista del actor social, está inmerso en una serie de metáforas visibles (símbolos o actos simbólicos) que codifican el verdadero significado del comportamiento (costumbres, rituales, danzas, parodias, etc.) de ciertos grupos humanos. Encontrar la clave respecto a cómo esos modos de comportamiento simbolizan y expresan necesidades colectivas y formas de organización social útiles (en el sentido más lato del concepto), es la labor antropológica interpretativa que por excelencia define el cometido de la antropología, según Geertz³¹⁰. Pero a diferencia de Roland Barthes³¹¹, quien se declara fascinado con la naturaleza y significado de los objetos culturales propiamente tales, Geertz desea entender el nexo entre construcciones simbólicas y prácticas culturales y sociales cotidianas. Mientras en Roland Barthes se entrevé la influencia estructuralista de Lévi-Strauss, en Geertz se descubre la influencia tardía del estructural-funcionalismo británico, y del culturalismo de Weber, sin que ello reste naturalmente originalidad al pensamiento del autor.

Pero el culturalismo de Geertz jamás se desliza hacia las aguas cenagosas de aquellos que confunden cultura con sociedad. Geertz busca explorar por el contrario cómo la esfera simbólica de toda empresa humana influye las prácticas concretas y cotidianas de una

308 Clifford Geertz. 1973. *Op. cit.*, p. 5. Traducción del autor.

309 Ver: Ferdinand de Saussure. 1916. *Curso general de lingüística*. Madrid.

310 Ver una buena discusión de esto en: Sherry Ortner. January, 1984. "Theory in Anthropology Since the Sixties", en *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126-165.

311 Ver: Roland Barthes. 1970. *Mythologies*. Paris: Seuil; y 1975. *Roland Barthes para Roland Barthes*. Paris: Seuil.

determinada comunidad, y cómo el significado profundo y real de esos comportamientos está codificado en los símbolos que los informan. En ese deseo por descubrir la funcionalidad de ‘lo simbólico’, y en la primacía que Geertz da a lo cultural sobre la acción social, se puede discernir al mismo tiempo el impacto del pensamiento funcionalista tan prevalente en la academia norteamericana, y la influencia de Weber. Pero si bien el pensamiento de Geertz no escapa a los confines del culturalismo, su énfasis en la praxis semiótica de distintas sociedades permite separar en forma analítica los conceptos de cultura y sociedad, tan inextricablemente fusionados en la antropología norteamericana en favor del primero. Ello sin duda representaba un avance sustancial.

El artículo de Geertz³¹², sobre el surgimiento de los Estados nacionales en Asia y en África luego del colapso de los últimos reductos coloniales, ilustra bien a nuestra parecer tanto las posibilidades como las limitaciones de la antropología simbólica propuesta por el autor, en su aplicación al estudio de la etnicidad. El propósito explícito del artículo es brindar una visión panorámica sobre el problema del separatismo que afectaba (y aún afecta en muchos casos) a los estados poscoloniales en África y Asia, e intentar determinar la forma como un nuevo espíritu de unidad nacional podría llegar a prevalecer sobre esas fracturas internas tan severas.

Luego de examinar los diversos conflictos que estallaron en todas esas nuevas naciones, Geertz concluye que “La revolución integracionista de ninguna manera elimina el etnocentrismo; simplemente lo moderniza”³¹³. Esta última aseveración es sorprendente, dado el hecho que la mayor parte del artículo se enfocaba sobre todo en mostrar las características de los nuevos movimientos étnicos que estaban surgiendo y marcando la transición hacia el nuevo escenario social y político poscolonial. En la primera parte de su ensayo, Geertz examina la forma como se instauran nuevos modelos culturales hegemónicos que refuerzan las recientemente creadas instituciones políticas y administrativas poscoloniales, y como ello reactiva

312 Ver: Clifford Geertz. 1973. *Op. cit.*, pp. 65-99.

313 *Op. cit.*, p. 308. Traducción del autor.

viejas lealtades étnicas un tanto diluidas durante la lucha independentista. Este proceso de centralización cultural, político y administrativo bajo las banderas de la nueva identidad nacional en países como Indonesia, Malasia, Burma, Líbano y Marruecos, conlleva la reactivación de viejos etnocentrismos que habían permanecido en estado latente por mucho tiempo.

Ese proceso centralizador es, a su vez, de acuerdo con Geertz, un proceso modernizador que él llama específicamente como la revolución integracionista que permite forjar una nueva nación donde antes sólo existía una colonia, pero que en el proceso acentúa viejas escisiones culturales aminoradas por la dominación foránea. Pero Geertz, no concibe la reactivación de estas fuerzas centrífugas de naturaleza étnica como producto de la incorporación desigual de esos particularismos culturales a un nuevo orden de poder poscolonial. El autor más bien las define como resultado de un proceso compulsivo de:

[...] agregación de grupos independientemente definidos y específicamente primordiales, en unidades mucho más amplias y difusas cuyo marco de referencia no es la escena local sino la “nación” —en el sentido de que la sociedad entera abarca todo el nuevo Estado civil [de modo que] la emergencia de un sistema nacional de ‘bloques étnicos’ abocados a relaciones totales entre ellos, prepara el terreno para un choque entre la identidad personal (local, provinciana y étnica) y la integridad política en los nuevos Estados³¹⁴.

Siguiendo el autor concluye que si los nuevos Estados nacionales logran armonizar las formas primordiales de identidad y solidaridad de grupo con las nuevas instituciones nacionales, las confrontaciones étnicas podrán ser mitigadas y eventualmente superadas. Así, la consolidación de los bloques étnicos, fundados sobre bases primordiales, dejaría de estar en contradicción con el proceso de modernización; si una nueva cultura cívica fuerte se desarrolla entre la

314 *Op. cit.*, p. 307. Traducción y paréntesis del autor.

población étnicamente diversa, entonces, todos los grupos podrían integrarse por igual dentro de un nuevo marco sociopolítico moderno y común.

La visión planteada por Geertz reducía, de ese modo, la solución del problema a los conflictos étnicos poscoloniales a una simple cuestión de ajuste de la perspectiva mental de los actores involucrados. Frente a la falta de densidad simbólica de las nuevas naciones creadas tardíamente luego del reflujo colonial –y que a su vez facilitaba que los individuos se replegaran sobre formas de identidad primordiales en busca de formas de significación colectiva satisfactorias–, la formación de una nueva cultura cívica moderna podría quizás impedir que ese retroceso a la etnicidad fuese demasiado pronunciado o irreversible. En otras palabras, una nueva cultura cívica moderna permitiría reconciliar símbolos tradicionales de afiliación primordial, con las nuevas lealtades debidas a la nación emergente. En esta visión es claro que no hay cabida a ninguna noción de que el conflicto étnico naciente en las nuevas naciones poscoloniales, tenga alguna relación con las nuevas asimetrías sociales y culturales, y con las nuevas jerarquías y formas de asignación de recursos y de distribución del poder entre los antiguos grupos primordiales.

A pesar de las obvias falencias que de inmediato podemos detectar en el análisis propuesto por Geertz, es claro también que su perspectiva estaba perfectamente en concordancia con su postura teórica general. Geertz intenta explicar la virulencia precoz de los nuevos conflictos étnicos poscoloniales, recurriendo para ello a un análisis conceptualmente muy tenue, pero coherente con su visión de los nexos entre la esfera simbólica y la acción social. En su perspectiva pareciera que los conflictos –a menudo sangrientas conflagraciones– que marcan la consolidación de una sociedad poscolonial, más moderna, e intentan levantar un marco normativo para la integración nacional, brotasen exclusivamente de tensiones en el campo de la cultura entre dos modos simbólicos de percibir la afiliación personal: como actores étnicos dominados por afiliaciones primordiales, o como ciudadanos modernos de un Estado-nación común. Así, en todas las nuevas naciones independientes donde instituciones políticas tradicionales y afiliaciones étnicas deben evolucionar muy rápido hacia formas más modernas de

governabilidad e integración colectiva, las modalidades de identidad colectiva suelen quedarse ancladas en el pasado primordial.

Nuevamente, de acuerdo con Geertz, si la nueva cultura cívica moderna es incapaz de mitigar esas afiliaciones primordiales y facilitar el desarrollo de una nueva identidad nacional común más poderosa que ellas, entonces, tenderá a incorporarse a bloques étnicos en proceso de rápida formación. Los atavismos primordiales menores que operan en aldeas, tribus, linajes, dialectos locales, etc., buscarán otros similares para irse fusionando con ellos hasta formar un bloque étnico con proyección nacional. La nueva nación dejará así de ser una vía hacia la integración cívica y secular, para convertirse en una autopista hacia la formación de bloques étnicos en competencia por el poder y, por ende, en conflicto.

Pero, en realidad, lo que Geertz describe como “[...] una agregación muy acotada de grupos tribales, lingüísticos, religiosos, en otros grupos étnicos más generales”³¹⁵, no es otra cosa que el producto de tres procesos concomitantes y que se refuerzan el uno al otro: 1. La distribución y asignación desigual de poder y recursos a medida que un nuevo sistema de poder enteramente “doméstico” se configura. 2. La creación de nuevas jerarquías de honor social que ensalzan ciertos primordialismos y rebajan otros. 3. La formación de un nuevo Estado-nación. Es todo este nuevo tinglado vertical que se establece luego del fin de la colonización, el que da origen a la creación de formas más pronunciadas de etnicidad y los conflictos a los que ello conduce, precisamente cuando estas diferentes formas de identidad colectiva pasan a representar posibilidades muy desiguales en términos de prestigio, poder y recursos materiales. Durante el período de dominación foránea todas esas formas de identidad se encontraban reducidas a roles subalternos y sufrían de una opresión relativamente similar. Al terminarse el sistema colonial, el ascenso de ciertos grupos y el correspondiente descenso de otros naturalmente conducen a nuevos conflictos que se tornan cada vez más virulentos, a medida que se profundiza el proceso.

315 *Op. cit.*, p. 309. Traducción del autor.

Las nuevas modalidades diferenciales de acceso al poder, la riqueza y el honor social sientan las bases para la constitución también de nuevos órdenes étnicos poscoloniales. Y es justamente el advenimiento de estas nuevas formas de desigualdad que acompañan la formación simultánea de un sistema de clases poscolonial y una nueva jerarquía étnica, las que generan competencia, choque y resentimiento entre bloques primordiales cada vez más antagonicos; y realmente ningún compromiso real y profundo con una cultura cívica moderna y “superior” surgirá en tanto las raíces de esos conflictos hayan sido removidas del escenario poscolonial. Pero como esto último requeriría una reestructuración muy profunda de todo el sistema social emergente, los conflictos étnicos en estas naciones se arrastrarán por largos años.

Viejos sistemas de símbolos relativos a las adhesiones e identidades personales y colectivas, que funcionan en el nivel local como redes de solidaridad y como ordenadores culturales y sociales, comienzan a ser movilizados políticamente luego de la independencia, y redefinidos en el proceso. Así, expresiones bastante localizadas de identidad y que se remitían a formas comunales de vida en el pasado, luego del fin de la colonización, serán articuladas en nuevos discursos sobre un orgullo colectivo y un destino étnico nacional³¹⁶, que antes estaban apenas latentes.

Los primordialismos locales, aldeanos y a veces regionales, se irán fusionando en una entidad más grande, con proyección nacional, como las gotas de mercurio cuando entran en contacto entre sí. Se van de este modo constituyendo esos bloques étnicos que Geertz señala; y cada uno de ellos recurre a viejos símbolos ancestrales que de pronto son proyectados a un escenario mucho más amplio, donde adquieren una nueva significación histórica: la de aglutinantes subjetivos que permiten movilizar políticamente a segmentos nacionales

316 Al respecto ver: Robert Norton. 1984. “Ethnicity and Class: A Conceptual Note with Reference to the Politics of Postcolonial Societies”, en *Ethnic and Racial Studies* 7(3): 426-434; Daniel Bartels. 1977. “Class Conflict and Racist Ideology in the Formation of the Guyanese Society”, en *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 14(4): 396-405; James Benson. 1983. “Politics and Muslim Ethnicity in South India”, en *Journal of Anthropological Research* 39(1): 42-59.

de la población del nuevo país en formación. Así, viejos símbolos primordiales asumen un nuevo significado cultural e implicaciones políticas, a medida que aquellas poblaciones que en el pasado reciente estaban separadas sobre todo por fronteras geográficas y diferencias discretas, ahora comienzan a percibirse mutuamente como partes inseparables pero antagónicas del mismo sistema de relaciones sociales y de poder a escala nacional.

Pero lo que impulsa y exagera ese proceso no es la fuerza aglutinante de los primordialismos y los símbolos ancestrales comunes *per se*, sino la lucha respecto al posicionamiento de cada bloque étnico emergente dentro de las nuevas jerarquías de clase y de honor social. Y una vez que estas jerarquías se consolidan, la lucha seguirá puesto que los grupos desfavorecidos las desafiarán constantemente, y los grupos dominantes harán, a su vez, lo posible por perpetuarlas e incluso intensificarlas mediante la imposición de jerarquías cada vez más verticales y desiguales. Pero la senda que estos procesos seguirá en cada país, dependerá de cada contexto nacional, y de los avatares históricos pasados, presentes y futuros en cada uno de ellos. Y, no obstante, en todos esos países la jerarquía de honor social se organizará de acuerdo con los rasgos esenciales de todo orden étnico: primordialismos situados en distintos niveles de la misma escala de prestigio y honor social.

En gran medida, las limitaciones del análisis de Geertz sobre la génesis y posible devenir de la “revolución integracionista” en las nuevas (en 1973) naciones de África y Asia se derivan de su aplicación del estrecho concepto de “primordialismo” acuñado por Weber, al cual el autor ha agregado simplemente una visión semiótica nueva sobre los procesos culturales y sociales. Si en tal perspectiva la cultura es definida como una red de símbolos que operan como un grupo de variables independientes, entonces, es lógico pensar también de acuerdo con esta línea de reflexión, que cambios históricos drásticos como la independencia, meramente activarán viejas fuerzas culturales sin de hecho modificarlas de manera sustancial. La independencia de estas nuevas naciones viene a ser sólo como un amplificador de primordialismos preexistentes, que ahora se proyectan a escala nacional. Pero no es así, puesto que la transición a la sociedad poscolonial,

redefine los viejos primordialismos y los canaliza hacia la nueva problemática social bajo la forma de conciencia y discursos étnicos antagónicos de nuevos actores, que luchan por imponer o resistir una jerarquía de honor, que por definición es desigual.

Para Geertz, entonces, los conflictos poscoloniales estallan cuando grupos que habían sido confinados, y a menudo simplemente relegados a pequeñas sociedades aldeanas o tribales y regionales, de pronto se fusionan en una fuerza étnica. Aquí, en esta encrucijada del proceso, de acuerdo con el autor, se produce un choque entre fuertes lazos primordiales y un débil sentido de nacionalidad y de conciencia cívica. Y seguramente hay algo de esto. Pero el meollo de la cuestión sigue estando localizado en la forma como el primordialismo de antaño se convierte en conciencia étnica, a medida que se establecen desigualdades sociales entre actores y grupos que antes se encontraban todos condenados al fondo de la pirámide de poder y prestigio. Sólo este proceso –que nunca es discutido por Geertz– explica la ferocidad de muchos conflictos étnicos poscoloniales.

Cuando los fenómenos culturales son descontextualizados y aislados de otros grandes procesos estructurales que agitan la sociedad, el estudio de los símbolos y su significación práctica asumen una vida propia que los eleva a una estratosfera, cuya conexión con la historia es extremadamente débil. Allí donde el culturalismo tradicional, funcionalista y orgánico precedente había conflacionado la sociedad y la cultura, la antropología geertziana separó muchas esferas³¹⁷, tornando así imposible un análisis sistémico que cubra en forma adecuada todos los factores del proceso social y sus complejas interacciones; lo que de manera paradójica nos lleva de regreso al mismo punto de partida: la reificación de los fenómenos estrictamente culturales.

Los fenómenos simbólicos (la construcción de sentido mediante símbolos) deben ser situados históricamente, estudiados en sus ricas conexiones con lo social (relaciones sociales y movimientos sociales), lo político, lo económico y lo ecológico, para que de verdad nos

317 Y cuando no las separa, la conexión que se establece es entre la esfera simbólica y una sociedad que carece de estructuras jerárquicas y de los conflictos sociales derivados de ellas.

brinden todas sus fructíferas posibilidades de análisis e interpretación. Como ha señalado Scholte:

Si uno separa el texto del contexto, uno erróneamente elude una cuestión semiótica crucial: cómo diferentes formas de discurso son materialmente producidas y mantenidas en tanto sistemas con autoridad propia³¹⁸.

A pesar de los méritos incuestionables de la antropología de Geertz³¹⁹ —especialmente cuando se la compara con el culturalismo anterior—, la descontextualización de los procesos culturales en la perspectiva de este autor, lo conduce a una definición de etnicidad que constriñe grandemente el carácter multifacético del fenómeno. Símbolos, cultura, discursos, narrativas, mitos, etc., son todos elementos que siempre aparecen muy íntimamente ligados a la etnicidad; a tal punto, que en general los propios discursos de los actores étnicos suelen colocarlos en el centro de sus preocupaciones explícitas. Pero la raíz de los fenómenos étnicos no se encuentra sumida en esos elementos ni nutriéndose en ellos, así como tampoco es una cuestión de la formación de identidades colectivas. La simbología de la diferenciación social y cultural, y la formación de ciertas identidades colectivas contrapuestas a otras, sólo asumen un carácter étnico cuando se proyectan sobre las cuestiones asociadas a la formación de jerarquías de honor social. Es decir, cuando las lealtades e identidades primordiales que resultan de símbolos ancestrales comunes, prácticas culturales específicas y discursos compartidos por ciertas comunidades forjadas a lo largo de los meandros de la historia, se tornan relevantes en relación con una jerarquía de honor social que

318 Bernard Scholte. 1988. "Comments on: the Thick and The Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz by P. Shankman", en *Current Anthropology* 25: 261-70. Traducción del autor.

319 Además de representar un avance con respecto al culturalismo que confluía totalmente las nociones de cultura y sociedad, tuvo el mérito de reintroducir a los actores sociales en un escenario disciplinario en que toda la vida y la acción social estaba supe-
ditada a un sistema de normas, tradiciones y valores.

es discriminatoria para algunos y favorable para otros. Sólo en ese instante societal e histórico, nace verdaderamente la etnicidad.

En el esquema de Geertz, así como en el culturalismo en general, los grupos étnicos y las relaciones entre ellos son definidos como unidades culturales, vinculadas asimismo, sólo culturalmente las unas a las otras. La noción, entonces, de que la etnicidad es sólo un sistema de afiliaciones primordiales, sostenidas en forma estricta por símbolos de identidad colectiva, cuya relación con procesos de estructuración social es sólo una tenue sombra proyectada sobre los conflictos que mueven a toda sociedad, nos deja intelectualmente desvalidos para abordar uno de los temas centrales de nuestra era. El trabajo de Geertz, precisamente por el brillo literario de sus textos y el atractivo que para muchos ha tenido su propuesta interpretativa, pone al descubierto las grandes falencias de todo el culturalismo en la antropología.

La etnicidad como identidad

El énfasis en la cuestión identitaria³²⁰ ha sido en gran medida –aunque no exclusivamente– enfatizado por todos aquellos que recurren a explicaciones en especial primordialistas para el estudio de la etnicidad. El concepto, en su acepción actual corriente en ciencias sociales, ya se encontraba ampliamente utilizado en los años cuarenta y cincuenta, aunque no siempre en relación con la cuestión étnica. En 1955, Will Herberg publicó su trabajo³²¹ sobre el lugar de la re-

320 El cuerpo de literatura que aborda la etnicidad como un problema de identidad es verdaderamente gigantesco, pero los trabajos que mencionamos a continuación son buenos ejemplos de las diversas variaciones existentes sobre este tema en ciencias sociales: Arnold Dashefsky (ed.). 1976. *Ethnic Identity in Society*. Chicago: Penguin Books; Frank A. Salomone and Charles Swanson. May, 1979. "Identity and Ethnicity: Ethnic Groups and Interactions in a Multi Ethnic Society", en *Ethnic Groups* (2): 168-177; Kwen Fee Lian. January, 1982. "Identity in Minority Group Relations", en *Ethnic and Racial Studies* (5): 40-52. Con fines comparativos respecto a una diferente perspectiva sobre etnicidad e identidad, ver: Arnold Dashefsky. 1975. "Theoretical Frameworks in the Study of Ethnic Identity", en *Ethnic Identity and Solidarity*, pp. 172-180. New York: Penguin Books.

321 Ver: Will Herberg. 1955. *Catholic-Protestant-Jew: An Essay in American Religious Sociology*. New York: Garden City.

ligión organizada en la sociedad norteamericana, y su relación con las diversas formas de identidad colectiva. Este trabajo, en el cual la etnicidad figura de manera prominente, marcó un giro desde las preocupaciones sobre la identidad nacional, a la identidad étnica en las ciencias sociales de los Estados Unidos. Fue un paso interesante hacia el estudio de identidades particularistas, en contraposición con la preocupación dominante hasta ese entonces, pues se centraba en el estudio de la identidad nacional³²², como fruto de algún tipo de principios universalistas. Herberg concluía que la identidad étnica de los grupos inmigrantes, y su descendencia en los Estados Unidos, estaban siendo remodeladas por nuevas formas de conciencia cívica e identificación religiosa.

Las nuevas poblaciones de origen inmigrante en los Estados Unidos, con diversos antecedentes culturales, estaban siendo absorbidas en lo que Herberg denominaría como el triple *melting pot*: catolicismo, protestantismo y judaísmo. Esta conclusión implicaba que la búsqueda de identidad entre poblaciones derivadas de nuevos flujos migratorios conducía, simultáneamente a la creación de una nueva identidad nacional no étnica, y a su incorporación a uno de los tres principales sistemas culturales y sociales de religión organizada (que operaban así como una suerte de sub-*melting pots*) en los Estados Unidos. Era uno de los típicos enfoques que buscaban compatibilizar el tema de las identidades culturales particularistas, con la asimilación a un molde nacional unitario. Especialmente en los Estados Unidos, país aún dominado por la retórica nacional del *melting pot*.

El problema de la búsqueda de diversas y nuevas formas de identidad individual y colectiva, en un mundo en rápida transformación, dinámico y ultratecnológico, atraía la atención de muchos autores interesados en explicar los fenómenos étnicos en las sociedades modernas y complejas. Ya a finales de los cincuenta y los sesenta, un gran

322 Ver: Margaret Mead. 1942. *And Keep Your Powder Dry: An Anthropologist Looks at America*. New York; Ruth Benedict. 1946. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston. Una buena visión panorámica de este tipo de reflexión antropológica y sociológica puede encontrarse en: E. Adamson Hoebel. March, 1967. "Anthropological Perspectiva on National Character", en *Annals* 370: 1-10.

número de publicaciones se centraban en la cuestión de la identidad. Pero a medida que la reactivación étnica de los sesenta emerge, el interés por el tema de la identidad colectiva, transitaría rápidamente de la “asimilación” a las “crisis identitarias”, y hacia la cuestión de la creación y consolidación de particularismos identitarios³²³.

Muy rápidamente, la mayor parte de las nuevas obras, que incluían la cuestión de la identidad como un tema central, dejaron atrás los enfoques psicológicos individuales hacia un interés cada vez más pronunciado por los fenómenos colectivos, de masas y psicosociales. Esta transición sería en gran medida precipitada por la gran popularidad alcanzada por las teorías de Erik H. Erikson³²⁴ entre los cincuenta y los sesenta en los Estados Unidos y en Europa. Erikson, quien había escapado del régimen nazi en Alemania y buscado refugio en los Estados Unidos, era un psiquiatra entrenado como psicoanalista que había trabajado principalmente con niños y adolescentes.

Erikson se encuentra entre los primeros autores³²⁵ que señalaron que la identidad no es un estado inmanente y permanente, sino un proceso fluido e interactivo; los individuos desarrollan su identidad por etapas y participando en la sociedad. La identidad, de acuerdo con Erikson, es un proceso situado en el corazón de la psicología individual, e involucra la adquisición del sentido de singularidad personal como producto de la integración mental y social de cada individuo, a una determinada cultura comunitaria. La identidad individual aparece así íntimamente ligada a la existencia de una iden-

323 Ver: Allen Wheelis. 1958. *Quest for Identity*. New York; Anselm Strauss. 1959. *Mirrors and Masks: The Search for Identity*. Glencoe, Ill; Maurice R. Stein, Arthur J. Vidich and David Manning White (eds.). 1960. *Identity and Anxiety: Survival of the Person in Mass Society*. Glencoe, Ill; C. Vann Woodward. 1958. “The Search for a Southern Identity”, en *Virginia Quarterly Review* 34 (summer): 321-338; W.L. Morton. 1961. *The Fragmentation of Canadian Identity*. Washington.

324 Ver: Erik H. Erikson. 1950. *Identity and the Life Cycle*. New York: W.W. Norton; y *Childhood and Society*. New York. Como ejemplo de las poderosas reverberaciones de su trabajo en otros pensadores, ver: Kenneth Keniston. 1971. *Youth and Dissent*. New York: Harcourt, Brace and Jovanovich; Robert J. Lifton. 1970. *History and Human Survival*. New York: Random House; Alexander Mitscherlich. 1969. *Society Without the Father*. New York: Harcourt, Brace and World.

325 Ver: Henry William Mayer. 1965. *Three Theories of Child Development*. New York.

tividad colectiva que precede, enmarca, ratifica y alimenta el proceso psicológico que se efectúa en la mente de cada miembro particular de una cierta cultura comunitaria. Esta visión que Erikson había documentado empíricamente entre las tribus oglala del norte de los Estados Unidos durante un largo y muy rico ciclo de trabajo de campo, parecía ajustarse muy bien a los enfoques en boga sobre etnicidad en los años cincuenta y sesenta, brindándoles además una teoría sistemática sobre la formación de la identidad en un contexto étnico³²⁶.

Los conceptos de Erikson tendían un puente teórico entre los enigmas de la identidad individual y la complejidad de formas de identidad colectiva, en un enfoque que no era meramente psicológico, sino social también. Basándose en esta visión, las nociones de “teoría de roles”, “estatus social” y “grupo de referencia”, se volvieron muy populares entre aquellos sociólogos interesados en la cuestión de la identidad de grupo³²⁷.

La mayor parte de esa producción intelectual estaría inspirada por los supuestos generales del funcionalismo, según los cuales, el tema de la identidad colectiva es concebido como el resultado del establecimiento de una serie de valores y normas estandarizadas, que regulan el comportamiento individual y lo ajustan a los imperativos del todo social. En este esquema, los individuos son caracterizados externamente por su posición social, y luego estos internalizan las estipulaciones que definen su rol en la sociedad y se comportan de acuerdo con ellas. Una visión pasiva en la que desaparece el actor social, abrumado y anulado por un contexto sobre el cual carece de control o influencia alguna. Postura que reducía la riqueza del aporte de Erikson, extirpando de sus teorías, la propuesta de un proceso más complejo en que el individuo es un ser creativo que interactúa en forma compleja con su entorno social. Lo cual, sin duda, limitaría la influencia a largo plazo de las teorías de Erikson. Con el tiempo ellas aparecerían demasiado asociadas con el funcionalismo sociológico,

326 Ver: Anand C. Paranjpe. 1998. *Self and Identity in Modern Psychology and Indian Thought*. San Francisco: Verso.

327 Ver: Robert Langbaum. 1978. *The Mysteries of Identity: A Theme in Modern Literature*. New York.

y eso las empujaría a una posición crecientemente marginal en los estudios sobre etnicidad. El declive general de la influencia y prestigio del psicoanálisis contribuiría también a ello.

Con independencia de las limitaciones inherentes a los análisis de inspiración funcionalista, uno de los grandes problemas con esta clase de enfoques es la manera como se confunden en ellos lo individual y lo social, y se sume el primero completamente en el segundo. Esta confluencia condujo a algunos sociólogos a la conclusión extrema de que la identidad (en este caso la individual), puede reflejar rígidamente el entorno social en que ella se constituye:

Hemos tratado las relaciones sociales y la identidad como si fuesen meramente dos términos diferentes que se refieren al mismo fenómeno: el establecimiento de secuencias de comportamiento mutuamente reconocidas y esperables en una transacción. La identidad se refiere al conjunto de actos que se derivan de la secuencia de todas las partes involucradas³²⁸.

Es claro que la identidad individual no es una “esencia”, pero tampoco podemos reducirla a un resultado mecánico de una serie de transacciones con otros individuos. Para que cada persona pueda ser en realidad un ser humano único y diferente a todos los otros, entonces, la identidad debe ser necesariamente entendida como el fruto combinado de fenómenos psicológicos muy profundos y específicos de cada individuo, y de la influencia del entorno sobre ellos. Respecto a la identidad individual, lo importante es visualizar el proceso de formación de la personalidad como el desenvolvimiento de ciertas características congénitas únicas, en interacción con un conjunto de estímulos ambientales a lo largo de la infancia y la adolescencia, principalmente, aunque no exclusivamente. En relación con la identidad colectiva, lo importante por el contrario es visualizar los patrones que unifican, o sea, los rasgos comunes que identifican a un grupo en comparación con otros.

328 Tomas J. Scheff. 1971. “On the Concepts of Identity and Social Relationship”, en *Human Nature and Collective Behavior: Papers in Honor of Herbert Blumer*. Tamotsu Shibutani (ed.), p. 205. New Jersey: Englewood Cliffs. Traducción del autor.

La identidad colectiva del grupo (o grupos) en que nacemos y nos formamos influirá en nuestra identidad personal, presumiblemente siguiendo las etapas y la dinámica relacional e interactiva descrita por Erikson. Pero es necesario insistir en lo que es casi obvio y, no obstante, a menudo se olvidó en los enfoques funcionalistas sobre este tópico: que la identidad individual implica relaciones sociales, pero también involucra mucho más; la identidad a escala individual reposa sobre complejas interacciones entre el entorno social y la estructura de la mente, que está en parte determinada por una herencia genética que se manifiesta con infinita variabilidad. El funcionalismo hace tabla rasa de esto, y convierte así el esquema de desarrollo identitario por etapas de Erikson, en un proceso mecánico y estandarizado en extremo. Nos preguntamos, ¿cómo es posible en estas circunstancias siquiera imaginar la existencia de alguna forma de individualidad?

Adicionalmente es importante hacer una distinción entre identidad individual y colectiva³²⁹. Ambos son procesos de escalas muy diferentes, y que por consiguiente poseen propiedades diferentes y se gestan siguiendo también etapas y respondiendo a mecanismos distintos, aunque posean también algunas similitudes. Primero, la identidad individual corresponde al proceso de autoidentificación de una persona que, como tal, tiene una existencia física, tangible, bien delimitada y accesible a los sentidos. Un individuo es un sistema natural que preexiste biológica y físicamente al proceso de construcción de la identidad. Un individuo es alguien que puede verse y reconocerse en un espejo cuando la formación de su personalidad ha alcanzado el estadio en que posee esa capacidad. Hay aquí, entonces una conciencia especular de la identidad, cimentada en una capacidad reflexiva en que el sujeto construye un yo conceptual y abstracto que le permite reconocerse en su apariencia física cuando se mira en un espejo. Nada de esto ocurre con formas de

329 Para una discusión bastante amplia sobre las diferentes cuestiones metodológicas y conceptuales involucradas por el tópico de la identidad, ver: Glynis M. Breakwell (ed.). 1983. "Formulations and Searches", en *Threatened Identities*, pp. 3-28. New York: John Wiley and Sons Ltd.

identidad colectiva, que sólo son en realidad entidades imaginarias construidas discursivamente. No hay aquí, entonces, una entidad física preexistente que sea accesible a los sentidos, y que pueda reconocerse en un espejo. El espejo es tan imaginario como la colectividad y se construye a partir de discursos y símbolos.

En el contexto de la etnicidad, los individuos experimentan una identidad común en formas que son similares, pero que no por ello dejan de ser profundamente íntimas y personales. Son parecidas, pero nunca idénticas. La posibilidad de la existencia de los procesos de individuación dentro de una determinada población, comunidad o grupo, emana de la forma ilimitada en que la participación personal en el mismo sistema general de transacciones e interacciones afecta en forma disímil a diferentes sujetos. Esto es casi autoevidente, puesto que cada individuo es portador de una historia social y una herencia genética que son diferentes, incluso entre sujetos que se identifican con las mismas colectividades. Por lo tanto, a diferencia de lo que nos propone el funcionalismo, no hay tabla rasa ni proceso de socialización completamente estandarizado. Ello es ahora muy obvio para la mayoría de los interesados en el tema. Pero una vez aceptadas estas verdades casi de perogrullo, el problema reside en cómo explicar la formación de una identidad colectiva, que tampoco puede ser concebida como la simple sumatoria de todas las identidades individuales que la conforman. Puesto que si todas ellas son diferentes, ¿cómo se establecen los patrones que las conectan en una nueva identidad común?

Un poco más adelante volveremos sobre esa última pregunta, pero primero queremos examinar otro ángulo del problema. En lo que a nuestro juicio es un abordaje más fructífero que el enfoque funcionalista tradicional, otros sociólogos y antropólogos se han inspirado de las ideas de Erikson, pero siguiendo el camino ya desbrozado antes por él, y que enfatiza el proceso de formación de la identidad como el resultado de interacciones complejas y en evolución entre individuo y sociedad. Así, donde los sociólogos funcionalistas sólo observan la forma como el todo social devora al individuo y lo transforma –haciéndolo en realidad desaparecer– en un artefacto de su influencia,

autores como Goffman y Berger³³⁰ intentan respetar ambos niveles de la realidad social.

Utilizando un enfoque similar al de Geertz, Berger ha examinado el surgimiento de formas colectivas de identidad, como parte del proceso de creación de símbolos comunes. En su entendimiento del problema, aquellos símbolos que son adoptados por una población determinada son cruciales, puesto que representan una cierta lectura de la realidad social que une a aquellos individuos que comparten una experiencia común. Pero allí donde la antropología geertziana pone el acento en los lazos primordiales para estudiar la etnicidad, Berger y Goffman definen esa identidad como un producto nunca plenamente acabado, sujeto a circunstancias e interacciones sociales cambiantes entre grupos³³¹; y donde el análisis simbólico en Geertz entiende la etnicidad como fidelidad hacia los símbolos de la identidad común, los interaccionistas simbólicos como Berger y Goffman la ven como el resultado de un proceso de constante reinterpretación de la experiencia compartida. Lo que significaba un progreso respecto a las interpretaciones simbólicas primordialistas, que veían los símbolos como parte de un sistema fijo e inamovible. Una suerte de metasistema simbólico.

No obstante, aunque estamos de acuerdo con Berger y Goffman sobre la naturaleza procesual y relativa de la identidad colectiva, lo que falta en su perspectiva, así como en la de Geertz, es una visión panorámica de las relaciones entre fenómenos culturales y los grandes procesos sociales. Carencia que los remite también al amplio regazo del culturalismo. Lo étnico en la perspectiva de ellos sigue siendo un fenómeno estrictamente cultural, desconectado de la estructuración social general, e ignorando la importancia de las jerarquías y conflictos que siempre definen la esencia de la vida social. No basta con aceptar

330 Ver: Ervin Goffman. 1959. *The Presentation of the Self in Everyday Life*. New York: Garden City; y 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs: Verso; Peter L. Berger. 1974. "Modern Identity: Crisis and Continuity", en *The Cultural Drama: Modern Identities and Social Ferment*. Wilton S. Dillon (ed.). Washington, D.C.: Praeger.

331 Razón por la cual estos autores no deben ser considerados como primordialistas, sino más bien como "circunstancialistas" o "instrumentalistas", de acuerdo con la terminología introducida originalmente por Glazer y Moynihan. *Op. cit.* 1975.

la importancia de la identidad colectiva como paso indispensable hacia el estudio de la etnicidad. Si estamos comprometidos con el propósito de aprehender la complejidad múltiple de la etnicidad, este proyecto totalizante debe reposar sobre un esfuerzo para estudiar el fenómeno en todas sus dimensiones e interconexiones.

Los fenómenos mentales colectivos en las sociedades complejas y jerárquicas son reificados por el analista, si no se sitúan en el contexto de un sistema global de jerarquías y conflictos sociales. Los sujetos sociales se constituyen precisamente porque se desenvuelven en un medio asimétrico y cargado de intereses y visiones conflictivas y antagónicas. Sin referencias conceptuales a ese contexto que lo informa, lo define y es, a su vez, el objeto de sus pensamientos y sus actos, el actor social étnico no puede llegar efectivamente a constituirse en el modelo de análisis del estudioso. El concepto de conciencia étnica, necesario para entender también la constitución del actor étnico, incluye la identidad colectiva, pero también una lectura crítica del entorno social —y especialmente de las relaciones con otros grupos. El concepto de conciencia social está imbuido, por definición, de la idea de que los individuos y colectividades se convierten en actores sociales cuando hacen un esfuerzo intencional por definirse respecto a un trasfondo de circunstancias históricas en las cuales están inmersos. Por ello, la noción de una identidad colectiva desligada de esa conciencia crítica evoca en realidad el viejo mito de que ella no es sino un “reflejo” de condiciones objetivas; esto es, una imagen externa que se refleja mecánicamente sobre el “espejo” de la mente.

Pensamos que es obvio que el concepto de conciencia étnica que se adelanta en este trabajo de ninguna manera pretende sugerir, o siquiera insinuar, que nosotros “descubrimos” o “replicamos” nuestra identidad, como si esta fuese una modalidad específica de una receta que ya ha sido forjada para nosotros con anterioridad. La conciencia involucra una idea mucho más flexible e interesante que un mero sentido de pertenencia, ya sea individual o colectivo. Como tan bien lo ha planteado ya E.P. Thompson³³², la conciencia social —étnica, de clases,

332 *Op. cit.* 1978.

de nacionalidad, de género, etc.— se forma gradualmente y a lo largo de procesos históricos que nadie puede pronosticar de antemano. La conciencia social no se desenvuelve sobre rieles que siguen una ruta preestablecida hacia un destino fijo. Es por el contrario, un proceso aleatorio, sujeto a eventualidades y circunstancias imprevistas. Es una forma de conocimiento que brota de la lectura crítica y la evaluación permanente e individual de nuestras propias experiencias directas. Al evaluar, ponderar y discernir los datos y hechos de nuestras vidas, no sólo interpretamos nuestro entorno, sino que creamos progresivamente y por etapas una imagen de nosotros mismos.

Las formas sociales de la conciencia, como la conciencia étnica, por ejemplo, se perfilan durante procesos históricos en los cuales determinadas relaciones sociales conflictivas entre grupos, conducen a interpretaciones colectivas de esta experiencia. La conciencia étnica, como cualquier otra forma de conciencia social, es esencialmente cognitiva; se basa en una forma de conocimiento social que va más allá de nuestra identidad individual —aunque esta sea un pivote central. Es un aprendizaje colectivo que le permite a cada individuo conocerse en tanto parte de una comunidad más amplia, al mismo tiempo que aprehende también la naturaleza de esa colectividad a la que pertenece. Es, en otras palabras, una forma de conocimiento social que le permite a un grupo social trazar su propio mapa del contexto social más amplio en el que se inserta, y al hacerlo, trazar además el perfil de la propia colectividad.

Como toda forma de conciencia social, la etnicidad se formula y canaliza a través de ciertas modalidades discursivas, y se condensa en ciertas formas de conocimiento práctico que revelan la comprensión que los actores étnicos tienen de la vida social en la que se desenvuelven. Pero sobre todo, la conciencia étnica permite situar simultáneamente a determinados individuos dentro de una comunidad de afiliación, y esta, a su vez, dentro de la sociedad mayor, compuesta por otros grupos o categorías étnicas organizadas de acuerdo con una jerarquía de honor social. Y es a través de las actividades diarias, de las opciones mundanas y cotidianas, que los integrantes de diversas comunidades subalternas ponen de manifiesto esa visión general de la sociedad en la que ocupan escalafones inferiores donde

la vida es más dura, se sobrevive en forma precaria, y en el mejor de los casos, se progresa con gran dificultad. Praxis de la pobreza, la marginalidad y la subordinación étnica y social que han sido bien examinadas desde hace décadas por los estudiosos de las estrategias de sobrevivencia de los oprimidos³³³. Pero para que una determinada conciencia social colectiva pueda siquiera constituirse, es necesaria alguna forma elemental de entendimiento crítico del contexto social más amplio³³⁴. Sólo esta comprensión que conduce a su vez a un mapa de las desigualdades, permite que las percepciones moleculares de los individuos, se cohesionen y den origen a alguna forma de identidad comunitaria.

El actor étnico, así como cualquier otra forma de agencia social, se desenvuelve dentro de ciertos ámbitos culturales y sociales particulares, comunitarios, mancomunados y con los cuales hay una vinculación especialmente intensa, que permiten la consolidación de afiliaciones y lealtades primarias. Pero no es sino hasta que esas afiliaciones primarias conducen a una conciencia más o menos desarrollada, de las jerarquías de la sociedad, que la conciencia grupal

333 Como ejemplos recientes, ver: Armando Mejía. 2007. "Organizing for Justice: The Urban Poor and Environmental Politics in Multi-Ethnic Southern California", en *Paper presented at the annual meeting of the Midwest Political Science Association, Palmer House Hilton, Chicago, Illinois*; David Pellow. 2005. "Transnational Alliances and Global Politics: New Geographies of Urban Environmental Justice Struggles", en *Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association, Marriott Hotel, Loews Philadelphia Hotel, Philadelphia, PA*; Shahadat Hossain. 2005. "Urban Poverty, Household Strategies and Coping with Urban Life in Dhaka City, Bangladesh", en *Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association, Marriott Hotel, Loews Philadelphia Hotel, Philadelphia, PA*; Dana Collins. 2004. "Identity, Mobility, and the Practice of Urban Place-Making: Exploring Urban Gay Life in Manila", en *Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association, Hilton San Francisco & Renaissance Parc 55 Hotel, San Francisco, CA*; Claire A. Cutler. 2004. "The Globalization of Law, Indigenous Peoples and the Politics of Inclusion and Exclusion", en *Paper presented at the annual meeting of the International Studies Association, Le Centre Sheraton Hotel, Montreal, Quebec, Canada*; Dongwook Cha. 2003. "The Impact of Interpersonal Networks on the Political Involvement in Urban Ethnic Politics: A Case Study of Korea Americans in Los Angeles", en *Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Philadelphia Marriott Hotel, Philadelphia*; Enrique Valencia. 2002. *Etnicidad y etnodesarrollo: La experiencia de México*. México, D.F.: FCE.

334 Ver: D. Abrams y M.A. Hogg (comps.). 1990. *Op. cit.*

comienza de verdad a formarse. Y este es un proceso endógeno, y no siempre visible para el observador externo. Todo ámbito específico de conformación de una cultura y experiencia social específica lleva eventualmente a una lectura colectiva del orden social general, y del orden étnico, si así fuese el caso³³⁵.

Pero es igualmente cierto que todos los actores sociales conocen más sobre la sociedad en que viven, que lo que se desprende en forma directa, ya sea de su experiencia personal o colectiva. Todos recibimos conocimiento acumulado que se transmite de generación en generación. La correa de transmisión de este acervo cognitivo y cultural es a través de discursos (narrativas y símbolos) que enmarcan la experiencia individual de los sujetos étnicos sin determinarla mecánicamente. Este acervo sedimentado de narrativas y símbolos está envasado en forma lingüística, traduciendo así la praxis histórica concreta de la sociedad y de grupos específicos, en discursos abstractos. Sin embargo, sería erróneo pensar que simplemente heredamos una identidad social que debemos internalizar, a medida que transitamos de la infancia temprana a la vida adulta. En realidad es más adecuado que cada nueva generación, así como cada nuevo individuo, debe reinventarla.

Nosotros adoptamos símbolos y narrativas colectivas que resumen nuestra experiencia histórica colectiva. No obstante, habrá siempre algo personal agregado a nuestra percepción individual del significado de esos discursos, ya sean estrictamente lingüísticos o puramente semióticos. Ese pequeño o gran matiz personal es una función de nuestro carácter y experiencia individual.

La gente no escoge de un juego instrumental de identidades (un *identity-kit* en las palabras del propio Goffman) aquella que le viene mejor, sino que forjamos nuestras propias herramientas mentales, mediante las cuales nuestro sentido de pertenencia e identidad social se torna útil, para enfrentar los dilemas existenciales de nuestra propia vida individual. Pero es natural que este proceso no es nunca totalmente consciente, aunque para ser significativo y traducirse en

335 Ver el primer volumen de esta trilogía, las conclusiones preliminares al final de los capítulos sobre Marx y Weber.

acciones concretas de cierta relevancia social y política, tiene que alcanzar un nivel de representación consciente que pueda ser explícitamente adoptado. En el caso particular de la identidad étnica, un grupo específico de gente no puede nunca percibirse a sí mismo como una entidad separada –dotada, por ende, de su propia identidad– y capaz de relacionarse y participar en un sistema de intercambios y transacciones sociales con otras poblaciones, si no hay algún tipo de discriminación consciente que permita trazar fronteras entre comunidades. A su vez, esas fronteras no pueden establecerse si no hay una doble capacidad para conceptualizar en forma explícita las similitudes endógenas que unifican al grupo, y las diferencias que los separan de otros. Y puesto que la identidad étnica se desarrolla en relación con desigualdades de honor social y en referencia a una jerarquía de estatus, los grupos subordinados deben hacer un esfuerzo especialmente grande para definir una identidad que no sea aquella que les imponen los grupos dominantes.

Aquí debemos ser cuidadosos y no confundir posicionamiento dentro de una jerarquía de honor social y de estatus, con identidad de los grupos subalternos. Si bien el estatus y la posición jerárquica de una etnia son asignados o adscritos³³⁶, su identidad es forjada por el grupo mismo. Proceso que resulta de la convergencia de las percepciones endógenas que crean formas colectivas de conciencia, hacia un “locus” de significado colectivo que se traduce en percepciones similares de la realidad social y la manera como esta influye y afecta al grupo. El surgimiento de la conciencia étnica siempre contendrá un elemento de desafío que permite garantizar un sentido endógeno de identidad³³⁷. En otras palabras, y a fuerza de parecer redundante, para que un determinado grupo de individuos pueda existir y persistir, primero esa colección de personas debe percibirse a sí misma como una colectividad distintiva³³⁸. Al final de cuentas, la identidad

336 Esto es, determinados por una serie de factores estructurales (un orden étnico), que se han constituido a través de un proceso histórico en el cual el grupo ha participado activamente, pero forzado a asumir un rol subalterno por correlaciones de fuerza desfavorables.

337 Para una buena discusión sobre identidades externas e identidades internas, ver: Richard N. Adams. 1989a. *Op. cit.*

338 Ver discusión sobre ‘clase en sí’ y ‘clase para sí’ en el capítulo tres del primer volumen de esta trilogía.

étnica, como toda otra forma de identidad social, no puede ser sino autoidentidad. Como bien ha escrito N. Scott Momaday, “Nosotros somos lo que nos imaginamos. Nuestra existencia misma consiste en como nos imaginamos a nosotros mismos [...] La peor tragedia que nos puede afligir es permanecer inimaginados”³³⁹.

Los llamados factores objetivos de índole socioeconómica, así como cualquier otro factor externo que se pueda traer a colación, no son suficientes como para explicar por qué un grupo de gente se aglutina y se autodefine como una categoría específica de individuos. Mientras los factores objetivos y externos no sean percibidos por los actores mismos como lo suficientemente significativos para definirse a sí mismos en tanto parte de una misma colectividad, ninguna praxis social, cultural o política común se generará. Es sólo desde adentro –aunque fundándose en una lectura mancomunada de ciertos factores objetivos– que el impulso para aglutinarse, definirse e identificarse socialmente como una entidad aparte y distintiva, se producirá. Por ello es, por ejemplo, que el calificativo indio o indígena en América Latina, o la clasificación externa de todos los grupos étnicos guatemaltecos como mayas³⁴⁰, no ha conducido por sí mismo a la integración de todas esas comunidades en una nueva etnia más amplia. Su falta de verdadero poder aglutinante y de convocatoria, proviene precisamente de que es una “etnicidad externa”, no internamente definida, es decir, carente de verdadera validez más allá de los criterios clasificatorios formales de los actores externos.

Pero lo último no significa que en el largo plazo, y dadas las condiciones apropiadas, esos grupos no puedan aglutinarse efectivamente en torno a un nuevo sentido de identidad y destino compartido. Lo cual implicaría no sólo un cambio externo, o sea, un cambio en las condiciones objetivas. Se necesitaría sobre todo un cambio de la conciencia étnica, una mutación profunda en las percepciones más íntimas de todos los actores pertinentes. Las formas en que estos

339 Ver: N. Scott Momaday. 1966. *House Made at Dawn*, p. 45. Middlesex, England: Penguin Books. Traducción del autor.

340 Y que sólo agrupa y etiqueta a ciertas colecciones de personas en tanto una categoría común de acuerdo con criterios completamente externos y, por lo tanto, ajenos a estos grupos.

esfuerzos conscientes se materializan son múltiples: pueden circunscribirse al discurso político, incluir rituales y creencias religiosas, extenderse a los ámbitos de la mitología, la estética, las fantasías milenaristas, las utopías ideológicas, las proclamas de pureza racial, el nativismo, la singularidad lingüística, el orgullo cultural, reclamos y reivindicaciones territoriales, o en las formas visibles, elementales y emblemáticas de la identidad: comida, iconografía, formas de vestir, joyería, danzas, música, etc.

El uso de símbolos formalizados de distinción ha sido comúnmente vinculado con el surgimiento de diferentes etnicidades que muchos observadores creen que definen la identidad del grupo, sin considerar que son apenas la punta del gran iceberg complejo y estructural que subyace oculto bajo las aguas poco transparentes de lo trivial y cotidiano. Ellos contribuyen al proceso identitario al proveer a los actores étnicos de señales culturales tangibles, pero no son la identidad del grupo ni constituyen sus verdaderos soportes. Y una vez dicho esto, es tiempo de pasar a una discusión sobre la etnicidad vista desde la perspectiva de los procesos culturales –los que usualmente se asocian con la persistencia de los grupos étnicos y la defensa de su patrimonio cultural.

Persistencia cultural y supervivencia étnica

La identidad de los grupos étnicos entendidos como comunidades poseedoras de rasgos culturales, roles y funciones distintivas en una sociedad, fue posiblemente uno de los primeros y más populares enfoques sobre la etnicidad. Como ya hemos examinado antes, esa perspectiva fue exhaustivamente utilizada para estudiar las sociedades tribales entendidas como grupos étnicos en África, Australia, Oceanía, Asia y en las primeras etnografías sobre los indígenas en el Nuevo Mundo.

A medida que la expansión del complejo urbano-industrial a través del mundo obliteraba las últimas fronteras entre el mundo “civilizado” y los “salvajes”, todos los grupos humanos, culturas y sociedades fueron siendo incorporados y sacudidos por los poderes integradores de la modernización. Y en esa misma proporción, los culturalistas extendían hasta donde podían sus redes etnográficas,

con el fin de rescatar los últimos vestigios de pueblos en vías de extinción cultural (y a menudo física). El propósito era la recopilación acuciosa de materiales antropológicos para los museos de las ideas y las civilizaciones muertas, y el método era la descripción de unidades culturales, es decir, la descripción de sus principios funcionales y estructurales. Con el paso del tiempo, y en vista de la persistencia inusitada que la mayoría de los pueblos y culturas en vías de desaparición manifestaban, la antropología comenzó a buscar explicaciones para esa resiliencia. Y así el estudio de la etnicidad pasó a ser sobre todo el estudio de la persistencia cultural de los grupos aborígenes en el contexto de un mundo crecientemente modernizado.

La mayor parte de los estudios sobre culturas populares y folclor nativo, tanto en América Latina como en los Estados Unidos, se enmarcan dentro de este tipo de enfoque. El auge del indigenismo de Estado en América Latina³⁴¹, que comienza en las postrimerías de los años cuarenta, se difundió en los círculos antropológicos³⁴² un poco después, convirtiéndose no solamente en un discurso oficial en muchos países, sino también en una corriente académica de gran ímpetu e influencia³⁴³.

La primera oleada –entre 1940 y 1950– de estudios culturalistas interesados en la etnicidad en el Nuevo Mundo se centró en el análisis de cómo los sistemas culturales nativos decaían, se descomponían y eran incorporados a una cultura dominante, como resultado del choque con la moderna sociedad occidental. Este terrible, pero grandioso proceso, se definiría con el eufemismo de “aculturación”. Robert Redfield, M.J. Herskovits, Ralph Linton y otros de menor envergadura, serían los principales pioneros y promotores de esta concepción sobre el cambio cultural entendido como asimilación³⁴⁴. Para ellos, la transformación de los sistemas culturales

341 Como un buen ejemplo de esta corriente, ver: Manuel Gamio. 1940. *Forjando patria*. México D.F.

342 Ver: Ángel Palerm. 1975. “La disputa de los antropólogos mexicanos: una contribución científica”, en *América indígena: órgano trimestral del Instituto Indigenista Interamericano*, no 1(35): 161-177.

343 Ver: Néstor García Canclini. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, pp. 228-235. México D.F: Editorial Grijalbo.

344 Para una interesante discusión en torno a esta perspectiva, ver: Edgard H. Spicer. 1972. “Types of Contact and Processes of Change”, en *The Emergent Native Americans*. Deward E. Walker Jr. (ed.), pp. 52-68. University of Colorado.

nativos reflejaba un proceso más general de “transferencia cultural” de las sociedades modernas a las tradicionales, el que se operaba a escala planetaria. De hecho, la idea cardinal de Redfield de que existe un “*continuum folk-urbano*” entre las sociedades agrarias tradicionales y los grandes centros dinámicos de desarrollo urbano, y que manifiesta la gradual aculturación de los indígenas, se derivó precisamente de la aplicación de este último concepto al estudio de los mayas de Yucatán³⁴⁵.

Las pesimistas presunciones que implícitamente guiaban la visión antropológica de autores como Redfield sobre el destino de los pueblos originales de América se convirtieron en una trama narrativa tan diseñada, coherente y convincente, que ellas dominarían la disciplina por cerca de treinta años. Ya sea bajo los ropajes de fríos y desapasionados relatos científicistas, o envueltos en dramáticas crónicas, los antropólogos escribían narrativas en las que eran por doquier testigos impotentes de la gradual pero inexorable desaparición de las culturas indígenas³⁴⁶. La línea narrativa que nutre estas visiones suele describir la dolorosa transición, que los indígenas se ven forzados a efectuar de un pasado de estabilidad cultural (léase a menudo “estancamiento”), a un presente de desorganización y decadencia³⁴⁷. El mecanismo general, que impulsaba

345 Robert Redfield. 1941 y 1934. *Op. cit.*

346 Debe hacerse notar también que esta concepción era reforzada en el mundo académico por la posición dominante que habían alcanzado los grandes teóricos de la modernización y sus innumerables epígonos políticos e intelectuales. Según esta teoría, el progreso histórico generado por la revolución científico-industrial y urbana se traduce inevitablemente de la obliteración final de todas las culturas y sociedades tradicionales. Esta teoría, derivada del funcionalismo de Parsons, llegaría a ser por mucho tiempo el paradigma reinante en las ciencias sociales. De hecho, aún hay muchos que lo suscriben, y sigue siendo parte casi indisoluble del discurso común y culto en nuestros días. Ver discusión en las conclusiones generales del primer volumen de esta trilogía.

347 En México, el más famoso defensor o promotor de esta perspectiva –aparte de Gamio, ya citado– ha sido el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán. 1957. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México D.F.: UIA. Otros que también adoptaron esta visión son: Woodrow Borah. 1954. “What is an Indian”, en *Pacific Historical Review* 23(4): 331-341; Alfonso Caso. 1948. “Definición del indio y de lo indio”, en *América Indígena* VIII: 239-247; Julio de la Fuente. 1947. “Definición, pase y desaparición del indio en México”, en *América Indígena* VII: 63-69; Oscar Lewis y Ernest F. Maes. 1945. “Base para una nueva definición práctica del indio”, en *América Indígena* V: 107-118; Manuel Gamio. 1945. “Consideraciones sobre el problema indígena en América”, en *ibíd.*, pp. 16-23; Robert Redfield. March, 1949. “The Indian in Mexico”, en *Annals of the American Academy of Political and Social Science* CCVIII.

esta compulsiva transición, era ese misterioso demiurgo llamado aculturación: el paso inevitable de una era de inocencia cultural más o menos prístina, a una nueva de decadencia cultural que conllevaba a la agonía de un legado tradicional, resultante de un contacto prolongado con la civilización occidental. El reemplazo de aquello que daba su sello único y distintivo a las culturas indígenas tradicionales, por un presente híbrido en que lo autóctono era sustituido por lo moderno³⁴⁸.

Algunos antropólogos, por supuesto, protestaron en contra de las injusticias y atropellos que solían acompañar ese famoso proceso de aculturación. Otros cuantos, incluso lo hicieron en forma bastante vehemente. Pero al final del día, todos ellos parecieron resignarse ante la marcha arrolladora y ciega del progreso: los engranajes históricos hacia la asimilación final ya estaban en marcha, y lo único que aparentemente podía hacer la comunidad académica era documentar el proceso y, en el mejor de los casos, suavizarlo un poco haciendo lo posible por despertar la conciencia del gran público al respecto.

Pero los indígenas y su cultura no desaparecieron. La aculturación, en el peor de los escenarios, llevó a la aniquilación, pero no como resultado de fuerzas demoníacas que operaban fuera de control, sino como producto de actos muy tangibles de expoliación, robo de tierras y exterminio físico, cuando así parecía ameritarlo el caso. Obviamente, ninguna cultura nativa permaneció incólume ante los cambios que sacudían a toda la sociedad. Pero no era sólo a los indígenas a quienes la modernización compulsiva amenazaba y forzaba al cambio y a la adaptación: era a toda la humanidad. Las culturas indígenas no eran víctimas predilectas, chivos expiatorios en especial seleccionados para ser inmolados en el gran altar de sangre y lágrimas del cambio descontrolado. Eran simplemente otros objetos más de esa gran transformación, que pugnaban como todos los demás seres humanos por convertirse en sujetos de su propia historia, y no en objetos arrastrados por la corriente de la modernización.

348 Este fue un período en que algunos académicos revelaban que ser indígena era más un estigma que una forma de identidad. Ver, por ejemplo, el muy conocido estudio de Judith Friedlander. 1954. *Being Indian in Hueyapan*. New York: St. Martin Press.

Hacia mediados de los sesenta, como parte de una enigmática mutación cultural en la mayor parte de Occidente, se desencadenan movimientos de revitalización étnica en casi todos los países del centro y de la periferia. Pero de nuevo, la literatura antropológica sobre los indígenas sólo cambió de guión general, preservando el espíritu. Donde los antropólogos antes habían detectado y corroborado innumerables veces el declive final de las culturas indígenas, ahora se describía resiliencia, continuidad, persistencia, supervivencia. Se modificó el viejo concepto de aculturación entendido como asimilación final. Ahora se definía como un proceso mixto, donde se observaba sincretismo cultural, la mezcla constante de las culturas indígenas tradicionales con las influencias modernas del exterior, pero conservando estas su coherencia interna. Todo lo cual parecía un giro positivo hacia una visión más balanceada de la realidad de los procesos culturales en las comunidades indígenas. Pero el enfoque seguía siendo obstinadamente culturalista. Los grupos indígenas y sus transformaciones se definían y medían sólo con el rasero de la cultura. Relaciones sociales de producción, relaciones de poder y relaciones jerárquicas de honor social, seguían siendo un mero trasfondo; un paisaje distante que no parecía tener una vinculación trascendente con los temas de etnicidad y supervivencia étnica. La mayoría de los antropólogos continuaba sólo describiendo la capa externa de los procesos étnicos. La representación simbólica –y a menudo puramente formal y trivial– de la identidad colectiva, pero no las fuentes estructurales de la diferenciación étnica persistente, de los conflictos asociados a ellas, y el rol de las groseras desigualdades que se observaban, en la manera como los procesos de etnogénesis se desenvolvían en la práctica concreta de los indígenas. No eran los indígenas quienes luchaban por subsistir, sino sus culturas³⁴⁹.

Los antropólogos de la época (décadas de los años sesenta y setenta) recurrían ahora al uso de la nueva llave maestra de la

349 Y aunque muchos modelos fueron adelantados para tratar de justificar esta perspectiva, lo cierto es que los análisis culturalistas nuevos fueron mucho más allá de la descripción y la elaboración de tipologías de cambio cultural.

“aculturación-adaptación”³⁵⁰, de la misma manera como antes se había recurrido al mecanismo simplificador de la “aculturación-asimilación”, para exorcizar las complejidades de la realidad sobre el terreno mismo. La elusiva naturaleza de la etnicidad continuaba siendo abordada mediante movimientos analíticos oblicuos en la mayor parte de los casos, o francamente evasivos en otros. La persistencia de los indígenas se convirtió en un “dato”³⁵¹, una realidad aceptada como incontrovertible y natural, de la misma manera como se les había diagnosticado sin ambages, un mal terminal veinte años antes³⁵².

Hacia mediados de los setenta y los ochenta, la literatura que vinculaba la persistencia indígena con la etnicidad dio un nuevo viraje. Los enfoques culturalistas empezaron a ser desplazados hacia la periferia de la producción disciplinaria, y comenzaron a explorarse en cambio los temas de las relaciones y estructuras políticas y económicas de dominación, dentro y fuera de las comunidades indígenas.

350 La literatura en esta área es voluminosa. Ver, por ejemplo: Fred W. Voget. 1975. “The American Indian in Transition: Reformation and Accomodation”, en *The Emergent Native American*, *op. cit.*, pp. 645-657; John H. Bushnell. 1975. “From American Indian to Indian American: The Changing Identity of the Hupa”, en *The Emergent... op. cit.*, pp. 551-561; Charles J. Erasmus. 1981. “Anarchy, Enclavement, and Syntropy in International and Tradicional Communities”, en *Persistent Peoples, Culture Enclaves in Perspective*, pp. 192-211. University of Arizona Press; E. Spicer. 1971. “Persistent Cultural Systems: A Comparative Study of Identity Systems that Can Adapt to Contrasting Environment”, en *Science* 174: 795-800.

351 Inclusive Milton Gordon, quien en otro contexto y en referencia a otros sujetos en el pasado había escrito extensamente sobre la asimilación (ver: 1951. “Assimilation Theory in America: Theory and Reality”, en *Daedalus*, pp. 263-285; 1964. *Assimilation in American Life*. New York: Oxford University Press), descubriría de pronto las bondades del nuevo enfoque y escribiría sobre el pluralismo inherente de la sociedad norteamericana (ver: 1975. “Toward a General Theory of Racial and Ethnic Group Relations”, en *Ethnicity: Theory and Experience*, *op. cit.*, pp. 84-110). Pero lo más sorprendente vendría de un sector intelectual insospechado. El mismo Talcott Parsons, cuyas teorías en los años cuarenta y cincuenta habían resultado en una elaborada imagen de la modernización basada en la idea de la integración social y la asimilación cultural, debió reconocer, sin cuestionar ninguno de sus supuestos anteriores, el renacimiento étnico de los sesenta. Ver: Talcott Parsons. 1975. “Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Ethnicity”, en *Ethnicity: Theory...*, *op. cit.*, pp. 51-83.

352 Para una revisión crítica de estas concepciones cambiantes sobre los indígenas, ver: Robert F. Berkhofer Jr. 1978. *The White Man's Indian: Images of the American Indian From Columbus to the Present*. New York: Alfred A. Knopf.

Aquí ya no se trata de establecer la adaptación cultural de los indígenas a un medio altamente volátil y en general hostil, sino su capacidad de resistencia ante las fuerzas, factores y grupos sociales que los explotan, oprimen y reducen a la marginalidad social y política³⁵³. El eje de la mayor parte de estos estudios lo constituían usualmente las relaciones económicas de explotación, la opresión social, las formas de intercambio desigual, la violencia política, la privación ecológica y territorial forzada, la dominación política por el Estado y grupos caciquiles, el neocolonialismo y su contraparte positiva: la resistencia, la liberación, el pluralismo cultural y la autodeterminación de los pueblos indígenas. Este tipo de enfoque fue en parte la base inte-

353 Entre muchos otros trabajos y a modo de ejemplo, ver: Marilyn Trueblood. 1977. "The Melting Pot and Ethnic Revitalization", en *Ethnic Encounters: Identities and Contexts*. George L. Hicks and Philip E. Leis (eds.), pp. 153-170. Brown University; Joelle Rostkowski. 1986. *Le renouveau indien aux Etats-Unis*. Paris, France: Editions L'Harmattan; Leslie Fiedler. 1969. *The Return of the Vanishing Americans*. New York: Stein and Day; Stan Steiner. 1978. *The New Indians*. New York: Harper and Row; F.C. Wallace. 1972. *The Death and Rebirth of the Seneca*. Random House; Mario Aguilar Medina y José Iñigo. 1974. *Diferencia étnica y migración en la Mixteca Baja*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Etnología y Antropología Social, Cuadernos de Trabajo, Estudios 5; Lourdes Arizpe. 1978. *Migración, etnicismo y cambio económico. Un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México*. México: El Colegio de México; Andrés Aubry. 1982. *El nivel ideológico y la conciencia política del campesino indígena*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya; Filemón Beltrán Morales. 1986. "Migración e identidad étnica zapoteca", en *México Indígena*, núm. 13, noviembre-diciembre: 41-43; Douglas Butterworth. 1990. *Tilantongo: comunidad mixteca en transición*. México: Instituto Nacional Indigenista.

lectual de los nuevos movimientos indigenistas contestatarios³⁵⁴, casi siempre opuestos al indigenismo de Estado.

El indigenismo ha transitado por tres etapas, y en cada una de ellas ha desarrollado preocupaciones y enfoques distintos. Hoy, las tres coexisten como vertientes diferenciadas, pero a menudo confundidas. La primera etapa³⁵⁵ estuvo definida por un vasto movimiento espontáneo de intelectuales, ensayistas y sobre todo escritores y pintores, que pusieron sobre el tapete del debate público el tema de la explotación y marginación de los pueblos originarios en nuestra América. Era un indigenismo de clara orientación política, progresista, y en algunos casos con una marcada influencia marxista, o al menos así lo consideraban muchos de sus propios gestores. El muralismo mexicano (especialmente en la obra pictórica de Diego Rivera), Osvaldo Guayasamín en Ecuador, el poeta Pablo Neruda y el pintor José Venturelli en Chile, por ejemplo, impulsarían una

354 Ver: Henry Favre. 1982. "Capitalisme et ethnicité: la politique indigéniste du Pérou", en *Indianité, ethnocide, indigenismo en Amérique Latine*, pp. 79-91. Paris: CNRS; Françoise Morin. 1980. "Indianité et Etat", en *Indianité...*, op. cit., pp. 258-264; Marie-Chantal Barre. 1983. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo Veintiuno Editores; Shelton H. Davis. 1981. "Agrarian Structure and Ethnic Resistance: The Indian in Guatemalan and Salvadoran National Politics", en *Ethnicities and Nations. Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*. Remo Guidieri (ed.), pp. 78-105. University of Texas at Austin; Roberto Santana. 1985. "En la Sierra del Ecuador: Reivindicaciones étnicas y agrarias: el caso de un movimiento indígena", en *Indianité...*, op. cit., pp. 205-219; Emmanuel Fauroux. 1980. "Le Declin des Cultures Indigènes de la Sierra Equatorienne et le Renouveau des Mouvements Indigenistes", en *Indianité...*, op. cit., pp. 187-201; Norman E. Whitten, Jr. 1981. "Jungle Quechua Ethnicity: An Ecuadorian Case Study", en *Migration and Development. Implications for Ethnic Identity and Political Conflict*. Helen I. Safa and Brian M. du Toit (eds.). Mouton Publishers; Vic Satzewich. 1990. "The Political Economy of Race and Ethnicity", en *Race and Ethnic Relations in Canada*. Peter S. Li (ed.), pp. 253-267. Oxford University Press: Toronto; Robert Jarvenpa. 1985. "The Political Economy and Political Ethnicity of American Indian Adaptations and Identities", en *Ethnicity and Race in the U.S.A.: Toward the Twenty-First Century*. London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul; Frans J. Schryer. 1990. *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*. New Jersey: Princeton University Press; John Hawkins. 1984. *Inverse Images: The Meaning of Culture, Ethnicity, and Family in Postcolonial Guatemala*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

355 A la que corresponden más o menos los estudios antropológicos que diagnostica la fatal destrucción de las culturas indígenas. En esta fase del indigenismo progresista, los antropólogos utilizan el concepto de aculturación como sinónimo de asimilación total.

nueva percepción estética de los indígenas, los campesinos, la mujer y el hombre trabajador y humilde, mostrando su aciago destino, pero también su lucha por la emancipación cultural y social. El movimiento se inauguraría con las novelas señeras de Ciro Alegría³⁵⁶ y Jorge Icaza³⁵⁷. Pero los cimientos intelectuales del movimiento los plantó el marco analítico y programático más amplio de los notables ensayos de José Carlos Mariátegui en el Perú³⁵⁸. El movimiento alcanzaría gran reconocimiento a través de la obra del Premio Nobel de Literatura guatemalteco, Miguel Ángel Asturias³⁵⁹, quizás el más grande autor indigenista de todos los tiempos junto con el peruano José María Arguedas³⁶⁰.

A partir de los años cincuenta, y sin duda influido por el indigenismo progresista de la primera mitad del siglo, varios Estados latinoamericanos crean instituciones que albergan a burócratas, intelectuales y promotores del desarrollo responsabilizados de llevar el “progreso” a las comunidades indígenas olvidadas, e incorporarlas así al corazón del quehacer nacional modernizante³⁶¹. Es un amplio y ambicioso plan destinado a superar nuestras “sociedades duales” (modernas-capitalistas/autárquico-feudales) y a acabar con la marginación indígena mediante la famosa aculturación, pero entendida esta última de una forma más benigna que en el pasado histórico inmediato³⁶².

México constituirá el modelo más acabado de este nuevo indigenismo oficial³⁶³, y el impulso a la reforma agraria en este país va de

356 Ver: Ciro Alegría. 1935. *La serpiente de oro*. Perú; 1938. *Los perros hambrientos*. Perú; 1941. *El mundo es ancho y ajeno*. Perú.

357 Ver: Jorge Icaza. 1934. *Huasipungo*. Ecuador.

358 Especialmente ver: José Carlos Mariátegui. 1928. *Siete ensayos de la realidad peruana*. Amauta.

359 Ver: Miguel Ángel Asturias. 1949. *Hombres de maíz*. Guatemala.

360 Ver: José María Arguedas. 1941. *Yawar fiesta*. Perú; 1958. *Los ríos profundos*. Perú; 1964. *Todas las sangres*. Perú.

361 En esta fase de indigenismo de Estado, los antropólogos redefinen el concepto de aculturación y lo utilizan como adaptación, sincretismo e integración cultural parcial. Ver nota previa 297.

362 El núcleo ideológico y discursivo del indigenismo de Estado ha quedado bien plasmado en este trabajo ya clásico: Alfonso Caso. 1958. *Indigenismo*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.

363 Ver: Luis Villoro. 1987. *Op. cit.*

la mano con la aculturación de los indios, al consolidarse los nuevos poderes después del triunfo de la Revolución Mexicana. Países con una alta población indígena como Ecuador, Bolivia y Perú impulsan, aunque en menor escala, instituciones y políticas indigenistas oficiales imbuidas de la misma filosofía. Guatemala, sumida en la violencia política y étnica endémica, y gobernada en forma sucesiva por regímenes reaccionarios y autoritarios luego del golpe de Estado contra el presidente nacionalista democráticamente electo Jacobo Arbenz³⁶⁴, se mantendría como una dolorosa excepción. Este indigenismo de Estado ascendió luego de la Segunda Guerra Mundial, y comenzó a declinar hacia mediados de los setenta, convirtiéndose en poco más que una fachada institucional.

A medida que declinaba la influencia intelectual y el prestigio político del indigenismo de Estado, y como producto, además, del resurgimiento de las minorías étnicas que comienza ya a fines de los sesenta en todo el mundo occidental, un nuevo discurso y una nueva orientación disciplinaria comienza a abrirse paso. Pero esta nueva corriente indigenista —o neoindigenista³⁶⁵ o indianista³⁶⁶, como la llaman algunos— no cobraría fuerzas públicamente sino hasta el año 1971, cuando se lanza un proyecto político continental orientado al impulso de las luchas por los derechos y reivindicaciones indígenas³⁶⁷. Desde el punto de vista antropológico, este indianismo (o neoindigenismo, según sea la preferencia semántica) se caracteriza por

364 Ver: Stephen Kinzer. 2006. *Overthrown: America's Century of Regime Change From Hawaii to Iraq*, pp. 129 -147. New York: Henry Holt and Company.

365 Ver: Jorge Larraín Ibáñez. 1996. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

366 Ver: Bernardo Berdichevsky. 2005. "Indigenismo-Indianidad", en *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales*. Ricardo Salas Astrain (ed.), (3): 561-568. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica.

367 Con la *Primera y Segunda Reunión de Barbados en las Indias Occidentales* en 1971. En las reuniones estuvieron presentes representantes de la mayoría de las etnias indígenas de Latinoamérica. Ya el primer punto de la *Declaración de Barbados* definía en forma meridiana la orientación del nuevo indigenismo: "Es necesario tener presente que la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación. Cuando elementos ajenos a ellas pretenden representarlas o tomar la dirección de su lucha de liberación, se crea una forma de colonialismo que es propia a las poblaciones indígenas, su derecho inalienable a ser protagonista de su propia lucha".

la orientación que ya hemos señalado antes, es decir, hacia el estudio de los mecanismos de explotación económica, alienación cultural, marginación social y manipulación política que afecta a las etnias indígenas. Pero a medida que las luchas indígenas cobran bríos crecientes en casi todo el continente (incluyendo a Norteamérica), los antropólogos pondrán cada vez más interés en la resistencia, y a veces, la lucha revolucionaria indígena³⁶⁸. En esto el indianismo –o tercera etapa en el desarrollo del indigenismo en América Latina– guarda ciertas similitudes con el indigenismo progresista inaugurado por Mariátegui, pero al mismo tiempo posee grandes diferencias.

Desde el punto de vista político y social, el indianismo se caracteriza por las reivindicaciones comunitarias y estrictamente étnicas de los grupos indígenas, con poca o ninguna referencia a la lucha de clases –tópico que ocupaba un lugar central en el discurso de Mariátegui. El indianismo, además, es protagonizado por organizaciones indígenas directamente vinculadas con las etnias. No es un movimiento de intelectuales de izquierda (aunque muchos estén identificados o asociados a él) proclamando las reivindicaciones históricas de los indígenas dentro de un marco discursivo occidental (como era el marxismo de Mariátegui³⁶⁹, por muy creativo que este fuese). Se trata por el contrario de algo inédito en la historia del indigenismo latinoamericano: de un movimiento de indígenas, para los indígenas, y por los indígenas mismos. Con esta última y tercera etapa, pensamos que el indigenismo encuentra su faz verdadera, y culmina así un proceso que se inició más de setenta años atrás impulsado inicialmente por José Carlos Mariátegui.

Pero si bien el aspecto político y organizativo del indianismo es a nuestro juicio loable, desde el punto de vista de la antropología no parece que el tema general de la etnicidad, ligado en este caso al tema

368 Especialmente luego del levantamiento indígena zapatista en México en enero de 1994.

369 Según Berdichewsky, esta diferencia se plantea sí:

A diferencia del marxismo –producto típico de la sociedad industrial, particularmente de la época capitalista– que estableció la relación del hombre con su sociedad a través de una estructura clasista, la indianidad, sin negar esa realidad, la ve fundamentalmente a través de la estructura comunitaria (*Op. cit.*, p. 564).

más específico de lo indígena, haya alcanzado su plena fruición³⁷⁰. Es usual que en casi todos los trabajos antropológicos correspondientes a la última fase del indigenismo, la etnicidad es tratada como un problema conceptualmente resuelto, o que no merece mayor elaboración analítica. Con frecuencia se da preeminencia en ellos a relaciones “objetivas” de tipo socioeconómico y político, con poca o ninguna referencia o interés por los procesos simbólicos y psicosociales³⁷¹, sin los cuales el estudio de la etnicidad queda trunco. Y de hecho, como discutiremos en el capítulo que sigue, ese es un rasgo característico de todos los enfoques “instrumentalistas” o “circunstancialistas”³⁷² a la cuestión étnica.

370 Para una evaluación crítica del indianismo en las ciencias sociales, ver: Francisco Javier Guerrero. 1996. “La cuestión indígena y el indigenismo”, en *Indigenismo, modernización y marginalidad: una revisión crítica*. México: Juan Pablo Editor; Héctor Díaz Polanco. 1987. “El discreto encanto del indigenismo”, en *Etnia, nación y política*. México: Juan Pablo Editor; Cynthia Hewitt de Alcántara. 1982. *Boundaries and Paradigms: The Anthropological Study of Rural Life in Post-Revolutionary México*. Leiden: Leiden Development Studies.

371 Con algunas notables excepciones. Hay unos pocos trabajos que combinan creativamente los temas primordialistas y circunstancialistas, agencia y estructura, así como las interacciones entre fenómenos simbólicos específicos y los procesos sociales más amplios. Ver, por ejemplo: Thomas McGuire. 1986. *Politics and Ethnicity on the Rio Yaqui: Potam Revisited*. Tucson: The University of Arizona Press; Anastasia M. Shkilnyk. 1985. *A Poison Stronger than Love: The Destruction of an Ojibwa Community*. New Haven and London: Yale University Press.

372 Una buena discusión respecto a los contrastes y similitudes entre enfoques primordialistas e instrumentalistas cuando ambas perspectivas estaban aún plenamente en boga, se encuentran en: Gary B. Cohen. December, 1984. “Ethnic Persistence and Change: Concepts and Models for Historical Research”, en *Social Science Quarterly*. Vol. 65(4): 1029-1042.



CAPÍTULO SEIS

EL ENFOQUE INSTRUMENTALISTA

Las llamadas explicaciones instrumentalistas se han convertido —a lo largo de un proceso descrito por Gans como de “cambio paradigmático permanente”³⁷³— en la perspectiva dominante, en cuanto a estudios étnicos se trata. Sin embargo, no podemos afirmar que este cambio constante haya representado un gradual refinamiento teórico, ni tampoco una conquista exitosa de la frontera intelectual definida por los enigmas de la etnicidad. A medida que ciertos modelos e ideas perdían su brillo inicial, o a medida que nuevas modas intelectuales se volvían más atractivas, muchas proposiciones que contenían algunas propuestas válidas fueron simplemente descartadas. Mal que parece endémico en las ciencias sociales. El desplazamiento de modelos o paradigmas rara vez aparece acompañado de una crítica sistemática que justifique la transición a nuevas perspectivas. Con frecuencia, se ha tratado de explicar esta proclividad como el resultado de la naturaleza intrínseca de las ciencias sociales. Pensamos que más bien es el resultado de una cultura y una tradición disciplinaria perversa, la que no expresa necesariamente ninguna propiedad esencial de la antropología, la sociología, la psicología social u otras ramas disciplinarias.

En general, el movimiento hacia el estudio de la etnicidad en el contexto casi exclusivo de los llamados fenómenos objetivos o

373 Ver: Herbert Gans. 1985. “Ethnicity, Ideology and the Insider Problem”, en *Contemporary Sociology* 14: 3.

estructurales comenzó en los setenta, y en la década siguiente ya parecía una perspectiva claramente dominante. Esta mutación parecía poner de manifiesto la insatisfacción con los análisis puramente interpretativos de procesos simbólicos, los que a menudo se habían efectuado con total desinterés por los procesos de estructuración, desigualdad y conflicto social. Pero sobre todo, era un desencanto generalizado con el culturalismo. Ni la etnicidad parecía reducible a simbolismos abstractos y prácticas estrictamente culturales, ni los grupos humanos concretos encajaban en nítidas unidades de estudio definidas con criterios culturalistas. El péndulo conceptual y analítico estaba de nuevo en un movimiento que lo alejaría dramáticamente de Weber, Geertz, Berger, Goffman y otros tantos autores de orientación culturalista.

Identidad nacional y nacionalismo étnico

Sobresalientes entre los modelos que “objetivan” los fenómenos étnicos, están aquellos que enlazan muy estrechamente el surgimiento de los movimientos étnicos, con la cuestión nacional³⁷⁴. La influencia creciente de esta perspectiva se revela en los innumerables artículos, ensayos y libros escritos sobre la cuestión del moderno

374 De nuevo, con excepciones. Ver por ejemplo: Jeffrey C. Alexander. 1985. “Core Solidarity, Ethnic Outgroup, and Social Differentiation: A Multidimensional Model of Inclusion in Modern Societies”, en *National and Ethnic Movements*. Jacques Dofny and Akinsola Akiwowo (eds.), pp. 5-29. Sage Publications.

nacionalismo étnico³⁷⁵. Aunque es necesario aclarar, que a diferencia del tratamiento estrictamente primordialista y/o culturalista de la etnicidad, en el cual la antropología, la sociología y la psicología social eran las disciplinas dominantes, este enfoque instrumentalista está siendo cada vez más influido por los científicos políticos. Lo cual se puede apreciar claramente en la lista parcial –pero a nuestro parecer representativa del universo bibliográfico– de libros publicados en el 2006 en inglés sobre el tema de nacionalismo y etnicidad en la nota número 319 al pie de página.

Hacia fines de los años ochenta, Brackette F. Williams escribió un ensayo sobre etnicidad que era una revisión general del estado del arte en ese momento³⁷⁶. En este trabajo, Williams vincula en forma estrecha la cuestión de la identidad nacional, con la etnicidad en general. De acuerdo con la autora, un sistema nacional supuestamente homogéneo, se transforma en el instrumento ideológico que facilita el establecimiento de un orden hegemónico, cuando toda reivindicación sociocultural particular, es considerada como etnicidad; o en otros términos, como definiendo a un grupo que no participa en el proceso de definir los cimientos universales de la nación. Así, la et-

375 Por ejemplo, sólo en el año 2006, estos son algunos títulos y autores publicados en inglés que se sitúan más o menos en esta perspectiva: J. Adelman. *Sovereignty and Revolution in the Iberian Atlantic*; R. Brubaker. *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*; T. Ballantyne. *Between Colonialism and Diaspora*; Helms Bougarel and Duijzings (eds). *The New Bosnian Mosaic: Identities, Memories and Moral Claims in a Post War Society*; A.L. Edgor. *Tribal Nation: The Making of Soviet Turkmenistan*; C. Frost. *Morality and Nationalism*; L. Greenfeld. *Nationalism and the Mind*; Goran Hyden. *African Politics in Comparative Perspective*; P.M. Judson. *Guardians of the Nation: Activists on the Language Frontiers of Imperial Austria*; H. Kleinschmidt (ed.). *Migration, Regional Integration and Human Security: The Formation and Maintenance of Transnational Spaces*; Richard Kuba & Carola Lentz (eds.). *Land and the Politics of Belonging in West Africa*; S. Malesevic. *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism*; P. Manent. *A World Beyond Politics: A Defence of the Nation-State*; C. Mitchell. *Religion, Identity and Politics in Northern Ireland: Boundaries of Belonging and Belief*; I. Primoratz and A. Pavkovic. *Identity, Self-determination and Secession*; S. Sassen. *Territory, Authority and Rights*; T. Shephard. *The Algerian War and the Remaking of France*; G. Sluga. *The Nation, Psychology and International Politics 1870-1919*; D. Turtton (ed.). *Ethnic Federalism: The Ethiopian Experience in Comparative Perspective*. Fuente: *The Association for the Study of Ethnicity and Nationalism*.

376 Brackette F. Williams. 1989. "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain", en *Annual Review of Anthropology* 18: 401-444.

nicidad se convierte en un “instrumental” (en un instrumento subjetivo) dentro del proceso de formación de la nación, y como un mero artefacto que define al *mainstream* dominante (o ciudadanía normal) a partir de un eje de inclusión y exclusión. Siguiendo esta lógica, la nación, o el *mainstream* dominante, no puede alcanzar su plena expresión como orden hegemónico sino es en oposición a una contraparte, o un “otro” interno. Los gitanos y judíos, por ejemplo, fueron definidos como el otro interno por los nazis, quienes los veían como una lacra racial introducida desde Oriente en Europa, y sin cuya eliminación no era posible crear la nueva civilización occidental dominada por la raza aria³⁷⁷. Es sin duda un ejemplo extremo, pero en forma mucho más moderada, pueden en realidad mencionarse una infinidad de casos³⁷⁸ (muchos de los cuales ya hemos señalado a lo largo de este trabajo) que ilustran bien el principio de formación de un *mainstream* nacional a partir de un eje de inclusión/exclusión.

Las observaciones que Williams hace al final de su ensayo son bastante reveladoras. Y a pesar de lo farragoso del texto, lo citamos aquí en extenso porque la visión de Williams es muy representativa de las escuelas de pensamiento sobre etnicidad que discutimos en este capítulo:

En suma, la “etnicidad” designa la visibilidad de aquel aspecto del proceso de formación de la identidad que es producido por, y subordinado a, programas y planes nacionalistas –planes que buscan crear una homogeneidad putativa de la heterogeneidad mediante los procesos de apropiación de una hegemonía transformadora. Y aunque los miembros de las elites raciales/de clase/culturales/nacionales dirigen la construcción de un nexo entre homogeneidad putativa y sociedad civil, otros miembros, que no son de la elite pero que comparten con ella

377 Este fenómeno ha sido examinado por muchos, pero un buen estudio de caso ha sido desarrollado en: L. Poliakov. 1974. *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*. New York: Basic Books.

378 Siendo los más recientes y llamativos en nuestros días aquellos casos constituidos por la exclusión de los inmigrantes del tercer mundo en los países desarrollados. Tema que será discutido en el siguiente capítulo.

una “sangre” común, llegan a constituir los elementos claves del bloque histórico que representa y “protege” el pasado tribal. Otros, que poseen la sangre inapropiada, se asimilan al *mainstream*, ampliando y reforzando así aún más el bloque histórico que controla el Estado mediante la representación simbólica de la sociedad civil y de las políticas que definen la justa distribución de bienes y servicios entre los ciudadanos. La persona étnica, bajo la forma de “rol modelo” o de “excepción a la regla”, se torna aún más étnica precisamente por haberse asimilado. En breve, “etnicidad” designa la política de la lucha cultural dentro del nexo entre nacionalismo territorial y cultural que caracteriza a todos los Estados nacionales putativamente homogéneos³⁷⁹.

En lo que puede colegirse de las observaciones anteriores, pensamos que hay algunas aseveraciones perfectamente válidas, pero la conclusión final es errada. Permítasenos recapitular en nuestros propios términos algunas de las ideas de Williams, con el fin de argumentar nuestra aseveración anterior. Utilizaremos esta discusión inicial como plataforma de lanzamiento para elaborar más sobre las debilidades de aquellos enfoques que definen la etnicidad como una forma de nacionalismo, y viceversa.

Los órdenes étnicos nacionales modernos están, obviamente, basados en la separación y las tensiones que surgen en el proceso de formación de cada Estado nacional entre un *mainstream* (o centro sociocultural relativamente homogéneo y dominante) y la periferia constituida por categorías y grupos socioculturales subordinados³⁸⁰. Los órdenes étnicos son parte de un sistema de jerarquías mucho más amplio, que incluye diferencias verticales de clase como un componente central que opera junto con la etnicidad, pero que además se extiende a otras asimetrías, como, por ejemplo, las desigualdades

379 *Op. cit.*, p. 439. Traducción del autor.

380 Un estudio de caso que ilustra muy bien esta dicotomía centro/periferia sociocultural en el proceso de formación del Estado-nación es: G. Newman. 1987. *The Rise of English Nationalism: A Cultural History, 1740-1830*. New York: St. Martins Press.

de género, nacionalidad, generación, ubicación dentro del espectro campo-ciudad, etc. Así, el estatus social de cada individuo es un punto que se encuentra en la intersección multidimensional de todas esas jerarquías, pero determinado principalmente por posición de clase y etnicidad. Cada uno de nosotros se encuentra en una encrucijada específica e individual dentro del espacio social; punto de intersección donde se cruzan numerosas dimensiones de distinción sociocultural, que nos definen externamente en tanto entes sociales³⁸¹.

En el proceso de creación de un Estado nacional —es decir, cuando un aparato estatal central llega a dominar efectivamente todas las funciones públicas dentro de un determinado territorio—, el establecimiento de un sistema de símbolos y de un universo discursivo hegemónico, como fuese ya postulado por Gramsci³⁸², se vuelve crucial. Sin tal hegemonía ideológica, la cohesión de toda una población diversa en torno a un aparato central dominante fundado en diversas formas de desigualdad social sería prácticamente imposible. No sería suficiente la coerción psicológica, física y material, aunque sin duda ella es indispensable aún cuando se recurra a su uso de manera velada. Podríamos decir que mientras más efectivo es el universo discursivo y el sistema de símbolos hegemónico imperante, más disimulada podrá ser la coerción y, por lo tanto, más efectiva³⁸³. Y puesto que ninguna sociedad puede alcanzar verdadera estabilidad y solidez si depende sólo de mecanismos represivos abiertos que son crónicamente resistidos por diversos segmentos de la población, la

381 Proceso de gran complejidad que Erik Erikson estudia detalladamente en su desenvolvimiento a lo largo de ocho etapas. Erikson, algunas de cuyas propuestas ya hemos discutido brevemente con antelación, nos muestra además como este proceso de definición externa de nuestra identidad social, va acompañado de otro proceso interno de definición del yo dentro del universo social circundante.

382 Son muchos los trabajos que exploran y examinan los aportes del pensamiento de Gramsci al estudio contemporáneo de la etnicidad. Entre muchos otros, ver: Stuart Hall. Summer, 1986. "Gramsci's Relevance to the Study of Race and Ethnicity", en *Journal of Communication Inquiry* 10(2): 5-28; Stefano Varese. 1988. "Multiethnicity and Hegemonic Construction: Indian plans and the Future", en *Ethnicities and Nations. Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*. Remo Guideri (ed.), pp. 57-77. University of Texas Austin.

383 Sobre todo en los sistemas políticos que son supuestamente representativos, competitivos y abiertos.

trascendencia de una ideología hegemónica, que lubrique los engranajes del poder, resulta obvia.

El proceso de centralización institucional, que acompaña la formación del Estado-nación, conlleva por la naturaleza propia de su dinámica, la creación de una estructura de poder concéntrica que empuja hacia los márgenes, a una amplia franja social de individuos con poca o ninguna influencia política. Pero la marginación política suele ir acompañada de marginación social y de marginación cultural. La primera se manifiesta en forma muy tangible en diversos niveles de pobreza y precariedad material; la segunda, en una escasa representación real dentro de las imágenes que definen el *mainstream* cultural. La primera conduce a conflictos de clase; la segunda a enfrentamientos de carácter étnico. De este modo, tenemos tres procesos concomitantes que se desenvuelven inextricablemente entrelazados, y que conducen a la formación de sociedades nacionales modernas, complejas, jerárquicas y desiguales: a. la formación del moderno Estado nacional; b. la formación de un moderno sistema de clases; c. y la formación de un orden étnico también moderno dentro del marco del nuevo país en proceso de consolidación.

Esos tres procesos son, además, convergentes ya que permiten formar una jerarquía general de estatus dentro de la cual las adscripciones de clase, etnicidad, género y raza constituirán los cuatro pilares sobre los que se sostiene cada Estado nacional, y también aquellos que definen lo esencial de la identidad social externa³⁸⁴ de cada ser humano. Es claro que este sistema externo (adscrito) de clasificación social informal que abarca a todos los individuos, no opera de manera idéntica dentro de cada uno de los pilares que lo integran. El poder cohesivo de las sociedades nacionales modernas no reside, por consiguiente, sólo en la fuerza aglutinante y legitimadora ejercida por una determinada ideología hegemónica. La estructuración del sistema general de estatus debe, además, tener ciertas características de ductilidad, que garanticen su flexibilidad estructural ante

384 E insistimos en lo externo de este proceso, pues aquí de ninguna manera nos estamos refiriendo al proceso interno de socialización de cada individuo, que Erikson estudió en detalle.

los inevitables embates sociales que toda desigualdad genera. Pero como acabamos de indicar más arriba, esta flexibilidad no es homogénea en cada una de las cuatro dimensiones o pilares de desigualdad estructural (clase, etnicidad, género y raza) sobre los que reposan los modernos Estados nacionales.

Mientras las jerarquías de clase permiten cierto grado de movilidad social ascendente en cada individuo (dependiendo naturalmente de muchos factores que varían de una sociedad a otra), las adscripciones de etnicidad, género y raza poseen muy poca ductilidad. Un individuo determinado puede ascender dentro del sistema de estatus si cambia su condición de clase, pero muy pocas personas pueden realmente modificar su adscripción étnica, de género y raza, pues estas tres están concebidas socialmente como condiciones naturales y primordiales. La única forma en que, por lo tanto, los individuos que están adscritos a formas de identidad social externa, que son consideradas subalternas o francamente inferiores pueden mejorar su posición, será sólo mediante un avance colectivo del grupo étnico, el género o la raza a la que se pertenece. Pero puesto que la movilidad de clase abre expectativas y brinda algunas oportunidades de avance en el sistema general de estatus, ello compensa en parte la rigidez de las otras tres dimensiones de diferenciación social. Cuando incluso esa pequeña vía de ascenso se cierra completamente —en general como producto de un sistema económico que genera gran desigualdad social y al mismo tiempo oportunidades decrecientes de movilidad de clase—, ello conduce a períodos turbulentos de conflicto social y político.

Aquellos casos individuales en que una persona de bajo estatus étnico consigue, no obstante, mejorar su posición social al ascender dentro del sistema de clases, refuerzan la imagen ilusoria de que la sociedad en general se mueve hacia una mayor equidad, o que constituye una amplia avenida por la cual las personas pueden marchar hacia el éxito reservado a unos pocos. Formas limitadas de movilidad individual ascendente de clases ratifican aparentemente el espejismo hegemónico de una sociedad nacional, que opera en tanto un sistema más o menos igualitario que permite el tránsito hacia la cúspide de la sociedad sin importar demasiado la condición de raza, etnicidad y

género. Así, el orden social real pareciera acercarse más al modelo nacional imaginario centrado en un determinado *mainstream*, cuya naturaleza particularista queda disimulada bajo una fachada de neutralidad universal.

Mientras el *mainstream* pueda efectivamente presentarse como la encarnación de un conjunto de ideales universales en cada país, las representaciones hegemónicas ficticias sobre la esencia de la vida social nacional prevalecerán; en tanto esa proyección fantasmagórica predomine sobre el telón auténtico de la realidad y el *mainstream* aparezca doblemente como el repositorio de la identidad colectiva nacional y como repositorio de ideales universales, todos los otros particularismos serán condenados a una condición minoritaria (independientemente de las realidades demográficas que informan la sociedad) y marginal. Las minorías (putativas o reales) no tendrán sino dos opciones: se disuelven voluntariamente dentro del *mainstream* (cosa que será imposible si los marcadores diacríticos raciales o de género no coinciden con la “esencia” del *mainstream*), o permanecen relegadas a una condición subalterna.

Es dentro de esa perspectiva analítica contenida en el trabajo de Williams, que la etnicidad se convierte en una mera etiqueta que se aplica sólo a aquellas identidades colectivas particulares y marginales, y que han sido empujadas hacia los márgenes (o simplemente fuera de ellos, según sea el caso) de la identidad nacional, a lo largo del proceso de consolidación de esta. Una vez que las identidades particulares son confinadas a los oscuros rincones de etnicidad adonde no llega la luz universal del *mainstream*, esta marginación puede eventualmente revertirse y dar lugar a reivindicaciones nacionalistas desde la periferia. La lógica subyacente para este vuelco residiría en el hecho simple de que si “nosotros” en tanto minorías no tenemos un lugar relevante en la creación de una identidad nacional común, no tendríamos más alternativa que tratar de formar nuestro propio Estado nacional aparte. Esta manera de abordar el tema de la etnicidad ilustra, a la perfección, las virtudes y debilidades de todos los enfoques que definen el fenómeno como un proceso de instrumentación política, sobre todo nacionalista.

No hay duda que los movimientos étnicos cuyo *leitmotiv* histórico ha sido y es un proyecto nacional, pueden en gran parte explicarse a partir de semejante abordaje. Pero las limitaciones del enfoque instrumentalista se tornan flagrantes, cuando consideramos que los innumerables casos en las reivindicaciones étnicas de un cierto grupo sociocultural no se entretajan con ninguna forma de redención nacionalista. Tanto en América Latina como en América del Norte, por ejemplo, los movimientos nacionalistas entre las minorías étnicas no han sido sino eventos episódicos, y con escasa proyección en nuestros días al despuntar el siglo XXI. Las reivindicaciones políticas, educativas y la igualdad económica, así como los derechos civiles y culturales y la restauración del honor social, han sido generalmente los tópicos dominantes en torno a los cuales la conciencia étnica ha tomado forma y nuevos movimientos sociales se han aglutinado.

Rara vez los movimientos étnicos en América Latina y los Estados Unidos han cuestionado la integridad del Estado-nación en el cual se desenvuelven, pero lo que sí ha estado en cuestión es el tema de la igualdad de estatus étnico. En los Estados Unidos estas luchas asumieron en los sesenta y setenta formas cada vez más radicales, impulsadas principalmente por la frustración que ocasiona la desigualdad de honor social entre diversos grupos étnicos y el *mainstream*, en una sociedad tan empapada en la retórica de la equidad y la democracia. Luego en los ochenta, a medida que la sociedad norteamericana se volvía cada vez más conservadora, un gran reflujo de los movimientos étnicos pareció reducirlos a la intrascendencia política y cultural. El auge del universo delictivo, organizado para impulsar el consumo de drogas altamente adictivas, arrasó como una tempestad los barrios pobres y guetos minoritarios en los Estados Unidos, efectivamente corroyendo las bases sociales de los principales movimientos étnicos en el país.

Pero a pesar del obvio declive de los movimientos étnicos en los Estados Unidos, ellos tuvieron un impacto innegable y perdurable sobre su sociedad. A pesar de que el orden étnico imperante en los Estados Unidos no ha sido transformado de manera profunda, los movimientos socioculturales de los sesenta y setenta consiguieron al menos colocar en el centro del debate público el tema de la pluralidad y la democracia cultural. Y aunque esta discusión se ha extendido poco

más allá del ámbito de las universidades, ha puesto en evidencia el rechazo que las minorías raciales y étnicas en los Estados Unidos tienen hacia la vieja noción del *melting pot*. Pues el concepto de una sociedad multicultural³⁸⁵ no está simplemente confinado al derecho que estas minorías poseen de ser respetadas dentro de su peculiaridad cultural, sino que se extiende a su derecho a contribuir a la definición universal (*mainstream*) de la nación; esto es, a su derecho a ser parte de un “nuevo *mainstream*”; a participar en la redefinición de la identidad nacional, en vez de verse forzadas a escoger entre verse relegadas al inframundo del particularismo étnico, o a integrarse³⁸⁶ al *mainstream* dominante blanco³⁸⁷ sin que este se modifique un ápice.

Mientras el viejo orden étnico nacional norteamericano se ha mantenido incólume ante los continuos embates en el pasado del movimiento por los derechos civiles de los cincuenta y sesenta y la revitalización de los movimientos de reivindicación étnica de los setenta y ochenta, en la superficie se producen cambios puramente cosméticos y simbólicos. Los viejos mecanismos discriminatorios permanecen intactos. Pero algunas reformas de impacto marginal, como la llamada “acción afirmativa”, o el desarrollo curricular de

385 Ver: A. Jakubowics. 1994. “State and Ethnicity: Multiculturalism as Ideology”, en *Ethnic Politics in Australia*. J. Jupp (ed.), pp. 14-28. London, Sydney, Boston: Allen and Unwin.

386 Un proceso que eufemísticamente se llama “asimilación”, y que conduce a una situación esquizofrénica de integración subordinada, pero sin un avance real en términos de honor social o mejores oportunidades socioeconómicas. De hecho, como sugiere Toni Morrison (1993. *The Magic of Words*. Random House), la discriminación y la desigualdad racial están tan profundamente enraizadas en la cultura nacional y la estructura social de los Estados Unidos, que la noción de asimilación siempre ha significado históricamente para las minorías raciales el proceso de situar el lugar subalterno “apropiado” dentro del orden étnico imperante. Como bien señala en un libro reciente Aviva Chomsky (2007. *They Take Our Jobs! And 20 Other Myths about Immigration*. USA: Beacon Press), los grupos raciales minoritarios en los Estados Unidos que están más asimilados suelen mostrar tasas de desempleo, encarcelamiento, pobreza, marginalidad, bajo nivel educativo, etc., y se mantienen en un nivel lamentable y sin mejorar de una generación a otra. Es decir, que para los grupos raciales discriminados el aprendizaje del inglés y otras formas de aculturación, no se traducen de ningún modo en avances y mejoras significativas.

387 Un estudio histórico muy informativo sobre las raíces y la génesis del *mainstream* blanco dominante en los Estados Unidos es el de: Richard Horsman. 1995. *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*. Cambridge, London: Harvard University Press.

algunos programas y cursos “multiculturales” en la educación media y superior, permiten crear la ilusión de que se transita de un *mainstream* hegemónico exclusivamente blanco, a un mosaico étnico más representativo de la verdadera complejidad cultural nacional de los Estados Unidos.

En el pasado no muy lejano, las tensiones entre las jerarquías étnicas y el concepto de equidad solían definir temas polémicos y conflictos que en su momento dieron origen, por ejemplo, a movimientos como el de los derechos civiles para los negros y las minorías raciales en los Estados Unidos en los cincuenta y sesenta. En el presente, los contornos del campo de batalla han cambiado. Ahora el eje de los nuevos conflictos étnicos en los Estados Unidos se define por el choque entre un ideal de democracia y pluralidad cultural y un orden étnico rígido e implacable que desafía con éxito todo intento por reformarlo. Pero este conflicto no es privativo o específico de los Estados Unidos. En realidad en ese país esa contradicción es más dolorosamente obvia, puesto que allí el discurso igualitario oficial ha sido más fuerte que en ninguna otra nación o sociedad del orbe. Pero no se remite sólo a ese país. Muchos de los conflictos étnicos de hoy en diversas naciones, culturas y sociedades (en especial en las económicamente más avanzadas), tienen su raíz más profunda en el malestar que brota de la contradicción entre la igualdad prometida por los discursos cívicos hegemónicos y las verdaderas inequidades que imperan en la realidad de cada día.

Luego del resurgimiento de la etnicidad en los sesenta y setenta, un período durante el cual muchas agendas políticas asociadas a diversos “particularismos culturales” fueron definidas y promovidas, las reivindicaciones étnicas hacia finales del siglo XX retornaron al viejo tópico del *melting pot*. Pero no bajo su versión antigua que pregonaba la fusión cultural de las minorías dentro del molde cultural dominante en cada país, es decir, en tanto asimilación. No, el planteamiento es diametralmente opuesto. Se trata de reformular una identidad colectiva nacional en tanto un mosaico no vertical, y hecho de numerosas “especificidades” diferentes. Sin embargo, este modelo permanece hasta ahora, en los albores del siglo XXI, confinado al reino de las fantasías políticas, puesto que la realidad

de las inequidades imperantes no parece modificarse mayormente, y además, no es fácil definir cuáles serían los rasgos compartidos que definirían esa nueva matriz identitaria y cultural nacional.

En los Estados Unidos, de hecho la búsqueda de una identidad étnica específica por parte de los grupos subalternos, con frecuencia, asume tonos extremos que hacen difícil imaginar una integración identitaria y cultural horizontal. Es como si con ellos se intentara compensar y mitigar la rigidez real del orden étnico imperante. Así, hay dos procesos contradictorios que operan simultáneamente, pero en niveles diferentes de la sociedad norteamericana: mientras el *mainstream* dominante adopta el ideal de una democracia cultural al mismo tiempo que continúa propiciando en la práctica la perpetuación del orden étnico tradicional, las minorías presionan para obtener una integración satisfactoria (no asimilacionista) mientras refuerzan su especificidad identitaria como un mecanismo defensivo. Esto lleva a un verdadero nudo gordiano que en última instancia contribuye a perpetuar el orden étnico que siempre ha primado en ese país.

El triunfo de la llamada “revolución conservadora” (sic) durante la presidencia de Ronald Reagan y George Bush I –y que luego del interregno de la administración Clinton continuase con plena fuerza durante los dos períodos de George Bush II– ha llevado a un debilitamiento general de los movimientos étnicos en los Estados Unidos. Sin embargo, a pesar del obvio endurecimiento del orden étnico tradicional bajo la influencia ideológica conservadora, el racismo y la discriminación se continúan expresando en forma velada y tortuosa³⁸⁸, y rara vez abiertamente como solía ocurrir varias décadas atrás.

388 La gran visibilidad del racismo y el prejuicio étnico en los Estados Unidos hasta los años sesenta –que dio una gran fuerza al movimiento por los derechos civiles y a la movilización política de las minorías raciales– ha cedido un tanto, dando lugar a una mentalidad discriminatoria más difusa y opaca, que ejerce, no obstante, una poderosa influencia en la vida de muchos a través de actos velados y prácticas diarias que sólo en ocasiones asumen formas extremas y perfectamente detectables. Esto contribuye a la falsa impresión de que el racismo ha disminuido, y que tal vez el orden étnico sea menos implacable. Sin embargo, de vez en cuando algún acto de brutal violencia racial –usualmente asociado con brutalidad policial– pone con claridad de manifiesto la verdadera naturaleza de las jerarquías sociales imperantes.

La evolución futura de esta problemática resulta imposible de predecir, pues está vinculada ahora a una dinámica global de extrema complejidad. No obstante, hay una obvia conclusión que emerge de todas las consideraciones anteriores: la etnicidad no es un mero instrumento al servicio de procesos de formación de un Estado-nación; no es por consiguiente una mera etiqueta para definir al descastado, al otro, al impuro, al marginal, o al enemigo interno. La etnicidad es un fenómeno mucho más amplio, variado en sus manifestaciones, complejo en su génesis y profundo en sus causas. Es un conjunto de distinciones socioculturales que están inmersas en un sistema más amplio de jerarquías sociales. La etnicidad es una forma de estatus y prestigio –honor social– y también una forma de identidad colectiva, de solidaridad de grupo, y de una forma desigual de acceso a la riqueza y al poder que genera formas diferentes de conciencia social. Su implementación e instrumentación como parte de un proceso de formación de un determinado Estado-nación, es sólo una de las múltiples formas que puede asumir, pero de ninguna manera la única ni la más importante.

El proceso histórico, a lo largo del cual diferentes poblaciones son incorporadas a la misma sociedad nacional, puede o no estar asociado con el origen de ese Estado nacional. Hay poblaciones –como los inmigrantes– que se integran en forma tardía a una sociedad nacional ya formada, y que, por lo tanto, su génesis en tanto grupo o categoría étnica no está directamente vinculada con la gestación de esa nación, aunque el impacto de su presencia pueda afectar la identidad colectiva del país receptor. Se trata de un proceso multifacético y muy diverso que no puede ser reducido a la cuestión estrictamente nacional. La etnicidad está, sin embargo, directa e indisolublemente conectada –y sin establecer tal conexión resulta, por lo tanto, ininteligible– al tema de cómo una determinada sociedad compleja llega a ser una estructura jerárquica. Todas las sociedades modernas son estructuras sociales jerárquicas y desiguales, y dentro de esas jerarquías, la formación de diversos órdenes étnicos nacionales ocupa un lugar privilegiado. Por ello, el nacionalismo y la formación de una cierta nación, en el mejor de los casos, sólo abarca algunos aspectos

de un proceso de formación de jerarquías sociales que tiene muchas otras raíces y numerosos derivativos políticos³⁸⁹.

Formación del Estado-nación, colonialismo interno y segregación étnica

En muchos países avanzados en el campo económico –pero principalmente en Europa occidental y Canadá–, la reactivación de los movimientos étnicos en los sesenta y setenta se produjo bajo la forma de movimientos regionales separatistas³⁹⁰. Este período de convulsión social, mejor conocido por algunos autores como el “renacimiento étnico”, ha evolucionado hasta llegar a ser en el presente un conjunto de agendas particularistas no resueltas y conflictos raciales postergados que ahora rebasan las demandas separatistas o nacionalistas que muchos de ellos reivindicaban³⁹¹.

La verdadera explosión de movimientos étnicos, que se da en los países industrializados de Occidente desde mediados de los sesenta hasta finales de los setenta, desató también una rica y extensa producción

389 Como se pone de manifiesto, por ejemplo, a través de las distintas modalidades globales y transnacionales de etnicidad en los últimos años: paneslavismo, los movimientos supremacistas blancos en Europa y los Estados Unidos, algunas formas de fundamentalismo islámico, etc.

390 Ver: W. Conner. 1985. “The Politics of Ethnonationalism”, en *Journal of International Affairs* 27(1): 1-21; y 1990. “Ethnonationalism in the First World”, en *Ethnic Conflict in the Western World*. M. Esman (ed.), pp. 19-45. Ithaca: Cornell University Press; Uri Ra’anan. 1980. “The Resurgence of Ethnic Self-Assertion in the West: Causes and Effects”, en *Ethnic Resurgence in Modern Democratic States. A Multidisciplinary Approach to Human Resources and Conflict*. Uri Ra’anan and John P. Roche (eds.), pp. I-XXI. New York, Oxford: Pergamon Press.

391 Ver: Joshua A Fishman. 1995. *The Rise and Fall of the Ethnic Revival: Perspectives on Language and Ethnicity*. New York, Amsterdam: Mouton Publishers.

intelectual³⁹² sobre la cuestión nacional y la formación de los modernos Estados nacionales³⁹³. Sin embargo, sólo unos cuantos de los principales trabajos producidos en ese período, o en relación con él, estaban interesados de manera preponderante y central en la cuestión étnica propiamente tal —a pesar de que muchos de sus títulos incluían alguna referencia a ella. Los trabajos de A.D. Smith, sin duda, constituyen una excepción, puesto que él, por el contrario, estaba interesado en el proceso de formación de los Estados nacionales principalmente en relación con los fenómenos modernos de etnicidad. Además, el trabajo de A.D. Smith se destaca por su intento por presentar una visión alternativa a los enfoques rivales primordialistas e instrumentalistas, aunque siempre en relación con los fenómenos de la etnicidad y el nacionalismo. En las conclusiones a su libro quizás más conocido (*The Ethnic Origins of Nations/El origen étnico de las naciones*), Smith bosqueja el alcance metodológico de su análisis en los siguientes términos:

-
- 392 Este verdadero diluvio literario especializado en esta temática incluye entre muchos otros títulos como los que agregamos a continuación: S. Grasmuck. 1979. "Ideology of Ethnoregionalism: The Case of Scotland", en *Political Sociology* 9: 417-4; D. Greenwood. 1977. "Continuity in Change: Spanish Basque Ethnicity as a Historical Process", en *Ethnic Conflict in the Western World*. M. Esman (ed.), pp. 81-103. Ithaca: Cornell University Press; R. Handler. 1983. "In Search of the Folk Society: Nationalism and Folklore Studies in Quebec", en *Culture* III(1): 103-114; E. Hobsbawm. 1977. "Some Reflections on the 'Break Up of Britain'", en *New Left Review* 105: 3-23; M. Hechter and M. Levi. 1978. "The Comparative Analysis of Ethnoregional Movements", en *Ethnic and Racial Studies* 2/3: 260-274; Nicole Arnaud. 1980. "Colonialisme Interieur et Centralisme d'Etat: Le Cas de l'Occitanie", en *National and Ethnic Movements*. Jacques Dofny and Akinsola Akiwowo (eds.). California: Sage; Karl Johan Miemois. 1979. *Swedish Nationalism in Finland*. Oxford; J.I Ruiz Olabuénaga. 1989. "Reproducción étnica en el País Vasco: dinámica y proceso", en *Sociología del nacionalismo*. Alfonso Pérez-Agote (ed.), pp. 131-143. Universidad del País Vasco; J. Pérez Vilariño. 1982. "El surgimiento de las etnicidades ibéricas: el caso andaluz", en *Sociología del nacionalismo*. Alfonso Pérez-Agote (ed.), pp. 307-403. Universidad del País Vasco.
- 393 Ver: Benedict Anderson. 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition. London, New York: Verso; J.A. Armstrong. 1982. *Nations before Nationalism*. New York; John Breulli. 1982. *Nationalism and the State*. Oxford; Ernest Gellner. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford; Anthony Smith. 1986. *The Ethnic Origin of Nations*. London; y 1981. *The Ethnic Revival*. Cambridge University Press; P. Chaterjee. 1986. *Nationalist thought and the Colonial World*. Chicago; E. Hobsbawm. 1990. *Nations and Nationalism Since 1788*. Cambridge; Regis Debray. 1977. "Marxism and the National Question", en *New Left Review* 105: 25-41.

En el estudio de la etnicidad, dos grandes tendencias que pueden distinguirse se observan. La primera, representada por los “primordialistas” y “perennialistas”, es principalmente esencialista y estática. Parte de los postulados de Parménides, según los cuales el estado de la existencia no se encuentra sujeto a cambio [...] la etnicidad es vista como un atributo dado de la humanidad, incluso si sus proporciones en un determinado segmento de la humanidad varían. La segunda tendencia yo la llamaría heraclitana. No solamente todo fluye, no solamente una determinada etnia está sujeta a procesos de emergencia y disolución, sino que la etnicidad misma es un recurso altamente variable y desechable [...] Los heraclitanos tienen sus ojos puestos en actitudes y sentimientos expresados en ocasiones particulares y durante períodos cortos; o bien están preocupados con el impacto de esos sentimientos y aspiraciones a través de movimientos nacionalistas y lealtades nacionales. Los parménidos tienden a darle la espalda a las manifestaciones particulares de los sentimientos y actitudes étnicas, expresadas en movimientos políticos, y miran más hacia aquellas dimensiones culturales menos cambiantes que unen y marcan a ciertos grupos de seres humanos –religión, costumbres, lenguaje, memoria histórica [...] Las ‘etnias’ y las naciones no son entidades fijas ni inmutables ‘allí afuera’ (ni los nacionalistas lo creen así), pero tampoco son procesos y actitudes completamente maleables y fluidos, a la merced de cualquier fuerza externa [...] ³⁹⁴.

Acorde con esa perspectiva, Smith propone que la etnicidad se encuentra indisolublemente ligada de dos maneras fundamentales a los procesos territoriales, económicos y políticos que han dado origen a los modernos Estados nacionales en Europa: primero, a través del surgimiento de Estados nacionales específicos gestado a partir del proceso de expansión territorial y centralización política alrededor de

394 *Op. cit.*, pp. 210-211. Traducción del autor.

una determinada etnia dominante; y segundo, a través del proceso de incorporación forzada de etnias subordinadas dentro de una entidad nacional ajena ya existente. Sin embargo, este proceso ha sido siempre ambiguo y nunca se ha resuelto completamente en favor de ninguno de los actores involucrados, ni la etnia dominante ha conseguido borrar para siempre la particularidad de las poblaciones subordinadas al incorporarlas a la nación centrada en ella, ni estas han conseguido tampoco su plena independencia. Así, el proceso de incorporación forzado por la etnia dominante ha sido sólo parcialmente exitoso arrastrando muchas ambigüedades, contradicciones y conflictos mal resueltos:

[...] la predominancia histórica y la dominación política y cultural de la etnia central del Estado han sido tan grandes, que han dictado las formas y contenidos de las instituciones sociales y la vida política de toda la población dentro de las fronteras territoriales del Estado. A través de su influencia cultural y su dominación político-económica, las etnias inglesas, las francesas y las de Castilla han impreso sus visiones y modos de vida, mitos y símbolos, en el Estado y en las tradiciones de toda la población, pero sin poder destruir las tradiciones y los mitos de las etnias incorporadas³⁹⁵.

Ese proceso de absorción coercitiva ha sido efectivo, solamente en la medida que los nuevos Estados nacionales fueron capaces de proveer un determinado sentido de equidad legal y política, a través de las fronteras étnicas. Bajo un manto de universalidad que aparentemente brinda igualdad jurídica y política a una proporción creciente de la población, y mediante la expansión de los servicios públicos y la educación masiva, hasta cierto punto, el nuevo Estado-nación puede ser firmemente controlado por sólo una etnia y al mismo tiempo revestir cierta legitimidad ante los ojos de las minorías culturales oprimidas y marginadas del poder central.

395 *Op. cit.*, p. 139. Traducción del autor.

La cultura de la etnia central (*core ethníe*), o dominante, se va superponiendo gradualmente a las culturas subordinadas (tornándolas aún más periféricas), y convirtiéndose así en la esencia del “es-píritu nacional”. En cada uno de los nuevos Estados nacionales, un variado mosaico de minorías poco a poco se va ajustando al molde constrictivo de la nueva cultura y aceptan parcialmente –lo suficiente como para permitir que funcione– el sistema social dominante en tanto representativo de un modelo ideal de ciudadanía. Este nuevo modelo ideal de ciudadanía será primordialmente urbano, secular, cívico, institucional, nacionalista, y basado en una nueva definición de identidad mancomunada territorial y política. Al paso que la ciudad domina a la sociedad rural, la cultura de la etnia dominante –atrincherada principalmente en los centros urbanos dominantes desde el punto de vista político y económico– llega a gobernar sobre la periferia cultural de la nación. Y así, mientras la cultura de la etnia central encarna la expresión más “genuina” de los ideales nacionales, las etnias subordinadas serían definidas por el discurso dominante en tanto culturas folclóricas, como comunidades regionales aprisionadas por ataduras primordiales e irracionales.

Sin embargo, puesto que las etnias subordinadas se encuentran firmemente establecidas en un territorio particular, y puesto que ellas tienen sólo una participación marginal en el proyecto nacional, la preservación de su peculiaridad cultural se convierte en una parte esencial de su propia supervivencia en tanto comunidad específica. Y es en este punto de su análisis que Smith establece el nexo entre movimientos étnicos modernos y el nacionalismo, lo cual constituirá el elemento central de su propuesta. De acuerdo con él, el renacimiento étnico de los sesenta y setenta expresaba la reactivación de viejas aspiraciones latentes alimentadas por las etnias subordinadas, de llegar a formar sus propias naciones independientes; pero cabe señalar, que a nuestro juicio, en la visión de Smith no quedan claras cuáles son las razones que explican esta reactivación tardía y en un período histórico tan específico.

Smith no nos provee de una explicación consistente de por qué las etnias subordinadas en los países europeos avanzados económicamente, y que en el pasado se habían acomodado con reservas y

resistiendo dentro de un determinado Estado-nación, de pronto se ven impelidas a demandar mayor autonomía, y en algunos casos, la independencia total. La principal razón por la cual esta explicación brilla por su ausencia en el monumental trabajo de Smith reside, precisamente en su definición tan estrecha de la etnicidad. Como hemos discutido en la sección anterior, la cuestión nacional es sólo una de las numerosas problemáticas que pueden observarse asociadas con la etnicidad. Por ejemplo, como ya se ha examinado, los temas raciales, religiosos y lingüísticos³⁹⁶ figuran en forma conspicua entre

396 Este particular aspecto de la cuestión étnica no ha sido examinado en este trabajo hasta ahora, aunque ocupa un lugar importante en numerosos estudios donde se asocia la problemática de la etnicidad a fenómenos casi exclusivamente lingüísticos, en especial dentro de los enfoques culturalistas. Usualmente en definiciones convencionales de la etnicidad, las distinciones lingüísticas son consideradas como uno de los factores diacríticos más importantes de todos aquellos que se sitúan en la esfera cultural, dentro del proceso de formación de los grupos étnicos. Para dar una idea de la centralidad de este tema en muchos estudios sobre etnicidad, agregamos este botón de muestra. Ver: Donald M. Taylor and Ronald J. Sigal. 1985. "Defining "Quebecois": The Role of Ethnic Heritage, Language, and Political Orientation", en *Ethnicity and Ethnic Relations in Canada* (Second Edition). Rita M. Bienvenue and Jay E. Goldstein (eds.), pp. 126-137. Toronto: Butterworths; John de Vries. 1990. "Language and Ethnicity: Canadian Aspects", en *Race and Ethnic Relations in Canada*. Peter Li (ed.), pp. 232-242. Toronto: Oxford University Press; y 1985. "Some Methodological Aspects of Self-Report Questions on Language and Ethnicity", en *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 6: 3473-68; Erik Allardt. 1984. "What Constitutes a Language Minority?", en *Journal of Multilingual and Multicultural Developments* 5: 195-205; Raymond Breton. 1978. "Stratification and Conflict Between Ethnolinguistic Communities with Different Social Structures", en *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 15: 2-35; Harry Hoijer. 1964. "Linguistic and Cultural Change", en *Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology*. Dell Hymes (ed.), pp. 455-465. New York, Evanston and London: Harper & Row, Publishers; Hans Wolff. 1964. "Intelligibility and Inter-Ethnic Attitudes", en *Language and Culture...*, *op. cit.*, pp. 441-445; Dirdre A. Meintel Machado. 1977. "Language and Interethnic Relationships in a Portuguese Colony", en *Ethnic Encounters: Identities and Contexts*. George L. Hicks and Philip E. Leis (eds.), pp. 49-61. Brown University; Glenville Price. 1979. "The Present Position and Viability of Minority Languages", en *The Future of Cultural Minorities*. Anthony E. Alcock, Brian K. Taylor and John M. Welton (eds.), pp. 31-43. London: Unwin Brothers Limited; Josiane F. Hamers and Michel H.A. Blanc. 1989. *Bilingualism and Bilingualism: Culture and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press; Susan Gal. 1981. "Language and Ethnicity in Austria: Correlational vs. Interactional Approaches", en *Ethnicity and Nationalism in Southeastern Europe*. Sam Beck and John W. Cole (eds.), pp. 85-103. University of Amsterdam; Ronald Wardhaugh. 1983. *Language and Nationhood: The Canadian Experience*. Vancouver: New Star Books.

los factores diacríticos que promueven a menudo los movimientos y conflictos étnicos contemporáneos. A veces estos temas parecen muy estrechamente vinculados a la cuestión de la autonomía nacional, pero a menudo también no lo están. No hay aquí una relación ineludible e indispensable. Y de hecho, a medida que nos adentramos más en el proceso de transformación sociocultural que caracteriza nuestra época transnacional y globalizada, la problemática étnica aparece crecientemente asociada con la cuestión cardinal de las jerarquías sociales, sobre todo, en una era de predominio de los discursos igualitarios, y con escasa conexión a reivindicaciones nacionalistas en la mayor parte de los casos.

Las reivindicaciones que surgen (o resurgen) luego de la Segunda Guerra Mundial, por una mayor autonomía y separatismo nacional entre las etnias subordinadas de Europa, reflejan las contradicciones crecientes entre los cambios socioculturales globales y la rigidez de las viejas jerarquías étnicas. En aquellos casos en que existe una vieja y legítima reivindicación de autonomía política y territorial, estas nuevas contradicciones han desembocado en la reactivación del nacionalismo. Pero sólo en aquellos casos, el activismo étnico mundial de los sesenta y setenta expresa una problemática mucho más compleja que las meras reivindicaciones nacionalistas que se arrastran y resurgen en ese período; ellas ponen en evidencia las aspiraciones de muchos sectores históricamente marginados, de alcanzar una cierta justicia sociocultural, en una sociedad que promete mayor igualdad individual y colectiva independientemente de las distinciones raciales y étnicas, pero sin realmente satisfacer esas promesas³⁹⁷. Pero aquellas promesas permanecen sin cumplir, debido a la rigidez de las jerarquías socioculturales que conforman un orden étnico que junto

397 Un tema que ha sido inteligentemente explorado por algunos autores. Ver: Immanuel Wallerstein. 1991. "The Ideological Tensions of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism", en *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. Etienne Balibar and Chris Turner (eds.), pp. 29-37. London and New York: Verso; Leo Dreiger, 1984. "Introduction: Canadian Pluralism: Identities and Inequalities", en *Ethnic Canada*. Leo Dreiger (ed.), pp. 1-14. Canada: Copp Clark Pitman Ltd.

a un sistema de clases constituyen la base misma de la nación³⁹⁸. No se puede, por lo tanto, avanzar la agenda de mayor justicia y verdadera democracia sociocultural, sin modificar profundamente toda la estructura de poder en que se sustenta el Estado-nación.

En la Europa occidental, esas desigualdades de estatus que chocan con los ideales de integración social y participación cultural democrática en el proyecto nacional, a menudo, conducen a la mutación del activismo étnico en separatismo nacional³⁹⁹. Pero esto ocurre sólo en aquellos casos –y los casos son tan abundantes que es muy tentador igualar completamente la cuestión étnica con la cuestión nacional– en los que diversas etnias periféricas han tenido históricamente una predominancia demográfica y cultural⁴⁰⁰, la que les da prerrogativas sobre una determinada región geográfica.

Allí donde se produce la confluencia de una comunidad histórica (que ha ocupado un cierto territorio por mucho tiempo) con una elite cultural nacionalista, y una historia de integración compulsiva dentro de un Estado-nación más amplio, observaremos usualmente como la etnicidad deriva en nacionalismo. Pero aunque muy significativo, este último aspecto es sólo uno de los numerosos fenómenos estrechamente asociados con la etnicidad, pero que no constituyen atributos *sine qua non* de esta. Hay demasiados procesos étnicos que no pueden meterse a presión dentro de la cuestión nacional, como para considerar a esta última como un rasgo estructural y esencial de la etnicidad. Por ejemplo, al ritmo que grandes y cada vez más recurrentes oleadas de inmigrantes de los países periféricos llegan por

398 Para una discusión más detallada de este tema, ver: John W. Cole. 1981. "Ethnicity and the Rise of Nationalism", en *Ethnicity and Nationalism...*, *op. cit.*, pp. 105-143; Joane Nagel. 1984. "The Ethnic Revolution: Emergence of Ethnic Nationalism in Modern States", en *Sociology and Social Research* 68: 417-434.

399 Un separatismo nacionalista que no debe confundirse con la reactivación étnica en la Europa del Este a partir de los noventa. Mientras en la Europa occidental, el nacionalismo étnico expresa la frustración de las etnias subordinadas al no ver sus expectativas de democracia cultural verdaderamente satisfechas y así el separatismo aparece como la única opción deseable; en el este de Europa, el activismo étnico, que surge luego de la caída del bloque soviético, se relaciona con el colapso de un sistema completo de poder y con la consiguiente erosión de los órdenes étnicos que habían prevalecido allí por varias décadas.

400 Predominancia que con frecuencia ha durado siglos, e incluso, miles de años.

diversos medios a los países más desarrollados del centro, nuevas formas de organización y conciencia étnica surgen entre grupos de población con orígenes a veces divergentes.

Grupos que antes estaban separados por viejas líneas de demarcación cultural y por divisiones nacionales que pierden, gradualmente, su importancia en los nuevos escenarios sociales a los que los empuja la migración, comienzan a desarrollar una identidad común nueva. Inmigrantes de distintos países árabes y musulmanes encuentran un nuevo sentido de comunidad en Europa. Inmigrantes de diferentes orígenes nacionales latinoamericanos en Estados Unidos y Canadá, poco a poco, se van identificando entre sí, impelidos por la experiencia compartida y por la incertidumbre y discriminación que los agobia a todos por igual⁴⁰¹.

En Inglaterra, Francia, Alemania e incluso en España, el separatismo regional y nacional que dominó los conflictos y movimientos étnicos en los sesenta y setenta, gradualmente está siendo desplazado como el foco central de la etnicidad, a medida que el racismo, la xenofobia y la hostilidad generalizadas contra los nuevos inmigrantes va *increscendo*⁴⁰². La dinámica demográfica de la transformación étnica y racial en los países desarrollados de Occidente está demostrando ser un ingrediente mucho más poderoso en la definición de los conflictos étnicos contemporáneos⁴⁰³, que las viejas rencillas nacionalistas derivadas de la génesis de los Estados nacionales en Europa. Lo cual de nuevo pone de manifiesto lo que ya hemos repetido antes en este mismo trabajo: que la etnicidad debe ser abordada en sus propios términos en tanto un tipo específico de fenómeno fundado en relaciones sociales específicas y, por ende, en un tipo particular de agencia y conciencia social. La etnicidad siempre emerge y se desenvuelve enredada en una compleja red que incluye otros hilos como “raza”, clase, religión, lenguaje y nación (o una combinación

401 Tópico que trataremos más en detalle en el capítulo que sigue.

402 Ver: Etienne Balibar. *Op. cit.*, 1991a, pp. 17-29; y 1991b, pp. 37-69 y pp. 217-228.

403 Ver: Phillip M. Rawkins. 1989. “The Global Corporation, Ethno-Nationalism and the Changing Face of the Western European States”, en *Ethno-Nationalism, Multinational Corporations, and the Modern State*. Ronald M. Grant and E. Spencer Wellhofer (eds.), pp. 73-85. Monograph Series in World Affairs. Vol. 15. University of Denver.

de varias o todas ellas), pero en última instancia debe retener su especificidad fenomenológica, y ser comprendida como una forma peculiar y diferente de estructuración social.

Muchos de los nuevos fenómenos y conflictos étnicos son difíciles de aprehender en toda su especificidad y con todas sus implicaciones, puesto que no corresponden a ninguno de los moldes culturalistas o instrumentalistas que muchos autores y escuelas de pensamiento han desarrollado en el pasado. En realidad, la nueva problemática étnica, que está surgiendo como resultado de los grandes movimientos de población a través de fronteras nacionales en nuestros días, no coincide en muchos casos con las viejas líneas de división sociocultural del pasado, sino que se superponen a ellas, generan nuevas distinciones que se organizan dentro del sistema tradicional de jerarquías sociales y modifican sólo marginalmente el viejo orden étnico. Estas nuevas distinciones étnicas, creadas por las grandes migraciones de sur a norte, y de este a oeste, no han sido moldeadas por largos períodos durante los cuales las etnias emergentes asumen perfiles bien definidos. Al mismo tiempo que los viejos conflictos étnicos con raíces regionalistas y nacionalistas se disipan en los países receptores de inmigrantes, o pierden su candente urgencia, nuevos choques se vislumbran entre nuevos actores étnicos, pero dentro del escenario tradicional de las antiguas jerarquías de honor social fundadas en grandes desigualdades entre diversas poblaciones incorporadas a un mismo sistema social.

CAPÍTULO SIETE

EL TRÁNSITO A LA HIPERMODERNIDAD: GLOBALIZACIÓN TRANSNACIONAL Y ETNICIDAD

El declive del llamado Estado benefactor en el mundo se inicia en forma lenta hacia principios de los setenta, y gradualmente va cobrando intensidad, amplitud y rapidez a medida que la integración económica mundial impulsada por las grandes compañías multinacionales, se consolida. A comienzo de la década de los ochenta, estalla la crisis de la deuda externa que sume a numerosos países de la periferia del sistema mundial en una severa recesión, causada por el pago compulsivo de abultados créditos, al mismo tiempo que los precios de las materias primas se desploman. Esto marca una aceleración en el desmantelamiento de los sistemas de previsión social que se habían desarrollado dentro del marco del Estado benefactor luego de la Segunda Guerra Mundial. Los grandes organismos financieros, como el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI), imponen una agenda económica y política a numerosos países del tercer mundo que consiste en reducir el gasto fiscal al mínimo, eliminar programas de asistencia social, reducir el tamaño del aparato estatal y pagar la deuda externa de manera puntual y “escrupulosa”. Esta política draconiana sería conocida como el “reajuste estructural”, y sumiría a buena parte de la periferia económica del sistema mundial, en una severa crisis económica. El deterioro de las condiciones de vida en la periferia, sumado a la creciente integración transnacional de las economías del mundo, desencadena grandes

flujos migratorios hacia los países desarrollados. Los efectos de este proceso sobre los fenómenos étnicos contemporáneos, así como su significado teórico y analítico para el estudio de la etnicidad, es el tema de este último capítulo.

Ciclos y transiciones

La modernización capitalista ha avanzado a lo largo de ciclos históricos, que son, a su vez, fases consecutivas de un proceso más amplio y prolongado⁴⁰⁴, que como una espiral ascendente y en expansión, se inicia posiblemente con la Revolución Francesa y alcanza hasta nuestros días. Pero la modernización se desplaza al mismo tiempo en dos direcciones opuestas y complementarias. Por un lado, avanza hacia una incorporación cada vez más estrecha de todo el orbe, a un sistema-mundo con un sólo tipo de economía y mercado, imponiéndose geopolíticamente a través de una renovación y un desarrollo incesante de las fuerzas productivas. Mientras, por el otro, a diferencia de la onda expansiva que caracteriza el proceso globalizador recién descrito, la modernización capitalista se mueve en círculos concéntricos desde afuera hacia el centro; colonizando nuestras vidas desde su exterioridad más visible, hacia el corazón mismo de nuestra condición humana.

La Revolución Industrial, en su versión temprana y decimonónica, trajo aparejada la regimentación y rutinización de la vida social; la “revolución tecnocrática” de la posguerra invadió aspectos más íntimos de la condición humana, como son la autoidentidad individual y colectiva; ahora la nueva hipermodernización ha expandido el marco del campo de batalla de la modernidad hasta la última fortaleza, el genoma humano: fuente de nuestra vida y de nuestra identidad biológica. Estamos, pues, en el umbral de cambios socioeconómicos, culturales, y políticos de dimensiones incalculables.

Desde finales de los ochenta el mundo ha avanzado rápidamente hacia una nueva fase de integración económica mundial –en contraste

404 Ver: Robert Went. 2000. *Globalization: Neoliberal Challenge, Radical Responses*. London, Sterling, Virginia: Pluto Press.

con la anterior, que se corresponde con la modernización de posguerra, y que fuese una globalización internacional— que en este trabajo definimos como una ‘globalización transnacional’. Durante la globalización internacional, bienes, servicios y capitales fluían a través de fronteras nacionales movidos por individuos, firmas privadas y Estados, pero este flujo era monitoreado y regulado muy de cerca por los distintos Estados nacionales involucrados. En contraste, la globalización transnacional ha resultado en la constitución de redes de intercambio y acción económica (y a varios otros niveles también, sobre todo dentro de la esfera de lo que se denomina como la ‘globalización desde abajo’) que operan simultáneamente en varios países, y que están sujetas a una regulación decreciente por parte de los Estados nacionales. En la globalización internacional el Estado-nación es el principal agente económico internacional y, naturalmente, su principal unidad de análisis; en la globalización transnacional los principales agentes económicos son actores transnacionales, y el sistema-mundo es la unidad de análisis⁴⁰⁵ principal.

El triunfo del neoliberalismo, durante la primera fase de la globalización transnacional, ha sido en gran medida posible gracias al enorme poder acumulado por las compañías transnacionales durante el período previo de globalización internacional, y precipitado por la defunción del sistema internacional propio de la guerra fría. A su vez, el triunfo del neoliberalismo trajo aparejados como corolarios el desmantelamiento de los sistemas de previsión social y los sectores estatales de la economía nacional en casi todos los países. La caída del Estado benefactor⁴⁰⁶ señala, entonces, el fin también de una larga tradición de influencia socializante en el escenario político

405 De hecho, todavía continuamos midiendo y examinando la economía mundial por medio del desempeño específico de los países, ya que carecemos de los instrumentos de medición y el tipo de información como para establecer un análisis y un diagnóstico global. Eventualmente, a medida que nos adentremos más lejos en el nuevo sistema global, otros abordajes analíticos y otros instrumentos estadísticos deberán ser desarrollados para describir y entender los fenómenos transnacionales —independientemente de que estos sean económicos, políticos, o culturales.

406 Para apreciar este proceso dentro de una perspectiva histórica más amplia, ver: Herman M. Schwartz. 2001. *States Versus Markets. The Emergence of a Global Economy*. Saint Martin's Press.

internacional. Esto se suma al ya mencionado desplome del bloque de países de “socialismo real” en la Europa del Este, y así la hipermodernización capitalista se acelera en los años noventa, llevada de la mano por el neoliberalismo.

Cada nueva fase de modernización, y su concomitante modelo de globalización, se ha articulado en torno a la utilización económica de un nuevo paradigma tecnológico. La ola modernizadora de posguerra se generó a raíz del uso extensivo del complejo tecnológico derivado del nuevo paradigma informático. Y así es como la segunda mitad del siglo XX será recordada quizás, entre otras cosas no tan enaltecidas, como el siglo de la física y las computadoras; mientras la primera mitad del que recién se inicia, aparentemente entrará en las páginas de la historia como una era marcada por la biología y su gran derivado práctico, la biotecnología. El consenso entre expertos de las ciencias y la tecnología es que hay dos hechos del siglo que despunta que son incontrovertibles: 1. Que la biología es ahora más importante que las ciencias físicas, tanto por el tamaño de los presupuestos asignados a cada una de estas disciplinas, como por el tamaño de la fuerza laboral que emplean, así como por la cantidad de nuevos descubrimientos significativos para la industria y la economía planetaria. 2. Y que por consiguiente la biología se mantendrá como la rama más importante de las ciencias, y sus consecuencias posiblemente serán mayores y más dramáticas desde el punto de vista productivo, ético, y por sus efectos sobre la calidad o deterioro de la vida humana, de lo que fue la física en el pasado⁴⁰⁷.

Para los fines de estudiar la cuestión étnica, la modernización y la modernidad son importantes por todas las razones que ya hemos adelantado. Pero adicionalmente, nuestra hipótesis sobre la relación entre etnicidad, modernización (y modernidad) y globalización, es que durante las oleadas modernizadoras los conflictos étnicos se intensifican hasta que se alcanza una nueva meseta de modernidad donde ellos continúan, pero dentro de patrones que son más fácilmente

407 Ver: Carl Woese. June, 2004. “A New Biology for a New Century”, en *Microbiology and Molecular Biology Reviews*; Nigel Goldenfeld and Carl Wose. January, 2007. “Biology’s Next Revolution”, en *Nature*.

discernibles. Diríamos, por ejemplo, que hoy nos encontramos en la transición modernizadora hacia una nueva meseta de modernidad⁴⁰⁸ que hemos decidido denominar como hipermodernidad, más que nada como rechazo a la noción de posmodernidad, que nos parece insostenible, tanto desde el punto de vista teórico como analítico. En esta fase de transición dominada por la modernización transnacional y por la implementación creciente del paradigma tecnológico de la bioingeniería y la genética aplicada, los conflictos étnicos asumen dimensiones descomunales, inescrutables en gran medida, y con consecuencias aún imposibles de discernir plenamente. Vale decir, que la modernización inflama las pasiones etnocéntricas y acentúa los conflictos para ya sea preservar o demoler un determinado orden étnico; y que una vez alcanzada una meseta de modernidad, los conflictos étnicos ocupan también un lugar central en la transformación de la sociedad moderna. La etnicidad no es un relictos entonces, sino un elemento consustancial de la modernidad.

En el primer volumen de esta trilogía, hemos presentado la siguiente periodicidad tentativa, y que correlaciona el proceso modernizador-globalizador con fases de desarrollo de los conflictos étnicos y la gestación y transformación de diferentes órdenes étnicos:

1. *La paleomodernidad*: un período que se extiende desde el descubrimiento de América hasta la Revolución Francesa y la revolución en EE. UU. Es un período en que se definen los modernos órdenes étnicos en el ámbito mundial y nacional.
2. *La modernidad temprana*: se extiende desde la Revolución Francesa hasta la comuna de París. Ciclo en que se producen intensos conflictos para modificar los órdenes étnicos previos, y en que la constitución de los Estados nacionales

408 Si es que el capitalismo se impone nuevamente. Pero hay que señalar que mientras escribimos estas líneas, hay indicios alentadores en el panorama latinoamericano de que se presente una bifurcación en plena transición a la hipermodernidad, y que surja un nuevo tipo de transición no a una fase superior del capitalismo, sino hacia una sociedad alternativa de tipo socialista.

- Europeos y americanos sienta las bases para futuros y novedosos conflictos étnicos.
3. *La modernidad clásica*: desde la comuna de París hasta la Revolución Rusa. Los conflictos étnicos se enlazan y disimulan tras la intensa lucha de clases y política en Europa, mientras en el resto del mundo aparecen fuertes movimientos milenaristas y nativistas con claro contenido clasista y étnico.
 4. *La modernidad neoclásica*: se extiende desde la Revolución Rusa hasta la Segunda Guerra Mundial. La lucha de clases hace desaparecer del horizonte social y político casi completamente a los movimientos y conflictos étnicos.
 5. *La modernidad tardía*: desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta los movimientos contraculturales de los sesenta y la Revolución Cubana. Se intensifican los movimientos étnicos a medida que el paradigma tecnológico informático impulsa la modernización de posguerra. En América Latina los conflictos étnicos están asociados a la lucha política típica de un escenario periférico durante el apogeo de la guerra fría.
 6. *La alta modernidad*: va desde la Revolución Cubana hasta el colapso de la Unión Soviética y el fin de la guerra fría. Los movimientos y conflictos étnicos y contraculturales se intensifican en Europa y los EE. UU. Es de todas las fases previas, aquella en que los órdenes étnicos tradicionales sufren los más poderosos embates. En América Latina el indigenismo es básicamente el único movimiento étnico visible.
 7. *La transición a la hipermodernidad*: es un ciclo de descomposición del viejo orden internacional de la guerra fría y marcado por el auge del neoliberalismo y el momento unipolar dominados por los EE. UU. Se extiende desde la caída de la Unión Soviética hasta nuestros días. Los conflictos étnicos se trasladan a la arena global y asumen los rasgos de megaconflictos a través y por encima de fronteras nacionales cada vez más debilitadas. La modernización generada por la implementación cada vez más extensa e intensa del paradigma biotecnológico se va abriendo paso.

La periodización anterior es por supuesto muy preliminar y arbitraria, excepto en términos de su utilidad para estudiar la etnicidad moderna. Pero no es nuestra intención discutirla en detalle en este trabajo. Esa digresión necesaria era sólo con el objeto de ponerla al servicio de la discusión que desarrollaremos a continuación.

Empezaremos por señalar que a nuestro juicio hay dos maneras en como la cuestión de la modernización es relevante para el estudio de los fenómenos étnicos:

Primero destacaremos que puesto que la modernización es un modo de historicidad dominada por los principios organizativos del capitalismo, define a *grosso modo* el ambiente social en que el actor étnico cobra vida. Se trata de un ambiente de cambio histórico acelerado que se desencadena en oleadas sucesivas e incesantes y que, por lo tanto, representa un desafío para todos los actores sociales y, más específicamente, para el actor étnico.

Como ya hemos apuntado antes, la conciencia étnica tiene varios rasgos propios que la distinguen en tanto una forma específica de autoconciencia colectiva. Sin embargo, hay un rasgo peculiar en la conciencia étnica que destaca entre todos los demás: la idea de que los actores étnicos son portadores de una tradición antigua, de ser los herederos de un destino fijado por una larga trayectoria pasada, y la noción de que en sus orígenes distantes hay un ancestro común. A diferencia de otras formas de conciencia social, como vemos la conciencia étnica se presenta envuelta en una retórica nostálgica y gira alrededor de un eje cultural que en principio parece ir en contra de la modernización. De allí que pensadores como Weber y muchos otros aún hoy, conciban la etnicidad como un fenómeno residual que misteriosamente ha conseguido filtrarse hasta nuestra era. Para muchos la etnicidad sigue siendo una mera reacción contra la modernización y los peligros del cambio compulsivo y ciego. El actor étnico es a menudo percibido como antimoderno, ya que con frecuencia los discursos en contra de los efectos perversos de la modernización se hayan presentes entre los activistas étnicos.

Pero en contra de todos aquellos que han profetizado el fin de todo fenómeno étnico, como uno de los efectos colaterales de la modernización, lo que se observa es exactamente lo opuesto: mientras

más nos adentramos en la modernidad, más sobresalientes son también los movimientos y conflictos étnicos. Es más, el sentimiento en aumento de anomia que acompaña y aumenta junto con la espiral siempre en ascenso de la modernización capitalista alimenta, a su vez, la necesidad existencial para muchos de tener un marco étnico de referencia en su vida personal y colectiva. Y esta retroalimentación –insólita para quien tiene una visión evolucionista decimonónica sobre la paradójica conexión entre etnicidad y modernización– pone en marcha una dinámica que es tortuosa y compleja. Entre etnicidad y modernización hay una conexión que está cargada de un simbolismo y un significado que es casi único⁴⁰⁹, y que no caracteriza en absoluto las interacciones entre modernización y otros fenómenos y actores sociales (tales como los fenómenos y actores de clase, por ejemplo).

En segundo término, los procesos de modernización tienen un nexo directo con los fenómenos étnicos contemporáneos, dado que todos los órdenes étnicos existentes han resultado o han sido previamente modificados por las oleadas sucesivas de transformación modernizadora capitalista, desde el siglo XVI a nuestra época. La vasta y compleja jerarquía de naciones, regiones, culturas, razas, religiones y, por consiguiente, grupos étnicos, que define nuestra

409 Aunque puede observarse una conexión similar entre modernización y fundamentalismo religioso y otras formas retrógradas de nacionalismo, mesianismo, milenarismo, etc. Obviamente en todos estos casos la modernización es percibida como una amenaza para alguna forma de identidad colectiva. Y desde este particular ángulo, todos estos fenómenos constituyen otros modos de canalizar el mismo *angst* existencial que es en parte expresado mediante el “revivalismo” (*revivalism*) étnico. Pero hay diferencias significativas. Por ejemplo, las formas étnicas de discursos y conciencia no se articulan siempre como antimodernos, aunque pueden manifestar un deseo de controlar ese proceso para hacerlo más compatible con sus expectativas. La modernización es percibida como un desafío para casi todos los grupos étnicos, pero no necesariamente como la fuente de todos sus predicamentos colectivos.

La etnicidad se articula más comúnmente en tanto discursos en contra de un cierto *estatus quo* sociocultural, o contra la discriminación y el prejuicio, que como ideología y práctica en contra del “progreso”; la emergencia de la conciencia étnica expresa más un esfuerzo colectivo por racionalizar la necesidad de una restauración profunda del honor social del grupo, que por evidenciar una búsqueda utópica por un mundo por venir o por una completa y radical transformación de la sociedad. Aunque la conciencia étnica puede asumir esas formas extremas, pero no es lo más común.

civilización contemporánea, fue forjada durante siglos por oleadas modernizadoras y las respuestas que ellas han concitado, y que nos han catapultado hacia la sociedad planetaria de hoy. Todo fenómeno étnico contemporáneo se explica por este pasado modernizador y toma cuerpo dentro de la gigantesca estructura mundial resultante.

Diríamos que en forma muy general podemos distinguir entre dos períodos principales dentro del proceso de formación y transformación de la gran red de órdenes étnicos interconectados desde los niveles locales, regionales, nacionales e internacionales. Durante las tres primeras fases de modernización y modernidad (*paleomodernidad, modernidad temprana y modernidad clásica*), la mayor parte de los sistemas de relaciones interétnicas y las jerarquías étnicas que todavía podemos observar fueron definidos y mantenidos casi incólumes hasta la posguerra (circa 1946 y principios de los cincuenta).

En los primeros años de la década de los cincuenta, los órdenes étnicos que habían caracterizado el mundo moderno (resultado del descubrimiento e invasión europea de América, la colonización de Asia y África y la constitución de los Estados nacionales en los países capitalistas avanzados y en la periferia luego de su independencia) comenzaron a cambiar como consecuencia del auge de la sociedad de consumo, el impacto de la modernización informática y el gran desarrollo urbano-industrial en los países del llamado tercer mundo. En el curso de las tres últimas fases de modernización (*modernidad tardía, alta modernidad y transición a la hipermodernidad*), hemos presenciado un proceso acelerado y extenso de desintegración de los órdenes étnicos que habían prevalecido desde mucho tiempo atrás.

Hasta ahora, el proceso de desintegración que hemos mencionado ha sido dominado ideológicamente por discursos políticos que claman por mayores reformas culturales de índole democrática y por mayor igualdad entre todos los grupos étnicos de la sociedad. La fase más reciente de globalización transnacional, aunada a la estandarización cultural ejercida por la revolución mediática audiovisual y la modernización informática, han convertido los tópicos de igualdad cultural, identitaria y de raza y género, en ejes centrales de los discursos contestatarios desde los sesenta. En este mismo capítulo ya hemos examinado la forma como la conciencia étnica está cimentada

sobre una percepción crítica de las desigualdades de honor social que la sociedad adscribe a distintas colectividades e individuos representativos de ellas. Esta desigualdad de estatus y honor social siempre se traduce en odiosas desigualdades estadísticas en trato, oportunidades y realización colectiva e individual. Desigualdades que, naturalmente, son una pesada carga para los grupos subalternos y que generan resentimiento, rebeldía y el deseo legítimo de restaurar su honor social y borrar los estigmas asociados a una serie de marcadores étnicos particulares. Por ello, la prominencia de los discursos igualitarios y democratizadores, que como respuesta a la globalización transnacional y la estandarización tecnoburocrática de las últimas cuatro décadas, ha tenido un efecto dinamizador de todas las demandas étnicas. Después de todo, las demandas étnicas en toda época y circunstancia han sido siempre demandas por mayor igualdad, aunque esta sea un tipo de igualdad particular.

Es difícil vislumbrar la forma futura de los órdenes étnicos nacionales e internacionales, o si existirán del todo en la forma que los hemos conocido y experimentado hasta ahora. Sin embargo, hay pocas dudas que los criterios básicos de estatus social, tales como etnicidad, raza y cultura, se encuentran en proceso de disolución a medida que la humanidad transita hacia la hipermodernidad o hacia formas nuevas de experimentación socialista.

Entretanto, terribles nuevos conflictos están explotando en todo el mundo, a medida que los viejos órdenes étnicos se derrumban como castillos de arena, devorados gradualmente por cada nueva oleada modernizadora. Formas tradicionales de estatus que habían garantizado un acceso privilegiado a recursos económicos, psicológicos, territoriales, políticos y culturales están en crisis. Nuevos movimientos y conflictos étnicos estallan por doquier, a medida que formas previas de dominación y equilibrio, basadas en desigualdades de generaciones, son puestas en cuestión. En los países desarrollados, las migraciones incontenibles desde el sur empobrecido destruyen viejos órdenes étnicos y equilibrios culturales y demográficos, y plantean dilemas étnicos nuevos y de muy difícil solución dentro del sistema tradicional de privilegios. En los países del tercer mundo, nuevas modalidades de modernización asociadas con el proceso de

globalización transnacional debilitan también sistemas tradicionales de jerarquías y de poder, y grupos étnicos que habían permanecido en las sombras de la historia pasan ahora a ocupar el centro del escenario social en muchos países.

De la globalización internacional a la globalización transnacional: de la alta modernidad a la hipermodernidad

A partir del fin de la Segunda Guerra Mundial, el capitalismo experimentó grandes y múltiples transformaciones. Hubo cambios notables en la organización de las grandes industrias y empresas capitalistas; estas evolucionaron de la organización patronal personalizada a las megacorporaciones anónimas, las que a su vez se transformaron en empresas multinacionales con acceso muy flexible a nuevos mercados, financiamiento con bajo interés, fuentes de mano de obra barata, bajas tasaciones, escasas regulaciones y materias primas baratas en varias naciones, simultáneamente. Este proceso fue tortuoso y avanzó a lo largo de muchos meandros políticos y económicos, cuya complejidad rebasa con creces los objetivos de este trabajo. Fue una fase de globalización capitalista⁴¹⁰ que aún no asumía los rasgos extremos que despliega hoy, bajo la égida de la ideología neoliberal. El capitalismo se encontraba confinado a un desarrollo desigual y combinado a partir de los compartimentos estancos que constituían los Estados nacionales, poseedores aún de cierta autonomía relativa. Se trataba de una globalización multinacional, pero no era todavía una globalización transnacional, como la que el mundo experimenta desde hace aproximadamente un par de décadas.

Entre otras transformaciones, luego de la Segunda Guerra Mundial el capitalismo incorporó en forma creciente las nuevas tecnologías cibernéticas y computacionales, tanto a la esfera de la producción como a la del consumo. El surgimiento de esos enormes

410 Ver una interesante discusión al respecto en: Antonio Elizalde. 2005. "Globalización-mundialización", en *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Ricardo Salas Astrain (ed.). Volumen II, pp. 467-496. Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

conglomerados financieros y productivos, que conocemos como multinacionales, habría sido prácticamente imposible sin la integración dinámica de estos nuevos instrumentos tecnológicos al capitalismo. También el desarrollo incesante de nuevas tecnologías en el área de las comunicaciones facilitó la ampliación del proceso de acumulación de capital bajo modalidades tan insólitas como efectivas. La creación gradual de un solo mercado a escala planetaria ha reforzado estas formas novedosas de modernización capitalista. De manera que la llamada “revolución tecnetrónica”, la internacionalización del proceso manufacturero promovido por las multinacionales, la formación de un solo gran mercado mundial al cual hoy casi todas las naciones están incorporadas y el desarrollo de la sociedad de consumo, constituyen los rasgos fundamentales de las tendencias modernizadoras del período de posguerra.

Aunque ralentizado hasta cierto punto por la división del orbe en bloques geopolíticos, la internacionalización del proceso manufacturero y la integración económica mundial avanzaron, no obstante, de manera espectacular. Sobre todo en contraste con el período entre 1914 y 1945 que podría ser caracterizado como una etapa de desintegración global.

En ese período, que algunos autores han comparado con la guerra de los treinta años que devastó a Europa en el siglo XVII⁴¹¹, se presentó la fragmentación del mercado mundial al mismo tiempo que los flujos de capital en el ámbito internacional se reducían a su mínima expresión. Entre 1929 y 1933, se alcanzó el punto más bajo de la depresión económica mundial que se desencadenara luego del quiebre bursátil de Wall Street a finales de la década del veinte. El valor del comercio mundial se redujo en dos tercios y el mundo se dividió en bloques económicos antagónicos. Este desplome de la globalización previa fue particularmente dramático, ya que siguió a un período que va desde 1860 a 1913, en que el comercio internacional y las inversiones extranjeras directas, alcanzaron niveles proporcionales que aún hoy no han sido superados. La inversión extranjera directa creció tan

411 Paul Hirst and Grahame Thompson. 1997. *Globalization in Question*. London: Critical Thought.

rápidamente en esa fase que en el último año de ese ciclo globalizador había superado al 9% del producto mundial –una proporción todavía no rebasada en los primeros años de la década pasada⁴¹². De igual manera, la expansión del comercio exterior –si comparamos el valor total de importaciones y exportaciones en relación con el PIB– era mayor en 1914 que en 1990 en los países del centro.

El fenómeno anterior lleva incluso a Hirst y Thomas a afirmar que:

La economía internacional era en muchos sentidos más abierta antes de 1914 que en cualquier otro período posterior, incluyendo aquel que va de los setenta hasta el presente. El comercio internacional y los flujos de capital, tanto entre las economías en rápido proceso de industrialización como entre estas y los territorios coloniales, eran más elevados en relación con el PIB de antes de la Primera Guerra Mundial, y seguramente aún lo son⁴¹³.

Pero a pesar de la intensidad del ciclo globalizador entre 1860 y 1914, esto último es seguramente una exageración que resulta de la aplicación de un modelo de análisis económico internacional, que no se ajusta en forma adecuada a la naturaleza del desarrollo transnacional contemporáneo. Utilizar las tasas de comercio en relación con el PIB para medir hoy el grado de globalización de la economía mundial oscurece el problema en vez de aclararlo, puesto que ignora la trascendencia de las grandes corporaciones transnacionales y la forma como ello distorsiona el marco convencional de análisis económico internacional. Por ejemplo, las exportaciones de General Motors y Ford a Europa apenas si figuran en las cifras de comercio exterior de los Estados Unidos, puesto que ambas transnacionales operan simultáneamente en ambos ámbitos geopolíticos y económicos. Estas grandes compañías

412 Paul Bairoch and R. Kozul-Wright. 1996. *Globalization Myths: Some Historical Reflections on Integration, Industrialization and Growth in the World Economy*. UNCTAD: discussion paper # 113.

413 Hirst y Thomas, *op. cit.*, p. 31. Traducción del autor.

de automóviles fabrican vehículos en Europa, y por consiguiente Estados Unidos no necesita exportarlos allí.

Aun antes de que finalizara el conflicto armado mundial, y cuando era bastante obvio que las potencias del eje iban rumbo a la derrota después de la debacle de Estalingrado, la administración Roosevelt empezó a trazar planes para el nuevo orden económico mundial de posguerra. Según planes del Departamento de Estado diseñados hacia finales de 1943⁴¹⁴, la política económica internacional de los Estados Unidos se orientaría a dismantelar todos los bloques económicos y las restricciones comerciales. Luego de destruidos los imperios económicos alemán y japonés, se procedería a desbaratar el bloque británico de la libra esterlina. Antes del fin de la guerra, Roosevelt y Churchill habían acordado ya hacer a un lado el Acuerdo de Ottawa de 1932, que daba la preponderancia financiera a la moneda nacional del poder imperial –en este caso, Inglaterra.

En julio de 1944, la conferencia financiera y económica internacional de Bretton Woods⁴¹⁵ sentó las bases para el sistema financiero de posguerra. La piedra angular del sistema sería el dólar que pasaría a operar en tanto divisa internacional. Las otras monedas de los países capitalistas del centro estarían atadas al dólar mediante tasas de cambio fijas, mientras la divisa norteamericana sería avalada por una tasa de cambio de treinta y cinco dólares por onza troy de oro. Además se acordó establecer el FMI para brindar asistencia a corto plazo a aquellos países que incurrieran en dificultades para cubrir su balanza de pagos, evitando así la introducción de controles monetarios y de tarifas que tan lamentables consecuencias habían tenido durante la gran depresión en los años treinta.

Pero el acuerdo de Bretton Woods y la creación del FMI serían sólo el primer paso en la política internacional para el establecimiento de las bases institucionales del nuevo ciclo de globalización de posguerra que se iniciaba. A corto plazo, era de crucial importancia reconstruir Europa y estabilizar el sistema capitalista

414 Ver: S. Kolko. 1958. *The Politics of War*. London: Critical Thought.

415 Ver: James K. Galbraith. May, 2003. *Don't Turn the World Over to the Bankers*. Le Monde Diplomatique.

mundial. Para ello se diseñó el Plan Marshall que no era simplemente un sistema de transferencia de grandes recursos financieros de Estados Unidos al escenario europeo para lanzar la reconstrucción, sino un proyecto mucho más ambicioso dirigido a implantar en Europa los métodos productivos norteamericanos y a levantar todas las barreras comerciales y financieras nacionales que limitaban la globalización capitalista.

Las cifras de la inversión norteamericana en Europa, aún consideradas en términos relativos, no son muy impresionantes. El objetivo inmediato del Plan Marshall consistió en inyectar en la economía europea, diecisiete mil millones de dólares en tres años, para superar la crisis financiera y reconstruir la industria. Pero no se trataba naturalmente de una reconstrucción económica sobre las antiguas bases, sino de establecer un marco político y económico para la acumulación de capital en Europa que abriese nuevas avenidas para la expansión del capitalismo norteamericano. Cuando Marshall presentó el plan en 1947, dijo que los fondos no serían asignados a los países individualmente; estos capitales servirían para promover la unidad europea que, a su vez, permitiese el libre flujo de bienes y capitales en la región, y entre esta y los Estados Unidos⁴¹⁶. Así se estaban sentando las bases para la formación de los nuevos grandes bloques geopolíticos y económicos, que definirían los contornos de la guerra fría.

Pero hay que recordar, que esta globalización internacional se desenvolvía dentro del paradigma económico keynesiano. Por ello, este nuevo brote globalizador que siguió al período de desintegración de 1914-1945 nunca alcanzó las dimensiones del ciclo previo (1860-1913), en que el comercio internacional y los movimientos mundiales de capitales estaban definidos dentro de los parámetros clásicos del *laissez faire*. Ahora la globalización estaba doblemente limitada por los bloques antagónicos de la guerra fría y por el sistema de estrictos controles y restricciones impuestos por todos los gobiernos luego del fin de la guerra.

416 Ver: Immanuel Wallerstein. May, 2004. "The U.S. and Europe, 1945 to Today", en *Fernand Braudel Center*. Comment N° 137. Binghampton University.

Keynes había sido perfectamente claro al respecto:

Hay algunos cálculos financieros que muestran que es ventajoso que mis ahorros sean invertidos en cualquier rincón del orbe que ofrezca la mayor eficiencia marginal del capital o los intereses más elevados. Pero la experiencia que se ha acumulado indica que el distanciamiento entre propiedad y operación es un mal en las relaciones entre los hombres, que seguramente provocará en el largo plazo tensiones y enemistades que a su vez obstaculizarán el cálculo financiero. Por lo tanto, yo simpatizo con aquellos que prefieren minimizar, y no maximizar, los embrollos económicos entre las naciones. Ideas, conocimientos, ciencia, hospitalidad, viajes, estas son las cosas que por su naturaleza deberían ser internacionales. Pero dejemos que los bienes sean producidos domésticamente toda vez que sea razonable y conveniente, y sobre todo dejemos que las finanzas sean primordialmente nacionales⁴¹⁷.

Fue dentro del espíritu sintetizado en el párrafo previamente citado, que se inició la globalización de posguerra. Keynes lo celebró con palabras de moderado entusiasmo, al apuntar que “lo que solía ser herejía es ahora proclamado como ortodoxia”. Pero la oposición al libre movimiento del capital financiero emanaba más de un reconocimiento por parte de las elites del poder y el dinero en los países del centro de la frágil situación política propia de la guerra fría, y de la necesidad de hacer concesiones ante los movimientos reivindicativos de los trabajadores⁴¹⁸, que del estricto apego intelectual a una teoría económica determinada. Así, la era del Estado benefactor⁴¹⁹ se inauguró como el resultado de la interacción de la nueva “conciencia” social de los grupos gobernantes, de las luchas sociales de

417 John Maynard Keynes. 1970. *Collected Writings*. Vol. 22: 128. New York: Pantheon Books. Traducción del autor.

418 Y por supuesto también por la necesidad de contener la expansión del “comunismo”.

419 Ver: A. Gould. 1993. *Capitalist welfare Systems: A Comparison of Japan, Britain and Sweden*. London and New York: Longman.

posguerra y del triunfo intelectual de las teorías económicas keynesianas.

El Estado benefactor simplemente no habría sido viable si las compañías hubiesen podido trasladarse de un país a otro sin mayores dificultades, buscando las ventajas de impuestos más reducidos. La base de las concesiones sociales a los grandes sectores populares –bajo la forma principalmente de políticas de pleno empleo y beneficencia social– consistía en que estas reformas y servicios pudiesen ser financiados mediante deducciones tributarias a la plusvalía acumulada, lo cual sólo era factible si el capital permanecía anclado a un determinado ámbito nacional.

La reconstrucción keynesiana de posguerra, y su consiguiente estabilización económica y política, sentaron las bases para una plataforma sólida, aunque algo restrictiva, de expansión económica. La amplitud de este crecimiento se refleja en todas las estadísticas económicas que describen este período. Si consideramos las dieciséis economías más fuertes de la Organización para la Cooperación Económica y el Desarrollo (OCED), el aumento de la productividad fue como sigue: 1.8% entre 1900 y 1913, 1.9% de 1913 a 1950 y 4.5% de 1950 a 1973. Por otra parte, el crecimiento anual promedio para los mismos períodos fue de 2.9%, 2.0% y 4.9%. El año 1973 parece marcar el momento en que el modelo alcanza su punto final de desgaste al entrarse en una recesión económica global precipitada por el alza de los precios del petróleo.

El auge económico de posguerra supuso el avance de todos los proyectos sociales y políticos reformistas, representados por los diversos partidos y movimientos socialdemócratas. El fin de la Segunda Guerra Mundial dio comienzos a un período de crecimiento económico global y sostenido durante treinta años como no se ha conocido desde principios del siglo XIX. Pero este modelo, que trajo relativa estabilidad y robusto crecimiento para la economía global, representaba un obstáculo para las compañías privadas, especialmente las más poderosas. A lo largo de un proceso que merece ser examinado en detalle, pero cuya amplitud escapa a los límites de este trabajo, las grandes corporaciones comenzaron a encontrar medios para transformarse en compañías multinacionales y así evadir algunas

de las limitaciones impuestas por las regulaciones características –e indispensables para su aplicación exitosa– del modelo.

A medida que el superávit de dólares en el exterior aumentaba –especialmente a comienzos de los sesenta– el mercado para eurodólares también crecía. El gobierno de los Estados Unidos intentaba ejercer un estricto control sobre los flujos salientes de capital. Pero las corporaciones y los bancos norteamericanos que operaban en el extranjero descubrieron, rápidamente que esas regulaciones podían ser eludidas recurriendo al emergente mercado europeo de dólares. En 1971, el presidente norteamericano Richard Nixon decretó la muerte del patrón oro para intentar detener la fuga de capitales y restablecer la solidez del dólar. Pero el proceso ya era en gran medida irreversible. Mediante el Acuerdo Smithsoniano (Smithsonian Agreement) de 1971 se estableció un tipo de cambio fijo entre el dólar y las principales monedas de los países del centro. Esto consolidó nuevamente el dólar, pero el flujo de capitales de Estados Unidos a Europa continuó imperturbable, puesto que el auge de las multinacionales seguía incrementándose. Como reflejo de este proceso, el mercado de eurodólares creció de nueve mil millones de dólares en 1964, a cuarenta y cuatro mil millones en 1969, y a más de noventa mil millones en 1977. Así se iniciaba la caída del modelo keynesiano de desarrollo económico⁴²⁰.

El estancamiento económico entre 1973 y 1983 se hace patente cuando se examinan algunas cifras ilustrativas del período. Entre 1974 y 1983, la tasa de ganancia de las corporaciones en los siete países más industrializados de la OCED descendió dos tercios por debajo del nivel alcanzado en el período entre 1950 y 1970. El declive fue aún más pronunciado en el sector manufacturero, donde las tasas de ganancias descendieron a la mitad del nivel de los sesenta. El crecimiento del PIB para este mismo grupo de países cayó de un

420 Acontecimiento que fuese caracterizado por el futuro secretario del tesoro norteamericano, en términos bastante sombríos: “En ausencia del patrón oro, no hay manera de proteger los ahorros de la confiscación a través de la inflación. No hay ninguna caja fuerte que preserve su valor” (Allan Greenspan. 1976. *The Objectivist Newsletter*. Citado por Tony Allison. Agosto, 2007. “A Day of Infamy”, en *Financial Sense On-Line*. Traducción del autor).

promedio de 4.7% entre 1968 y 1973 a 2.6% entre 1973 y 1979. La productividad se desplomó de un crecimiento del 4.0% entre 1960 y 1967 a 3.7% entre 1967 y 1973, y descendió finalmente a 1.6% en el período de 1973 a 1984.

Esta situación de estancamiento y desgaste del modelo económico de posguerra tuvo numerosas repercusiones en la estructuración del capitalismo, y en la definición de nuevas tácticas y estrategias para salir adelante. Entre las medidas inmediatas estuvo el mantener los precios mediante la concentración de la producción, en las distintas ramas en los grandes monopolios. Ello reforzó el proceso de formación de las corporaciones multinacionales que consiguieron sostener sus tasas de ganancia a través de una espiral de aumento de precios que condujo a la llamada *stagflation*, o sea, una combinación letal de estancamiento económico e inflación. Pero en este proceso los bancos que prestaban dinero a las grandes corporaciones vieron un acentuado declive en sus ganancias. Para salir de este nuevo atolladero, el Departamento del Tesoro de los Estados Unidos comenzó a subir las tasas de interés. Tal medida fue con rapidez seguida por el gobierno británico, y gradualmente se les sumaron todos los países del centro. Esto otra vez condujo a un severo estancamiento del sector manufacturero y a una nueva espiral inflacionaria.

Las tácticas y medidas de corto plazo no estaban dando resultados. Aquí, en este punto de la historia, es donde las multinacionales comienzan rápidamente a transformarse en compañías transnacionales. Es decir, en corporaciones que no sólo operan en varios países en forma simultánea, sino en compañías que aunque surgieron y estaban primordialmente basadas en determinados países, comienzan ahora a concebirse como agentes económicos que deben operar por encima de estos, anteponiendo sus intereses particulares a los de toda nación, incluyendo a sus países de origen.

Mientras que la globalización internacional de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX (circa 1860-1913) estuvo centrada y en gran medida dominada por Gran Bretaña, el segundo ciclo de globalización internacional (circa 1945-1973) ha estado centrado

y dominado en gran medida por los Estados Unidos⁴²¹. La primera globalización internacional descansó sobre el proceso de extracción tributaria de las colonias procedentes de un imperio territorial de tipo convencional, es decir, con una presencia política y administrativa directa de la metrópolis en los territorios coloniales. El ciclo globalizador comandado por los Estados Unidos⁴²² se ha basado en un sistema de comercio e inversiones multilaterales y un sistema muy vasto de intercambio desigual entre periferia y centro del sistema-mundo. Este proceso ha conducido –y ha sido luego reforzado por él– al surgimiento de las compañías multinacionales, lo que a su vez ha implicado el trasplante generalizado de fragmentos del proceso manufacturero a ultramar, pero siempre dentro de una integración vertical a corporaciones que primero fueron estrictamente norteamericanas, y que luego se han tornado en empresas apátridas⁴²³.

Frente a la primacía dada al capital financiero mediante el aumento de las tasas de interés, todas las ramas industriales se vieron forzadas a desarrollar estrategias para evitar la caída aún más acentuada de las tasas de ganancia. Dos procesos complementarios se inician entonces: la búsqueda de fuentes de mano de obra barata, y la incorporación en gran escala de las nuevas tecnologías de transporte, comunicación e informática, a las esferas de la producción y la gestión.

La búsqueda internacional de fuentes de mano de obra barata había comenzado por supuesto durante los años sesenta, pero a finales de los setenta se aceleró, y en los ochenta se convirtió en una búsqueda frenética de las llamadas ventajas comparativas. Procesos de fragmentación de una producción antes geográficamente unificada llevaron a la desagregación y la dispersión, lo que significaba en

421 Ver un libro que posiblemente llegue a ser un clásico sobre el desarrollo de la economía capitalista global anterior a 1913: Kevin H. O'Rourke and Jeffrey G. Williamson. 1999. *Globalization and History: The Evolution of a Nineteenth Century Atlantic Economy*. Berkeley: University of California Press.

422 Ver: Grant McConnell. 1966. *Private Power and American Democracy*. New York: Knopf.

423 Ver: Richard L. Sklar. 1987. "Postimperialism: A Class Analysis of Multinational Corporate Expansion", en *Postimperialism. International Capitalism and Development in the Late Twentieth Century*. Richard L. Sklar (ed.), pp. 19-41. Boulder and London: Lynne Rienner Publishers.

términos muy simples, que aquellas actividades industriales que antes se llevaban a cabo en una sola planta, ahora estaban distribuidas por todo el planeta. Ahora, los diversos componentes de toda clase de bienes de capital eran manufacturados y montados en tierras remotas, pero especialmente en América Latina y el sudeste asiático, donde había claras ventajas comparativas –entre ellas, numerosos regímenes dictatoriales que aseguraban acceso fácil y seguro a una fuerza de trabajo muy barata y sumisa, o sometida.

El surgimiento de las multinacionales, y su posterior transformación en transnacionales, es uno de los fenómenos económicos más notables de la segunda mitad del siglo XX y del presente⁴²⁴. Lo que había comenzado como un proceso tentativo de adaptación a un medio económico con demasiadas regulaciones durante la primacía del modelo keynesiano en la posguerra, y de aplicación productiva de las nuevas y revolucionarias tecnologías computacionales en todos los ámbitos para elevar la productividad, había conducido al surgimiento de un poderoso nuevo actor histórico. Por ello la globalización transnacional que hoy impera no es un evento pasajero –aunque ciertos rasgos conspicuos de ella seguramente son muy transitorios⁴²⁵– sino que se trata de un cambio de largo alcance de la estructura de la economía capitalista mundial.

Sin duda, el proceso de transnacionalización de las grandes corporaciones norteamericanas aún no ha alcanzado su punto más álgido, y es necesario tener en mente que las relaciones entre este mundo corporativo y el Estado norteamericano son, a la vez, conflictivas y complementarias⁴²⁶. Pero a partir de lo que se observa en los últimos quince años parece ser que las transnacionales han ido paulatinamente poniendo al Estado norteamericano a su servicio, mediante la influencia creciente del dinero en el resultado de los

424 Ver: Jack N. Behrman. 1970. *National Interest and the Multinational Enterprise*. Englewood, Cliffs: Prentice-Hall; Paul M. Sweezy and Harry Magdoff. 1969. “Notes on the Multinational Corporation”, en *Monthly Review* 21: 5.

425 Sobre todo la llamada globalización neoliberal que promueve desregulación total acompañada de la liberalización a ultranza de los mercados financieros.

426 Ver: Ikeda Satoshi. 1996. “World Production”, en *The Age of Transition. Trajectory of the World-System 1945-2025*. T.K. Hopkins and I. Wallerstein (eds.). London: Zed Books.

procesos electorales en Estados Unidos. De hecho, con frecuencia, las relaciones entre los Estados del centro y las transnacionales son suficientemente estrechas como para hacer difícil trazar una línea demarcatoria entre ambas. Lo que sí es seguro es que las transnacionales siempre pondrán sus intereses específicos por encima de los intereses del Estado-nación donde surgieron. Esto siempre fue así, pero la diferencia es que hoy las transnacionales tienen medios y recursos desconocidos en ciclos previos de globalización y, además, se desenvuelven en un medio económico mundial que les da una extraordinaria versatilidad.

A fines de la década de los sesenta, las multinacionales norteamericanas todavía dominaban casi sin competencia el escenario económico mundial. Pero como era de esperarse, un número cada vez mayor de empresas europeas y asiáticas han seguido el camino de las multinacionales norteamericanas, planteando a estas una competencia cada vez más acérrima⁴²⁷. En la década de los setenta las inversiones directas no estadounidenses alcanzaron un valor acumulado que crecía una y media vez más velozmente que el de la inversión directa extranjera de los Estados Unidos. Y este último indicador es muy significativo, puesto que en la actualidad, la integración global de los procesos económicos se realiza principalmente en el marco de las mismas corporaciones transnacionales, en tanto operación interna de cada compañía⁴²⁸.

Hasta el momento, las cifras que describen la amplitud del proceso de globalización transnacional hasta mediados de la década anterior son altamente reveladoras. El comercio mundial de bienes alcanzó los \$5,000 billones⁴²⁹ al año en 1995, y el comercio de servicios fue de un poco más de \$1,000 billones en ese mismo período. El comercio combinado había crecido 70 veces en términos nominales desde 1950. Como resultado de este proceso, en 1995 casi todos los

427 Ver: Alfred Chandler. 1990. "Scale and Scope", en *The Dynamics of Industrial Capitalism*. Cambridge, MA: The Belknap Press.

428 Ver: Stephen Hymer. 1971. "The Multinational Corporation and the Law of Uneven Development", en *Economics and World Order from the 1970's to the 1990's*. Jagdish N. Bhagwati (ed.), pp. 133-140. New York: MacMillan.

429 Considerando un billón de dólares, como mil millones de dólares.

países eran el doble de dependientes del comercio mundial que lo que habían sido solo diez años antes. En los ochenta se estima que había cerca de diez mil corporaciones transnacionales, en 1990 estas habían llegado a cerca de treinta mil, en 1995 a cerca de treinta y ocho mil, y en la actualidad hay alrededor de cincuenta mil. En 1992 estas empresas controlaban cerca de \$3,000 billones en inversiones directas extranjeras y poseían alrededor del 40% de los activos totales del sector privado en el ámbito mundial. Entre 1984 y 1994, las inversiones directas extranjeras crecieron anualmente a una tasa del 30%, que es tres veces más rápido que el crecimiento del comercio mundial, y cuatro veces más rápido que el crecimiento promedio de las economías nacionales en ese mismo período⁴³⁰. Otros dos datos señalados por Camilleri y Falk⁴³¹ completan esta sorprendente panorámica global, así como el rol de las transnacionales dentro de esta: 1. Las ventas de las corporaciones transnacionales alcanzaron un total de \$5,500 billones en 1992, mayor que todo el comercio mundial en bienes y servicios en ese mismo año. 2. Cerca del 30% de todo el comercio global en 1992 se componía de transferencias entre plantas matrices y filiales o subsidiarias, reforzando de esta forma los nexos entre comercio, manufactura y flujos de inversión transnacionales⁴³².

De acuerdo con un informe del *Financial Times* del año 2002⁴³³ sobre las 500 mayores compañías del mundo según su valor, país de origen y sector productivo o de servicios, el universo de las grandes transnacionales se podía describir como sigue: casi un 48% de las mayores compañías y bancos en el mundo se han originado en los EE. UU., un 30% en la Unión Europea y sólo un 10% en Japón. Es decir, que casi un 90% de las mayores corporaciones que dominan la

430 Ver: UNCTAD. 1997. Annual Report. ONU.

431 Ver: Joseph A. Camilleri and Jim Falk. 1992. *The End of Sovereignty? The Politics of a Shrinking and Fragmenting World*. UK: Aldershot.

432 No poseemos datos más recientes, pero es fácil imaginar que la situación –el predominio creciente de las empresas transnacionales– es aún más pronunciada en la actualidad, ya que las tendencias del desarrollo económico mundial no han hecho sino acentuarse desde mediados de los noventa a nuestros días.

433 *Financial Times*. May 10th of 2002. *The Big Five Hundred*.

industria, la banca y los negocios, tienen su origen en EE. UU., Europa y Japón. En términos sectoriales nuevamente observamos la primacía de las transnacionales originadas en los EE. UU.: cinco de los diez principales bancos nacieron en este último país, así como seis de las principales compañías farmacéuticas y biotecnológicas, cuatro de las diez principales compañías de telecomunicaciones, siete de las diez principales compañías de tecnologías informáticas, nueve de las diez más importantes productoras de software, cuatro de las diez principales compañías de seguros y nueve de las diez principales compañías de ventas al por menor⁴³⁴. Por último, es revelador destacar que las ventas totales de las 500 principales corporaciones transnacionales en el año 1997 eran de \$11,400 billones en contraste con sólo \$8,000 billones para el total del PIB de los EE. UU. en el mismo año⁴³⁵.

Desde mediados de los ochenta, la desregulación de los mercados nacionales ha generado un crecimiento explosivo de las transacciones financieras globales que no están necesariamente asociadas con las necesidades de los complejos industriales transnacionales. El desmantelamiento de los mecanismos de control de los intercambios comerciales y financieros en el ámbito mundial, así como la voluntad creciente de los corredores financieros de aventurarse a través de fronteras nacionales y tomar ventaja de los un tanto inestables mercados monetarios emergentes, han resultado en el desarrollo de enormes flujos de capitales casi completamente libres de toda restricción.

Esto último, a veces, ha aumentado la disponibilidad de capitales en los países periféricos, pero también ha amplificado los factores

434 Las implicaciones económicas y políticas de esta concentración de poder no sólo tienen que ver con el tema esencial de la soberanía de los Estados, sino también con el llamado "libre comercio". Es obvio que ningún Estado de un país periférico puede establecer el tipo de alianzas que normalmente existen entre los Estados del centro y "sus" respectivas compañías transnacionales. La liberalización de los mercados internos de las naciones de la periferia facilita su control por las transnacionales que, por supuesto, tenderán a operar en estos escenarios nacionales con especial desapego hacia los intereses de sus Estados, sus poblaciones y sus medios ambientes.

435 Ver: J. Bradford DeLong. 1997. *The Corporation as a Command Economy*. Berkeley: Berkeley University Press.

de riesgo tanto para el inversor como para las economías de las naciones receptoras. Los mercados financieros emergentes que están atados a economías comparativamente débiles y vulnerables tienden, por su propia naturaleza, a propiciar aventuras financieras de muy corto plazo, y no inversiones sólidas y duraderas en la estructura productiva nacional.

Ocurre de este modo, que tan pronto como la economía nacional en cuestión muestra signos de debilidad, el capital global rápidamente migra a otros mercados financieros más prometedores agravando la situación del país receptor. Algunos de estos episodios pueden escalar y convertirse en crisis financieras y económicas muy severas —como ocurrió en México en 1994, lo que de manera subsiguiente provocó el llamado “efecto tequila” en varias de las principales economías latinoamericanas. A este respecto, Anthony Sampson escribió con elocuencia:

El dinero global que ha surgido en las últimas dos décadas ha sorprendido a mucha gente. No tiene hogar visible; fuera del alcance de la vista del auditor, este dinero global se escabulle de un refugio contra impuestos a otro, elude tesorerías e investigadores; no responde ante ninguna nación o gobierno⁴³⁶.

Los flujos financieros se mueven en un espacio tan virtual como inasible e incontrolable. Es un mundo subterráneo y al mismo tiempo etéreo, un universo social poderoso pero intangible, cuya existencia sólo se conoce a través de cifras tan exorbitantes como incomprendibles, pero que de vez en cuando se desploma sobre nosotros con efectos muy reales y funestos⁴³⁷. Este es un capital fugitivo que migra electrónicamente de un centro bursátil a otro, con frecuencia sin dejar rastros visibles. No tiene sedes oficiales ni infraestructura

436 Anthony Sampson. 1995. *The Global Money*, p. 35. London: Aldershot. Traducción del autor.

437 Ver: Sarah Anderson and John Cavanagh. 2000. *Bearing the Burden: The Impact of Global Financial Crisis on Workers and Alternative Agendas for the IMF and Other Institutions*. Michigan: Michigan University Press.

aparatosas. Su existencia material se reduce a algunas oficinas lujosas y a una red de computadoras y teléfonos que se extiende por todo el orbe. Pero este mundo remoto de las altas finanzas extraterritoriales, ha conseguido imponer sus caprichos no sólo a los gobiernos menores de la periferia, sino incluso a los Estados más poderosos, incluyendo a los EE. UU.

Ha sido la prominencia espectacular y frecuentemente desastrosa de la transnacionalización financiera durante la hegemonía reciente del pensamiento neoliberal, que se ha forjado un concepto errado de la globalización, tanto entre detractores como entre apologistas. Desde finales de los ochenta, la palabra globalización alcanzó una gran difusión más allá de los círculos de iniciados académicos e intelectuales, y pasó a ser de este modo un vocablo de gran uso y abuso en los medios. A pesar de la gran diversidad de significados que el término tiene, su uso más frecuente consiste en definir la globalización como el resultado de la implementación del proyecto neoliberal en los últimos quince años. Lo interesante es que se ha puesto relativamente menos interés crítico en examinar y discutir el rol reciente, de las corporaciones transnacionales, que en el fenómeno (a nuestro juicio pasajero en una escala histórica) del desmantelamiento de los grandes sistemas previsionales públicos y la liberalización financiera. Es por esto quizás, que a menudo el discurso antiglobalización se presenta sólo como la defensa del pasado, del Estado benefactor⁴³⁸ y/o en contra de un fenómeno de naturaleza más coyuntural que estructural, como lo es la acción depredadora de los llamados “capitales golondrina”.

Hasta cierto punto es comprensible que esto haya sucedido al despuntar los primeros movimientos sociales de resistencia a la globalización neoliberal. Tanto la destrucción del Estado benefac-

438 Proceso de dramáticos alcances, y ante el cual Martín Bienefeld se hace las siguientes interrogantes:

Lejos ha quedado aquel sueño de la sociedad del ocio creativo, junto con aquel del pleno empleo, y también el de un trabajo seguro dentro de una sociedad compasiva. ¿Hasta dónde llegará todo esto? ¿Y dónde comienza la barbarie? (citado por Robert Went., *op. cit.*, p. 7. Traducción del autor).

tor, como el frenesí⁴³⁹ de transacciones financieras puramente especulativas, han ocasionado un gran sufrimiento para vastos sectores de la población mundial. Pero la globalización no es un fenómeno puntual ni tampoco reciente. Además, la globalización transnacional no es un proceso exclusivamente económico o estrictamente elitista⁴⁴⁰. A la globalización de las grandes compañías transnacionales se ha contrapuesto también una poderosa corriente emergente desde abajo.

Cuando los historiadores del futuro vuelvan su mirada inquisitiva hacia nuestra época, verán en los grandes movimientos migratorios de las últimas décadas, una de las transformaciones más trascendentes de todos los tiempos. La gran burbuja financiera a la que el desarrollo capitalista transnacional finalmente ha conducido, de seguro explotará, conduciéndonos hacia el torbellino de la recesión. Pero los flujos globalizadores desde abajo seguramente continuarán, por un largo tiempo más, alterando para siempre los paisajes y las estructuras étnicas de los países receptores y las formas de participación ciudadana en los países de origen.

A la alta movilidad del capital, se ha sumado la inseguridad en el empleo, que usualmente se denomina con el eufemismo de “flexibilidad laboral”. El estancamiento de los salarios en la periferia económica del sistema-mundo, y el diferencial creciente entre salarios mínimos entre los países económicamente atrasados y los del centro, establecen los mecanismos básicos de expulsión/atracción que mueve los flujos migratorios. El capital se beneficia doblemente al poder explotar mano de obra barata en la periferia, mientras en el centro, los trabajos que son ocupados por los transmigrantes se

439 Bien expresado por Anderson y Cavanagh: “Hoy en día los mercados financieros internacionales parecen más un casino global donde los mercaderes apuestan en una fracción de segundo valores según las fluctuaciones del mercado. En 1980 el promedio diario de transacciones extranjeras era de \$80 billones; hoy, más de \$1,500 billones fluyen a través de fronteras internacionales. Cerca de nueve décimas de los flujos de capital son especulativos más que productivos por su naturaleza” (*op. cit.*, p. 15. Traducción del autor).

440 N. Thrift. June, 1998. “A Phantom State? International Money, Electronic Networks, and Global Cities”. Paper presented to the *Centre for Social Theory and Comparative History*. UCLA.

mantienen mal remunerados. Los modernos empresarios transnacionales consideran una ofensa cuando se les exige mayor responsabilidad social, que conduzca a la generación de empleos seguros y relativamente bien pagados. El moderno empresario piensa globalmente, y las fronteras nacionales, así como las reivindicaciones laborales, no son sino un desagradable recuerdo de un pasado ya obsoleto. En tales condiciones, la alta movilidad espacial del trabajo no puede ser más que un imperativo para las economías familiares de los trabajadores de la periferia. Migrar es cada vez menos una alternativa, y cada vez más una necesidad ineludible para muchos.

Transmigraciones, etnicidad y órdenes étnicos

Hay pocos fenómenos espontáneos en nuestra sociedad contemporánea, de mayor trascendencia que las migraciones. Los grandes movimientos migratorios de los últimos treinta años han sido esencialmente desplazamientos masivos de personas desde el este al oeste⁴⁴¹, y desde el sur hacia el norte⁴⁴². Las grandes migraciones no son nada nuevo en la historia de la humanidad⁴⁴³. En realidad, no hay ningún episodio histórico relevante que no esté íntimamente asociado con no sólo la evolución de la sociedad, sino con la evolución biológica misma del hombre. Por ejemplo, sin las migraciones que condujeron al *homo sapiens sapiens* a salir de África y a internarse en el Medio Oriente y en Asia, los seres humanos modernos nunca hubieran surgido. La China antigua levantó una gran muralla de miles de kilómetros, con el solo objeto de detener las oleadas

441 Claire Wallace. 1999. "Crossing Borders: Mobility of Goods, Capital and People in the Central European Region", en *Global Futures. Migration, Environment and Globalization*. Avtar Brah et al. (eds.), pp. 185-210. USA: MacMillan Press Ltd.

442 Lawrence Assous. 2000. "Regional Integration and Migration Flows: A Critical Review of Recent Literature", en *Globalisation, Migration and Development*, pp. 59-71. OECD.

443 Aunque hay autores que afirman que las grandes migraciones internacionales –es decir, entre Estados nacionales modernos– no se desarrollaron sino hasta principios del siglo XIX. Ver: Roger Campione. 2004. *Globalización y migración: ¿Retóricas contradictorias?* Universidad Pública de Navarra.

invasoras y migratorias que provenían de Mongolia. La caída del Imperio Romano y el tránsito a la Edad Media estuvieron marcados o precipitados por las grandes invasiones mogolas, y por el movimiento de numerosos individuos del norte de Europa hacia la cuenca mediterránea, y más específicamente a lo que hoy es Italia. La invasión y creación del Nuevo Mundo no hubiesen sido posibles sin la migración masiva de Europa a América. En fin, la historia es ante todo el estudio de los grandes movimientos espaciales humanos a lo largo y ancho del globo⁴⁴⁴.

Hoy las migraciones de la periferia del sistema hacia el centro ponen de manifiesto, no sólo los cambios profundos en la economía global, sino lo que Appadurai⁴⁴⁵ ha definido, como la colosal transformación del 'etnoespacio' mundial, es decir, una revolución en la distribución espacial de los diferentes grupos étnicos que configuran la población humana contemporánea. Muy rápidamente, los paisajes raciales y culturales de casi todos los países más prósperos del centro se han modificado, permitiendo que a simple vista cualquier viajero pueda observar, los cambios en la apariencia física de las poblaciones en países tradicionalmente homogéneos —o con una diversidad étnica previa muy diferente a la actual— desde el punto de vista racial. El observador foráneo casual también podrá apreciar cambios significativos en el ámbito cultural, sin necesidad de ser ningún experto en la materia. Ahora las grandes metrópolis de la mayor parte de los países del centro constituyen un abigarrado mosaico vertical de grupos étnicos y raciales, que hace no mucho tiempo se encontraban separados por grandes distancias físicas y culturales. Países que antes eran casi exclusivamente caucásicos y cristianos, hoy son receptáculos también de muy dinámicas comunidades religiosas antes consideradas exóticas (desatando con frecuencia grandes debates sobre derechos

444 Para una discusión más detallada, ver: Shalva Weil (ed.). 1999. "Ethnicity and Migration in Global Perspective", en *Roots and Routes*, pp. 11-25. Jerusalem: The Magnes Press.

445 Arjun Appadurai. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

culturales versus obligaciones ciudadanas)⁴⁴⁶, y de grupos inmigrantes venidos de tierras remotas y en apariencia desvinculados del imaginario histórico nacional y popular, característico hasta hacía poco de esas naciones.

A las viejas divisiones y jerarquías que caracterizaban los órdenes étnicos tradicionales en los países del centro, ahora se suman nuevas formas de etnicidad y conflicto étnico, que se imbrican de manera muy compleja con el resto de la sociedad⁴⁴⁷. Pero no es la magnitud del nuevo fenómeno migratorio y sus consecuencias demográficas y étnicas⁴⁴⁸ en las sociedades de los países receptores, lo que más llama la atención. Es sobre todo el nuevo carácter transnacional de estas migraciones, lo que resulta llamativo. Lo que empezó –la globalización transnacional– como una reestructuración esencialmente económica del sistema mundial, ha asumido ahora una multiplicidad de formas inesperadas⁴⁴⁹. La dinámica multifacética del cambio global ha promovido un número creciente de conexiones transnacionales que desafían, o ignoran, fronteras culturales, económicas, políticas y analíticas que antes parecían firmemente establecidas⁴⁵⁰.

Los grandes flujos corporativos y financieros apoyados en una nueva tecnología abrieron las compuertas transnacionales a una corriente mucho más amplia de flujos culturales, políticos, económicos y migratorios. Estos nuevos flujos que se dan desde la base de la sociedad en la mayoría de los casos han generado, a su vez, nichos y conexiones donde nuevos actores sociales comienzan a tomar forma.

446 Ver: Claire-Marie Foblets. Noviembre 7-9 del 2002. *Muslims: A New Transnational Minority in Europe? Cultural Pluralism, Fundamental Liberties and Inconsistencies in the Law*. Presentación hecha en la conferencia sobre “Mobile People, Mobile Law: Expanding Legal Relations in a Contracting World”, en el *Instituto Max Planck de Antropología Social*. Alemania.

447 Ver: Linda Basch, Nina Glick-Schiller and Cristina Szanton Blanc. 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Switzerland: Topos Press.

448 Ver: Thomas Faist. 2000. *The Volume and Dynamics of International Migration*. New York: Oxford University Press.

449 Ver una interesante perspectiva en: Doreen Massey. 1999. “Imagining Globalization: Power-Geometries of Time-Space”, en *Global Futures: Migration, Environment and Globalization*. Great Britain: MacMillan Press Ltd.

450 Ver: Manuel Castells. 1996. *The Rise of Network Society*. Cambridge, MA: Blackwell.

De todos ellos, el transmigrante es posiblemente uno de los más influyentes. Apoyándose en las mismas tecnologías que han permitido la constitución de las redes transnacionales de las grandes corporaciones, el transmigrante puede efectivamente moverse a su nuevo país de destino, manteniendo al mismo tiempo un vínculo activo con su lugar de origen. Esto ha dado lugar a una nueva clase de diásporas que no sólo conservan un vínculo afectivo y cultural con el terruño ancestral (como fue el caso de numerosas diásporas en el pasado), sino que es capaz además de incidir a muchos niveles (cultural, político y económico) en los asuntos cotidianos de su comunidad nativa o país de origen.

Son numerosos los estudios de casos que describen la génesis y organización de estas nuevas diásporas transnacionales. Pero el principal rasgo que suele destacarse es que sus protagonistas viven casi simultáneamente en dos o más lugares, gracias a la velocidad de las comunicaciones, el transporte y la información en nuestros días. Quizás uno de los casos más interesantes –sobre todo por lo bien documentado– es el de algunas comunidades emigrantes del estado de Puebla en México, a la ciudad de Nueva York. En un estudio de caso fascinante, Robert C. Smith⁴⁵¹ pudo rastrear el origen de esta comunidad e identificar a sus primeros fundadores que llegaron a Nueva York en 1954. Desde entonces, la comunidad creció de manera vertiginosa, hasta llegar a tener miles de integrantes a principios de los noventa. Se trataba de una comunidad que provenía de un conjunto de pueblitos y aldeas indígenas, en el sector oriental del estado de Puebla. Al mismo tiempo que habían comenzado a migrar hacia Nueva York, también lo hacían hacia la ciudad de México. Esto generó una suerte de tríada diaspórica, en la que los grupos migrantes en la capital mexicana y Nueva York, se mantenían en contacto entre sí al mismo tiempo que lo hacían con sus comunidades ancestrales en Puebla.

451 Ver: Robert C. Smith. 1995. *Los Ausentes Siempre Presentes: The Imagining, Making and Politics of a Transnational Community Between Ticuani, Puebla, Mexico and New York City*. Berkeley: California University Press.

Los inmigrantes en Nueva York empezaron a desempeñar un rol cada vez más decisivo en la política y la economía de sus pueblos de origen en México. A medida que las nuevas tecnologías y sus logros en EE. UU. les permitían enviar sumas cada vez mayores de dinero en forma de remesas, mayor era su incidencia local en México. Por su lado, las comunidades en México contribuían a mantener viva la cultura y las tradiciones ancestrales entre las nuevas generaciones nacidas en EE. UU. Una vez al año, los migrantes envían a muchos de sus hijos nacidos en EE. UU., para que conserven el orgullo de sus raíces, y disminuir así el riesgo de que sean arrastrados al vórtice de las drogas, la violencia pandillera y la descomposición juvenil tan común entre grupos minoritarios en los EE. UU.

Formando una alianza transnacional a través de fronteras regionales e internacionales, los inmigrantes de Ticuani-Puebla⁴⁵² han conseguido unir fuerzas y recursos para mejorar las condiciones de vida, y acrecentar las perspectivas futuras de todas las personas involucradas en ambos extremos del nexo transnacional. Obras públicas, escuelas, centros de recreación, acceso a Internet, e incluso, el desenlace favorable de numerosas elecciones de representantes políticos locales y regionales para las comunidades de origen de los inmigrantes, han sido posibles gracias a este nuevo tipo de acción transnacional.

La cantidad de casos similares que han sido documentados en casi todo el planeta muestra que hay nuevas formas de participación ciudadana, que brotan de la migración transnacional⁴⁵³. Las diversas esferas, en las que la migración y las diásporas transnacionales están influyendo sobre la configuración de nuestra sociedad de hoy, son numerosas. Pero entre las más importantes, está naturalmente, la influencia en aumento que los grupos migrantes emergentes han tenido en los últimos veinte años, sobre las otras altas y remotas esferas

452 Robert C. Smith concentró su estudio principalmente en un pueblito del estado de Puebla que por razones confidenciales denominó Ticuani.

453 Ver: Aiwa Ong. 1999. *Flexible Citizenship: The Cultural Logic of Transnationality*. Durham: Duke University Press; y Peggy Levitt and Nina Glick Schiller. 2003. *Transnational Perspectives on Migration: Conceptualizing Simultaneity*. Harvard University Press.

de la política internacional⁴⁵⁴. Han surgido nuevas modalidades de acción social que se han convertido en conductos viables para influir en las relaciones binacionales entre países. Por ello, el estudio en la actualidad de las relaciones internacionales requiere del desarrollo de un abordaje lo suficientemente amplio y comprensivo, como para hacer inteligible la compleja maraña de relaciones interestatales y redes transnacionales.

La globalización transnacional por abajo⁴⁵⁵ no es un proceso promovido por ninguna superestructura política. Es un movimiento espontáneo que no tiene un “locus” claro ni fijo, que no posee una agenda explícita o una estrategia o ideología común y, sin embargo, es uno de los fenómenos más notables de nuestra época. A medida que la modernización capitalista parece cerrar canales tradicionales de participación social, y de libre y real circulación de información, y a medida que el consumismo parece aniquilar inexorablemente todo espíritu ciudadano, van surgiendo estas nuevas modalidades de participación y comunicación colectiva a través de fronteras. Tal pareciera ser que mientras más estandarizada es en apariencia la sociedad, más obvias son también las fisuras, las líneas de separación y las formas alternativas de ser y existir en un mundo con una fachada superficialmente homogénea.

Los transmigrantes han desempeñado también un papel cada vez más importante desde el punto de vista económico. Y no nos estamos refiriendo aquí a la función económica más obvia de los transmigrantes, que es la de aportar mano de obra barata para servicios y procesos productivos en los países del centro, que de otra manera serían incosteables. Tampoco nos referimos a cómo los países de origen en realidad subsidian a los países más ricos de destino al brindarles una fuerza laboral joven, en la cúspide de su capacidad productiva, y que ya fue alimentada, sanada y educada por una nación generalmente

454 Ver: Miguel Baraona, Rodolfo de la Garza and Manuel Orozco. 1998. *Ethnic Lobbies and Family Ties: Latinos and U.S. Foreign Policy*. Austin-Clairemont: Tomás Rivera Policy Institute.

455 Una buena discusión del tema se encuentra en: Jeremy Brecher, Tim Costello and Brendan Smith. 2001. *Globalization From Below: The Power of Solidarity*. Cambridge, MA: South end Press.

pobre⁴⁵⁶. Puesto que aunque todas estas consideraciones son importantes desde la óptica económica de los países receptores, sin duda, la contribución más significativa de los transmigrantes son las remesas familiares. Por este medio, los migrantes pasan a ser los agentes centrales de la globalización económica por abajo, y a través de su acción, consiguen articular⁴⁵⁷ localidades geopolíticas y culturales, que normalmente estarían disociadas dentro de una sociedad mundial en que periféricos y metropolitanos parecen habitar en planetas distintos⁴⁵⁸.

El Departamento del Tesoro de los EE. UU. ha estimado que durante el año 2006, las remesas totales que los migrantes enviaron desde los países del centro a sus familias en la periferia ascendieron a los \$160,000 millones⁴⁵⁹, un alza significativa si se compara con los \$72,000 millones que se enviaron, por ejemplo, en el 2001⁴⁶⁰. Ese monto supera con creces la asistencia económica oficial que usualmente reciben todos los países en vías de desarrollo. En realidad, las remesas que llegan a los principales países receptores en la periferia representan un monto más o menos igual que al de toda la inversión extranjera directa. Pero a diferencia de esta última, constituyen un

456 Esta fuerza de trabajo es, por lo tanto, doblemente útil para los países ricos de destino, pues no sólo es barata, sino que además no les costó nada generarla. Un hecho que todos aquellos “especialistas” hostiles (ver: Samuel Huntington. Marzo/abril del 2004. *José Can You See? Foreign Policy*) a los flujos inmigratorios de sus países jamás consideran en aquellos “modelos” con los que intentan probar que los migrantes representan una carga mayor que los beneficios que aportan. Un galimatías que nadie puede tomar realmente en serio.

457 Un fenómeno que algunos estudiosos del tema llaman ‘simultaneidad’. En un trabajo reciente, Peggy Levitt y Nina Glick Schiller escriben que “Simultaneidad es una posibilidad que necesita ser teorizada y explorada. Más que ver la migración como un proceso unidireccional, un número cada vez mayor de estudiosos reconoce que los migrantes viven simultáneamente ciertos aspectos de sus vidas en los países de origen al mismo tiempo que están incorporados en los países que los reciben” (*op. cit.*, p. 3).

458 Ver: Miguel Baraona, Rodolfo de la Garza y Manuel Orozco. 1997. *Inmigración y Remesas Familiares*. Vol. 98. Costa Rica: FLACSO.

459 Testimonio del Secretario del Tesoro John W. Snow ante el Comité de Servicios Financieros de los EE. UU., Casa de Representantes, Estado del Sistema Financiero Internacional, 25 de marzo del 2006.

460 Ver: Dilip Ratha. 2003. *Global Development Finance*. World Bank.

flujo más estable, y muy superior también a la asistencia económica total proveniente del centro.

Por ejemplo, en el año 2006, las naciones de Latinoamérica recibieron \$32,000 millones en remesas, de los cuales \$45,000 millones llegaron de los EE. UU. Esta cantidad representa cerca del 3% del PIB de toda la región en ese mismo año. En el 2006, las remesas de los transmigrantes constituyeron casi el 40% del PIB de Nicaragua, el 35% del PIB de Haití y el 25% del PIB de El Salvador. México es el receptor más grande en términos absolutos en América Latina⁴⁶¹—con más de \$30,000 millones en el 2006⁴⁶². Cifras recién publicadas muestran que el total de remesas a América Latina en el año 2006, subieron cerca de un 60% con respecto al año 2002⁴⁶³. Lo que pone de manifiesto el crecimiento acelerado de este flujo financiero informal del norte al sur.

La acción simultánea de los bancos e instituciones financieras en los últimos quince años en casi todos los países donde hay un gran número de migrantes, y en aquellas naciones de origen que los envían, pone aún más de relieve la importancia económica de los flujos de remesas⁴⁶⁴. Como un ejemplo típico de los promotores de la globalización económica por arriba, que intentan controlar la globalización económica por abajo, los gobiernos e instituciones financieras han comenzado a establecer medidas para convencer a los transmigrantes de que envíen sus remesas por los canales que ellos ofrecen. Las tarifas para llevar a cabo las transferencias han bajado considerablemente en los últimos quince años, poniendo también de manifiesto la competencia entre grandes agentes financieros y políticos, por reorientar y manejar estos flujos de dinero a su conveniencia. Hay una cantidad de nuevos programas bancarios y gubernamentales (sobre todo en los países receptores de remesas) para facilitar el

461 Y el segundo receptor más grande de remesas en el ámbito mundial después de la India.

462 Inter-American Dialogue. *All in the Family: Latin America's Most Important International Flow*. January, 2006 Washington.

463 Ver: *Inter-American Dialogue Task Force on Remittances*. 2004. Washington.

464 Ver: **Sheila Bair**. 2003. *Improving Access to the U.S. Banking System among Recent Latin American Immigrants*. University of Massachusetts-Amherst and the Multilateral Investment Fund: Working Paper..

envío de dinero⁴⁶⁵. No obstante, los migrantes a menudo permanecen escépticos frente a las bondades que se les promete⁴⁶⁶.

Pero como muchos otros procesos en la globalización transnacional, los nuevos fenómenos migratorios asumen consecuencias inesperadas. A pesar del aumento de la xenofobia en los países receptores de migrantes, el flujo de remesas, sumado al poder de compra creciente de los migrantes, ha significado que una parte cada vez mayor del mundo de los negocios haya encontrado en estos “advenedizos” una fuente importante de ganancias en los países del centro. El crecimiento espectacular de la comunidad hispana en los EE. UU. en las últimas dos décadas –crecimiento impulsado en gran parte por la inmigración– ha llevado, a esta comunidad, a representar una capacidad de consumo de \$653 billones en el año 2003, según un estudio reciente de la Universidad de Georgia (Selig).

De acuerdo con datos de la encuesta sobre *Finanzas de los Consumidores*, realizada por la Reserva Federal, más del 44% de los hispanos en los EE. UU. posee su propia casa. Ello indica, obviamente, que ellos representan un mercado sustancial para préstamos hipotecarios, seguros y otros servicios financieros. Como consecuencia de lo anterior, y a pesar del retroceso de los programas de enseñanza bilingüe en las escuelas y del uso del español en el sector público, los comerciales, el empleo de personas que saben español en las grandes cadenas de tiendas, y de formas y panfletos también en este idioma, han hecho recientemente una verdadera explosión en los EE. UU. En el año 2003, en una encuesta de 340 bancos importantes efectuada por la American Banking Association, se encontró que el 47% de ellos utilizan el llamado “marketing multicultural”, y el 75% de ellos también tienen sistemas de mercadeo específicamente diseñados para los hispanos⁴⁶⁷.

465 John Herrera. 2003. *Developments in the International Remittance Industry*. Statement Presented to the U.S. House Committee on Financial Services.

466 Ver: *Loosing Patience With Fox... Remittances at Work*. may, 22 Washington Post.

467 Ver: American Banking Association. September 13 of 2003. *Banks Will Boost Marketing Budgets in 2004*.

Todo lo anterior ilustra vívidamente la forma como una serie de flujos transnacionales ‘por encima’ y ‘por debajo’ se entretajan, complementan y refuerzan para transformar en forma simultánea varias localidades en países muy distantes, dándole un sentido muy real a ciertos vocablos nuevos tan poco atractivos como ‘glocal’ (global/local) y ‘transméstico’ (transnacional/doméstico).

Es imposible decir en esta fase turbulenta del proceso, cuáles serán los resultados a largo plazo. Hay quienes afirman que los Estados se encuentran en vías de extinción frente a la pujanza de los procesos transnacionales. Pero eso parece más una profecía de “bola de cristal” que un pronóstico bien fundamentado. Lo que vemos en este momento es una situación muy compleja e imposible de discernir en sus rasgos fundamentales –que por lo demás están cambiando a gran velocidad– de un sistema en transición a algo desconocido, en que los patrones que se repetían en el tránsito de una forma estructural del sistema internacional a otra durante muchos siglos, hoy no parecen estarse repitiendo. En cada gran fase de transición de una modalidad de globalización y modernización a otra, ha habido un poder estatal hegemónico declinante, y otro emergente que impera durante la etapa subsiguiente. En su momento Inglaterra⁴⁶⁸ reemplazó a Holanda, y a su vez esta fue reemplazada por EE. UU.⁴⁶⁹ en una suerte de relevos imperiales⁴⁷⁰. Hoy el poder aún hegemónico de los EE. UU. no parece estar seriamente amenazado por ningún otro Estado nacional, sino más bien por fuerzas y movimientos transnacionales difíciles de confrontar con los métodos tradicionales de competencia y conflicto interestatal de la guerra fría.

La transición a la hipermodernidad es pues, entre otras numerosas formas de transición concomitantes, un período de reajuste del sistema-mundo, pero cualquiera que sea el resultado de este proceso que no implique el colapso final del capitalismo –una probabilidad muy

468 Ver: James Lawrence. 2005. *The Rise and Fall of the British Empire*. London: Cambridge University Press.

469 Ver: Niall Ferguson. 2006. *Colossus: The Rise and Fall of the American Empire*. New York: Verso.

470 Ver: Giovanni Arrighi y Beverly J. Silver. 2001. *Caos y orden en el moderno sistema-mundo*. Madrid: Akal.

improbable por ahora— veremos surgir una sociedad en que el choque entre la modernización capitalista y los movimientos de contestación y resistencia dará por resultado un nuevo tipo de modernidad. Y aunque no podemos caracterizar los grandes flujos migratorios transnacionales como una forma explícita y consciente de resistencia al (des)orden neoliberal, a partir de este fenómeno, se han estado gestando, no obstante, nuevos movimientos sociales por la defensa de los derechos de los migrantes que asumen rasgos cada vez más definidos. El impacto, que estos procesos han tenido sobre los órdenes étnicos en los países receptores y los países de origen, ha generado nuevos debates y procesos políticos que son de significación transnacional. En los países de origen, las políticas de los gobiernos respecto al tema migratorio se han modificado, y el impacto local y regional se ha manifestado a través de los procesos que hemos descrito antes utilizando el caso de Ticuani-Puebla, en México. Pero es quizás en las naciones del centro donde el remezón provocado por los grandes flujos migratorios se ha hecho sentir con más fuerzas. Particularmente en la esfera de las relaciones étnicas y raciales, y en términos de la elaboración de nuevas políticas que intentan poner coto al fenómeno⁴⁷¹.

¿Vino nuevo en odres viejos?: nuevos actores y viejos órdenes étnicos

A menudo el debate sobre la inmigración ilegal se presenta bajo el velo púdico de un debate sobre “seguridad nacional” y “defensa de la soberanía”. Pero un examen cuidadoso de la información existente al respecto, así como de los discursos antiinmigrantes, rápido descubre la verdadera naturaleza de esas inquietudes. En general, se trata de posturas veladamente —o incluso abiertamente— racistas. La preocupación no es en realidad por la defensa de la integridad nacional de la sociedad receptora, sino por la preservación del etnoespacio

471 Ver: Saskia Sassen. 1998. “*The de facto* Transnationalization of Immigration Policy”, en *Challenge to the Nation-State. Immigrants in Western Europe and the United States*. Christian Jopke (ed.), pp. 49-86. Oxford University Press.

tradicional, cómodamente dominado desde la cúspide, en el pasado reciente, por determinados sectores. La inquietud no es tanto si los inmigrantes podrán o no asimilarse al ideario nacional, sino la forma como esta integración transformará las correlaciones demográficas, políticas y culturales entre los distintos sectores y estamentos del orden étnico imperante⁴⁷².

Como resultado de políticas de regularización migratoria cada vez más excluyentes, y la creciente hostilidad hacia los inmigrantes provenientes en números crecientes desde la periferia más pigmentada del mundo, una nueva clase de marginales surge en los Estados Unidos y en Europa occidental⁴⁷³. No se trata de marginados económicos, puesto que su participación en muchos nichos laborales es decisiva, sino, de excluidos legales, políticos y en gran medida culturales. Son sectores cuya participación en la economía es crucial, pero cuya incorporación al ideario y la identidad nacional es nula. Y esta es, naturalmente, una situación insostenible en el largo plazo, en especial si se considera el gran diferencial en crecimiento demográfico entre estos nuevos parias, y los sectores mayoritarios que conforman el *mainstream* en todas las naciones receptoras. Esta experiencia, hasta ahora inédita, conduce al surgimiento de nuevas formas tortuosas de colonialismo interno. Son modalidades peculiares de neocolonialismo que no se gestan en los escenarios coloniales distantes, sino que surgen como islas de otras épocas, dentro de las mismas sociedades receptoras, avanzadas y que se proclaman orgullosamente democráticas. Los nuevos guetos coloniales surgen por

472 Ilustrativa de esta clase de discurso e inquietudes, es la obra reciente del político conservador norteamericano, Patrick J. Buchanan. 2007. *State of Emergency: The Third World Invasion and Conquest of America*. London: St. Martin's Press.

473 En una interesante discusión que examina el doble estándar migratorio que se ha gestado en la mayor parte de Europa occidental, Rey Koslowski destaca la paradójica coexistencia de dos regímenes migratorios opuestos de la Unión Europea: un régimen ya establecido y que permite la libre circulación individual para los ciudadanos de la Unión Europea dentro de ella; y un nuevo régimen emergente que restringe el movimiento de los no ciudadanos, especialmente el de aquellos con orígenes "indeseables" (Rey Koslowski. 1998. "European Union Migration Regimes, Established and Emergent", en *Challenge to the Nation State*, op. cit., pp. 153-191).

doquier en las grandes capitales y ciudades de las naciones desarrolladas, y en ellos se confinan a nuevos sujetos sociales dinámicos y en expansión demográfica, pero carentes de verdaderos derechos ciudadanos.

En esos guetos coloniales internos, donde se practica una triple discriminación –étnica, de clase y nacional–, los hijos de los nuevos parias de la “democracia desarrollada” crecen a la sombra de su “patria”, condenados tempranamente a la marginalidad crónica. La fórmula es explosiva (como bien ilustran los recientes acontecimientos en Francia y otros países de Europa occidental durante el año 2006), y nuevos movimientos sociales de contenido étnico han ido tomando forma en los países del centro en Occidente, en las últimas tres décadas. Y los nuevos actores sociales que participan en ellos como sectores subalternos, recién están constituyéndose. Se trata en realidad de ‘categorías étnicas’ en proceso de consolidación, más que de grupos étnicos en el sentido más estricto del concepto.

En general, las minorías musulmanas en Europa, pero sobre todo las de origen árabe en Francia, los turcos en Alemania, los inmigrantes de la India, Pakistán y las Antillas en Inglaterra, los hispanos en los Estados Unidos⁴⁷⁴, etc., no pueden ser considerados como grupos étnicos aún⁴⁷⁵, pero están en camino de serlo debido a su inserción cada vez más obvia en los escalafones inferiores de los órdenes étnicos existentes en esas naciones. Pero un determinado orden étnico no está cimentado necesariamente en relaciones interétnicas entre grupos étnicos bien definidos. De hecho, los grupos dominantes nunca se definen como grupos o categorías étnicas, y los discursos hegemónicos que definen la identidad nacional de casi todos los países intentan

474 Para entender más detalladamente el caso del grupo más importante de migrantes de origen latinoamericano, ver: Gordon Hanson. December, 2006. “Illegal Migration from Mexico to the United States”, en *Journal of Economic Literature*. Vol. 44, pp. 869-924.

475 Pues todavía carecen del grado de cohesión interna que permita identificarlos en tanto comunidades étnicas bien consolidadas. No obstante, son ya categorías socioculturales marginadas, desposeídas de prestigio y honor social elevado, a menudo sobreexplotadas y perseguidas, y por ello mismo en proceso rápido de consolidarse internamente y de dar origen a movimientos sociales y políticos que expresen ese proceso de consolidación.

más bien invisibilizar la cuestión étnica y presentar las jerarquías de honor social como una manifestación de un orden natural.

Podemos en realidad observar toda clase de estructuras interétnicas y de órdenes étnicos nacionales en nuestro mundo contemporáneo. Por ejemplo, para ilustrar esta afirmación, consideremos el caso de América Latina. En muchos países latinoamericanos, las relaciones interétnicas son entre poblaciones indígenas (las que normalmente conforman grupos étnicos con fronteras bien definidas), sectores de origen africano con o sin niveles de conciencia étnica desarrollados y otras categorías étnicas sin perfiles tan bien definidos como los grandes sectores mestizos y las minorías blancas. En otros términos, tenemos órdenes étnicos complejos, que incluyen una diversidad significativa de formas de identidad y de conciencia de grupo, pero que de todas maneras están constituidos como sistemas jerárquicos, cuya función es legitimar una sociedad vertical, desigual, injusta y carecen de una verdadera democracia social en el sentido más amplio y profundo de ese concepto.

Puesto que lo hemos mencionado varias veces en el texto anterior, queremos de paso aclarar la noción de categoría étnica, especialmente en relación con el concepto de grupo étnico. Distinción en especial pertinente, puesto que a medida que las grandes migraciones ponen en contacto a grupos humanos separados antes por enormes distancias geográficas y socioculturales, las poblaciones inmigrantes no sólo conforman un sector social muy joven (históricamente hablando, aunque también demográficamente) en las naciones receptoras, sino que se ven obligadas a encontrar formas nuevas de identidad y conciencia colectiva que antes no poseían ni tenían la necesidad de desarrollar.

Una categoría étnica puede tener varias expresiones distintas, dependiendo de las circunstancias históricas y del tipo de proceso que estemos considerando. Puede tratarse simplemente de grupos muy amplios, definidos por una posición similar dentro de un determinado orden étnico, pero donde la posición de clase es mucho más significativa que la dimensión étnica propiamente dicha. En América Latina, por ejemplo, los grupos llamados mestizos, o ladinos en algunos países, constituyen una amplia categoría intermedia que suele ocupar

posiciones de clase superiores a las de los grupos subordinados más discriminados, como los indígenas o las poblaciones afroamericanas. Entre estos sectores, que con frecuencia suelen ser muy amplios en número y con variadas posiciones sociales intermedias, los marcadores raciales y culturales desempeñan un rol decreciente en relación con la conciencia de clase, aunque sin desaparecer completamente. Aquí la etnicidad desempeña un papel demasiado marginal como para concebir la formación de una verdadera conciencia étnica y, por lo tanto, de verdaderos grupos étnicos. Por ello, consideramos apropiado considerarlos como sectores sociales que se comportan simplemente como categorías étnicas. Es decir, como grupos que son parte de un orden étnico, pero cuya praxis social y política está influida en grado menor por cuestiones estrictamente étnicas.

En tanto categorías étnicas podemos considerar también, casi invariablemente, las minorías blancas que conforman el grueso de las clases dominantes en Latinoamérica. Aquí la conciencia de clase predomina sobre la conciencia étnica, pero no la oblitera por completo. Como ya hemos discutido bastante, los sistemas de clase y los órdenes étnicos nacionales en América Latina están estrechamente urdidos en una sola trama de dominación. Las clases dominantes latinoamericanas han desarrollado con frecuencia un agudo sentido de sus privilegios sociales fundados en un sentimiento muy ostentoso de “superioridad” racial, pero esto no llega al punto de generar una verdadera conciencia étnica. Al contrario, toda referencia a lo étnico está reservada a los grupos y sectores subordinados. Los vínculos internos de solidaridad orgánica en este caso son esencialmente de clase, pero reforzados y legitimados a través de un sentimiento de superioridad racial que le confiere cierta “naturalidad” a los privilegios y prerrogativas de estos sectores. Por consiguiente, estas son otras formas posibles de categorías étnicas, pero diferentes de las que están constituyendo los grandes flujos migratorios del sur al norte desarrollado. Las clases dominantes latinoamericanas constituyen categorías étnicas, pero en las cuales lo étnico está siempre claramente subordinado a la conciencia y situación de clase. En cambio, los migrantes latinoamericanos en Estados Unidos constituyen una categoría étnica en la cual las cuestiones de clase aparecen cada vez

más supeditadas a una conciencia étnica en formación. Hay por ello más cercanía entre migrantes salvadoreños, mexicanos, guatemaltecos, hondureños, dominicanos, que entre todos estos y los sectores populares y proletarios blancos o negros norteamericanos.

No obstante, falta un buen trecho histórico a nuestro juicio, antes de que los migrantes latinoamericanos en los Estados Unidos puedan llegar a conformar propiamente una etnia. Falta entre ellos la fuerza aglutinante de una identidad colectiva forjada a través de un largo ciclo histórico de fusión y consolidación. Estos grupos se perciben, por supuesto, como parte de una jerarquía étnica, pero no realmente en tanto grupo étnico. En este momento de la historia, ellos no parecen pretender, o necesitar, definir su identidad colectiva como resultante de un sustrato histórico común —o al menos no de uno que se superponga a sus diferentes afiliaciones nacionales y étnicas de origen. Y, no es absolutamente seguro, que su evolución futura lleve obligatoriamente a la formación de una conciencia étnica, que permita la transición de una categoría étnica a una etnia.

En ese último sentido hay numerosas bifurcaciones y posibilidades abiertas. Una de ellas, obviamente, sería una evolución hacia la constitución de un grupo étnico oprimido pero combativo. Pero otra, bastante común, sería hacia la formación de un amplio sector subordinado, aunque poco definido y escasamente integrado, es decir, una suerte de constelación étnica que opera como una categoría social bastante suelta. Hemos mencionado, un poco más arriba, que esta es la situación que prevalece entre las vastas capas mestizas en América Latina. Usualmente, este tipo de categoría étnica carece de un discurso que reivindique una historia y una tradición con raíces profundas que precedan a la gestación del Estado-nación al cual ella pertenece. Su pasado es en realidad percibido y aceptado como aquel que se define en la historiografía oficial de la nación. Los mestizos en Latinoamérica, rara vez, se sienten genuinamente cautivados por una tradición premoderna y precolonial que se generó y desarrolló antes de la formación del Estado nacional. Por ello, son escasas también las circunstancias en las que sectores significativos de las capas mestizas, se identifiquen con las luchas indígenas en América Latina. Para los mestizos, así como para las clases dominantes, su herencia

cultural se remite fundamentalmente a la de la nación, en especial luego del triunfo de los procesos independentistas en el siglo XIX. Ese pasado patriótico del Estado nacional les resulta reconfortante y al mismo tiempo familiar. Clase y nacionalidad son para la mayor parte de los mestizos fuentes suficientemente poderosas como para brindarles el núcleo dinámico de su identidad, que se ve realzada en su importancia gratificante, por medio de distinciones y contrastes raciales que resultan “favorables” para ellos, al comparar su honor social con el de otras etnicidades que ocupan lugares inferiores en las jerarquías sociales. Así, en muchas sociedades las relaciones interétnicas no son solamente desiguales, sino también asimétricas en términos de la importancia y el rol que la etnicidad desempeña en sus vidas y conciencia.

Incluso en la Europa anterior a las migraciones masivas de los años sesenta y setenta, los órdenes étnicos tradicionales se encontraban sustentados en relaciones interétnicas que no podían caracterizarse como simples estructuras bipolares. El proceso de formación de los Estados nacionales en los siglos XVIII y XIX estuvo siempre acompañado por una transformación de la etnia central y dominante en cada país. A medida que la etnia central y fundacional se asimilaba al “espíritu universal” de las leyes y las instituciones en las que se sostenía el Estado de la joven nación, su identidad de grupo se transformaba en una vaga categoría sociocultural, cuyas fronteras no estaban delimitadas por reivindicaciones étnicas específicas. Como ya discutimos en relación con la formación de los órdenes étnicos en América Latina y los Estados Unidos, las etnias centrales nunca se perciben sino como la “esencia” de la nación, como el repositorio cultural del espíritu supuestamente mancomunado que define la identidad nacional. Pero esto no es privativo del Nuevo Mundo. En Europa incluso diríamos que es más acentuado, puesto que a diferencia de los Estados Unidos y América Latina donde las categorías étnicas dominantes tienen muchos orígenes diversos (especialmente en Latinoamérica, pero también en Estados Unidos, a pesar del predominio cultural anglosajón dentro del *mainstream*), en Europa, suelen tener sólo un tronco común de donde se derivan. Podría incluso generalizarse y decirse que en todas aquellas naciones en las que la

etnia central y dominante se muestra incapaz de convertirse en una categoría étnica asimilada a algún espíritu universal, la formación del Estado nacional es endeble y sujeta a constantes resquebrajaduras y conflictos. El caso del Líbano⁴⁷⁶, entre muchos otros, es particularmente ilustrativo de este principio.

Pero a excepción de casos extremos que, no obstante, son comunes en algunas partes de Asia y África, casi todos los órdenes étnicos, que emergen con la formación de los diversos Estados nacionales modernos, se caracterizan por no ser estructuras simétricas y polarizadas. Lo que observamos con la formación de los Estados nacionales modernos a partir del siglo XIX es que casi nunca se constituyen en una simple pirámide, en cuya cúspide se encuentra un grupo étnico claramente definido y dominante, y que se impone a una serie de grupos étnicos subordinados que se encuentran relegados a la base del sistema. Más bien, lo que vemos son sistemas piramidales con una estratificación que supone la existencia de una categoría étnica dominante, seguida en forma descendente por una serie de grupos o categorías intermedias superpuestas a uno o varios grupos étnicos que ocupan el fondo del orden étnico. En el caso del Líbano, lo que ha existido desde su creación por mandato colonial es un orden étnico dominado por una minoría cristiana maronita (que se percibe a sí misma como fenicia y no árabe), con una clara conciencia de su particularidad cultural, seguida en forma descendente por un sistema de distribución de poder y privilegios políticos y económicos a otros grupos étnicos que se estratifican de acuerdo con su filiación religiosa de la siguiente manera: maronitas, sunies, chiítas, y finalmente los refugiados palestinos⁴⁷⁷. Este orden étnico, dominado por un grupo étnico, y no por una categoría étnica con pretensiones universalistas, ha resultado sumamente inestable, y a lo largo de prolongados y sangrientos conflictos ha

476 Ver: Raghid El-Solh. 2004. *Lebanon and Arabism: National Identity and State Formation*. London: LB. Tauris; As'ad AbuKhalil. 1998. *Historical Dictionary of Lebanon*. California University Press.

477 Esta es por supuesto una gran simplificación, pues existen otros numerosos grupos o subgrupos (como los drusos, por ejemplo) que tornan el panorama étnico más complicado, pero son sectores demográfica y políticamente secundarios.

sido ligeramente modificado con el transcurso de los años. Hoy la cúspide de ese orden étnico es dominada por una dupla maronita/sunita, pero sigue siendo desafiada cada vez más por una minoría chiita en expansión tanto demográfica como política.

Para que un determinado orden étnico posea cierta resiliencia y perdure, debe estar dominado por una categoría étnica que se identifique con algún tipo de supuesto espíritu universalista, y debe convertirse en emblemática de la esencia del Estado-nación. Esta categoría étnica debe operar no como un grupo étnico bien definido, cerrado y sustentado en redes de solidaridad étnicas que funcionen como una malla estrechamente tejida. Por el contrario, es necesario que la categoría étnica hegemónica funcione como una entidad social en apariencia flojamente cohesionada desde el punto de vista étnico, pero con un fuerte sentido de superioridad natural, de patriotismo retórico y de conciencia de clase. De hecho, en todas las naciones modernas mejor consolidadas, encontramos que el poder y la hegemonía ideológica se derivan de este proceso de formación de una vaga categoría étnica elitista, pero que se identifica colectivamente a sí misma mediante una poderosa conciencia de clase, más que a través de una conciencia étnica. El proceso de disolución de toda identificación étnica de tipo tradicional en la cúspide de los órdenes étnicos nacionales, y la subsiguiente transformación de la etnia (o etnias) central en una categoría sociocultural general, pero dominante, y que se autodefine como portadora de la esencia universal de la nación, son fundamentales para la formación tanto de los sistemas de clase, como de las relaciones étnicas en las sociedades capitalistas modernas.

Ejemplos que ilustran esas últimas aseveraciones abundan. De nuevo los Estados Unidos constituyen un caso revelador. En este país, fundado supuestamente en principios igualitarios, la desaparición de todo rastro evidente de etnicidad entre los grupos dominantes y el *mainstream* ha sido particularmente acentuada. Ya hemos examinado en el capítulo tres, cómo las diversas oleadas de “blancos étnicos” que en un inicio se incorporaron a la sociedad norteamericana con un alto sentido de su identidad colectiva basada en su etnicidad en los países de origen, en forma gradual se fusionaron

dentro del *mainstream* y se integraron a la amplia y difusa categoría étnica de “los blancos” –coloquialmente definida como “los anglos” en la actualidad, a pesar de su gran diversidad de orígenes europeos. De esta forma, las minorías raciales, como los negros, por ejemplo, evolucionaron de manera progresiva, luego de su traslado forzado a los Estados Unidos, hacia la formación de un grupo étnico cada vez más integrado a pesar de la diversidad de raíces y orígenes africanos de sus miembros. Los órdenes étnicos pueden constituirse de muchas formas diferentes, y siguiendo sendas históricas y culturales muy diversas. Sin embargo, es claro que en la mayor parte de los casos, los grupos étnicos hegemónicos tienden a convertirse en simples categorías étnicas, cada vez más desprovistas de referentes particularistas, mientras que las categorías relegadas a los estamentos más bajos tienden a consolidarse y formar grupos étnicos bastante bien perfilados.

El orden étnico en los Estados Unidos ha sufrido numerosos embates a lo largo de su existencia. La emancipación de los esclavos afroamericanos constituyó un hito significativo, pero que no condujo necesariamente a una transformación radical. Los descendientes de los esclavos continuaron ocupando el escalafón más bajo junto a otras minorías. Pero en el proceso, se constituyeron en un grupo étnico bien definido, fundiéndose gradualmente todos los distintos sectores con diferentes orígenes tribales africanos que en el inicio lo conformaban. Como hemos discutido antes, otros dos hitos importantes en tiempos recientes han estado constituidos por el movimiento por los derechos civiles de las minorías raciales en los cincuenta y sesenta, y en la actualidad, por las oleadas migratorias provenientes de la periferia del sistema mundial, pero sobre todo desde América Latina. Esto ha generado un debate político crónico en los Estados Unidos, que refleja las inquietudes crecientes por parte del *mainstream* blanco ante el surgimiento demográfico notable de un sector antiguo dentro de la sociedad nacional, pero siempre relegado y minoritario, como tradicionalmente han sido los hispanos.

Durante casi tres décadas, el debate sobre la migración indocumentada desde México, el Caribe y Centroamérica a los Estados

Unidos, ha seguido un curso y etapas hasta ahora perfectamente predecibles. Cada vez que el tema se torna candente, el episodio se inicia con un auge en los medios y en ciertos círculos conservadores, de reportajes que describen como miles de nuevos inmigrantes se están estableciendo ilegalmente en los Estados Unidos cada día. Se insiste, además, que este país ha perdido control de sus fronteras y que está siendo invadido por extranjeros sin la documentación correspondiente. Frente a esta explosión de reportajes negativos, un sector importante del empresariado, se manifiesta diciendo que necesitan trabajadores extranjeros para llenar los puestos de trabajo que los norteamericanos no desean efectuar, y que no se puede distinguir entre la documentación falsa y la real. Frente a la intensidad del debate, el Congreso abre una indagación especial al respecto, para determinar qué nuevas medidas deben ser legisladas. Usualmente, el debate queda inconcluso, se toman algunas medidas parciales y el problema queda sin resolverse de manera definitiva. Y es que se trata de un dilema prácticamente insoluble, y por razones que no viene al caso discutir aquí. Pero lo que es significativo para los fines de este trabajo, es que los flujos migratorios desde América Latina hacia los Estados Unidos continúan, con algunos altos y bajos, pero sin interrumpirse totalmente. Con ello la mutación etnodemográfica de la sociedad norteamericana se continúa ampliando, y a lo largo de los vaivenes políticos que el fenómeno inmigratorio indocumentado concita, los nuevos actores y movimientos sociales que surgen entre los migrantes latinos aceleran la transición de una categoría étnica a un grupo étnico con perfiles cada vez más pronunciados.

El caso de Yucatán, y que constituye en parte el tema del tercer volumen de esta trilogía, nos brinda también un ejemplo interesante y revelador. En esa región, así como en casi todo el resto de México, la creación del Estado-nación independiente y el proceso de mestizaje crearon la ilusión de que el orden étnico regional había sido reemplazado por un simple continuo *folk*-urbano, que se extendía de los mayas que vivían en los *hinterlands* rurales y la periferia de los pueblos y las ciudades, a los mestizos y blancos que ocupaban el corazón de los centros urbanos. Sin embargo, los contrastes entre los

mayas y los grupos dominantes mestizos y blancos en Yucatán no son meras distinciones culturales discretas; ellas representan en realidad diferencias abismales de poder, riqueza, derechos, obligaciones y, por supuesto, de honor social.

La experiencia histórica revela —trágicamente— que la etnicidad desempeña un rol crítico en precipitar eventos dramáticos (como el ascenso del nazi-fascismo en Alemania e Italia), así como en desencadenar acontecimientos tan inesperados como indeseables (como la persecución de las minorías migrantes “más oscuras” en la mayor parte de la Europa contemporánea). Es más, incluso cuando las diferencias son relativamente sutiles, o al menos no en consonancia con la intensidad del conflicto que se desencadena entre determinados protagonistas étnicos, las confrontaciones pueden ser brutales —como en el caso de Bosnia examinado en el primer volumen de esta trilogía. Así, no importa cuan espurios en sus motivaciones y raíces, o cuan políticamente instrumentalizados estén, los fenómenos étnicos pueden perpetuarse mediante nuevas formas de corporativismo colectivo, o a través de viejas identidades reemergentes basadas en marcadores diacríticos tales como el lenguaje, la religión, un sentido de territorialidad, algún *pathos* nostálgico (como en el movimiento racista y ultranacionalista de los “renacidos rusos” que se ha dado en la ex Unión Soviética), o en distinciones raciales.

Así como la etnicidad no puede ser limitada solamente a sus usos, tampoco el estudio de la etnicidad puede ser reducido solamente al examen de grupos étnicos bien definidos. El campo de la etnicidad es mucho más amplio e incluye todos aquellos fenómenos de diferenciación sociocultural que son importantes para la creación y reproducción de sistemas de jerarquías sociales y de estatus. Todas las naciones prosiguen su propia ruta peculiar dentro de la modernidad, pero a medida que los fenómenos étnicos se hacen más complejos al agregarse nuevos factores y procesos que los influyen, una cosa permanece incólume: mientras más avanzadas están las sociedades por el camino de la modernización compulsiva, más intensos se presentan los conflictos entre órdenes étnicos fundados en la desigualdad y las jerarquías, y los impulsos hacia la equidad cultural. Contexto dentro del cual, la etnicidad probablemente permanecerá más como

Reflejos en un espejo fracturado

un caldero de elementos en ebullición cada vez más furiosa, que como una mezcla de benigna diversidad, como se define a veces en la actualidad, dentro del discurso liberal en boga.

CAPÍTULO OCHO

CONCLUSIONES: HACIA LA FORMALIZACIÓN DE UN MODELO

Hay dos ejes conceptuales básicos en torno a los cuales giran, y a partir de los cuales se gestan, los dos primeros volúmenes de esta trilogía: 1. La noción de jerarquización social. 2. Y la noción de conciencia social. Subsidiarios a ellas, hay muchos otros conceptos (orden étnico, etnicidad y clases, problemas inherentes de la modelística humana, grupos y categorías étnicas, modernización, modernidad, globalización, racismo y etnicidad, nacionalismo y etnicidad, hipermodernidad, etc.) que se hilvanan entre sí para formar una red analítica necesaria, para desarrollar los modelos formales que se presentan en este último capítulo a modo de conclusiones.

En el primer volumen de esta trilogía, hemos discutido *in extenso* las limitaciones inherentes a toda modelística humana, sea esta *folk* o científica⁴⁷⁸. Con esas consideraciones en mente, adelantaremos en este segundo volumen dos modelos que sintetizan lo esencial de la propuesta analítica que hemos desarrollado hasta ahora. Estos modelos irán acompañados de explicaciones que en gran parte recapitulan lo que en distintas secciones de este y el primer volumen se ha planteado.

478 Ver primer volumen, conclusiones preliminares del capítulo cuarto.

Primer modelo: formación de sociedades complejas y jerárquicas, y la emergencia de la etnicidad

La etnicidad es una forma específica de conciencia social, que emerge históricamente con el apareamiento de sociedades complejas, dotadas de un Estado y un sistema político centralizado. Se trata, además, de sociedades poseedores de alguna forma avanzada de demarcación territorial, y con una estructura social interna, organizada de acuerdo con un sistema de distinciones sociales jerárquicamente establecido. La etnicidad es, por consiguiente, una forma específica de acción social impulsada por diferentes actores sociales, que se constituyen, a su vez, a partir de un tipo específico de distinciones y jerarquías sociales. La conciencia social étnica difiere de toda otra modalidad de distinción social, por los siguientes rasgos peculiares:

- A. Es una forma de identidad colectiva que define a un determinado grupo y sus relaciones con otros (que se definen a partir de los mismos parámetros básicos), pero en relación con lo que denominamos en este trabajo, una ‘jerarquía de honor social’.
- B. Es una forma de conciencia y acción social que define a un grupo social a partir del supuesto –implícito o explícito– de que hay ‘un ancestro común’, o una raíz antigua común, que establece la cohesión y la peculiaridad del grupo.
- C. Es una forma de conciencia social que sólo cobra vida en relación con el sistema general de jerarquías y diferencias sociales existentes dentro de una determinada sociedad –y no sólo en relación con la jerarquía de honor social. Sin embargo, la jerarquía de honor social es la dimensión esencial.
- D. Es una forma de conciencia social en la que los grupos dominados o subalternos, se definen a sí mismos como ‘grupos étnicos’, mientras los grupos dominantes tienden,

durante un ciclo histórico más o menos largo, a transformarse en la norma; es decir, el *mainstream*, o el modelo sociocultural “idóneo” al cual los otros sectores deben plegarse o asimilarse.

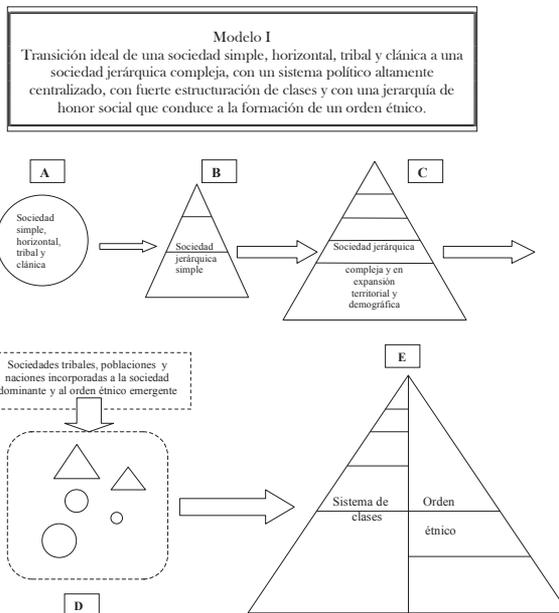
- E. Es una forma de conciencia social en la que las reivindicaciones económicas, productivas o laborales pueden ocupar un lugar, pero en la que los temas cruciales son de tipo cultural, de desigualdad/igualdad cultural y/o racial y de identidad colectiva.

En el *Modelo I*, se representa gráficamente la transición de una sociedad simple [A], sin estructura de clase ni sistema político centralizado, a una poseedora de todos estos atributos [B]. El círculo inicial simboliza por supuesto un punto de partida ideal; el comienzo de un proceso ideal, que conduce hacia una sociedad cada vez más compleja en la que la expansión demográfica, productiva y cultural eventualmente lleva a la integración de otras sociedades y culturas menos desarrolladas o poderosas. Como hemos discutido con detalle en el primer volumen, nuestros modelos, en el mejor de los casos, no hacen sino capturar una serie de instantáneas idealizadas, y que sólo recrean de manera artificial la verdadera riqueza concreta de nuestros sujetos y objetos de estudio. En este caso salta a la vista, que hay una gran variedad de modalidades concretas de sociedades simples que han existido en el pasado y que aún existen. No obstante, el círculo de partida enfatiza la naturaleza escasamente jerárquica de estas sociedades en cuestión, y la ausencia, por lo tanto, de verdadera etnicidad. A esto algunos podrán objetar que, sin embargo, hay numerosas sociedades tribales hoy distribuidas a lo largo y ancho del etnoespacio mundial, y que muchas de ellas poseen una fuerte identidad y conciencia étnica. A lo cual sólo replicaríamos que tal fenómeno surge cuando esas sociedades tribales son incorporadas a una sociedad mayor (usualmente algún Estado-nación moderno), más compleja y jerárquica, donde son posicionadas en tanto categorías o grupos étnicos, dependiendo de numerosas circunstancias específicas.

Y es justamente ese último proceso, el que se ilustra en el paso de una sociedad jerárquica compleja [C] a una sociedad asimismo piramidal [E], pero con una diversidad de grupos socioculturales distribuidos dentro de las jerarquías sociales, mucho mayor. Es cuando una sociedad jerárquica y compleja se expande para integrar a otros grupos (que pueden ser sociedades tribales [A]), naciones (que pueden ser sociedades complejas simples [B]) o sociedades complejas avanzadas [C] (en proceso de colonización o subyugación por otra sociedad más poderosa). El surgimiento de nuevas formas de jerarquías sociales, o dimensiones, según sea el punto de vista del observador en cada caso, corresponde precisamente con el momento histórico [D] en que una serie de grupos tribales, sociedades jerárquicas simples y/o sociedades jerárquicas complejas son arrastrados al proceso de formación de un sistema nacional nuevo que los engloba, o que los absorbe a un Estado dominante que ya existe. Ese momento histórico [D] puede asumir muchas modalidades diferentes. Puede corresponder a una conquista y concomitante anexión imperial (imperios de la antigüedad e imperios coloniales), o puede ser la formación de un nuevo Estado nacional que se centra en una determinada etnicidad y empuja otras a la periferia del poder, el estatus y la identidad colectiva nueva (formación de Francia, España, etc.), o puede ser por la expansión gradual de una frontera nacional interior que va llevando a la incorporación compulsiva y subordinada de otras poblaciones con distintos estadios de desarrollo cultural y social (“conquista” de lejano oeste en los Estados Unidos; expansión de la frontera nacional rusa hacia Siberia y el Cáucaso; ampliación de la frontera interna nacional en Brasil hacia la Amazonía; etc.), o finalmente, puede ser fruto, como en la actualidad, de grandes flujos migratorios de la periferia de un sistema multinacional al centro de este.

La última pirámide social [E] representa una sociedad compleja, jerárquica y multicultural. Usualmente las distinciones de clases preceden a las distinciones étnicas, pero toda sociedad clasista es una estructura jerárquica que tiende por su propia naturaleza a organizar jerárquicamente toda otra forma de vida social y cultural, que surja o se incorpore a dicha sociedad. Cuando nuevos grupos socioculturales se constituyen o se integran a una estructura social jerárquica y compleja, se forma una suerte de pirámide social con dos vertientes o

dimensiones fundamentales: de clases y étnicas. Lo cual en la última pirámide social [E] del *Modelo I* aparece representado como dos subpirámides estamentales que descienden, paralelamente desde la cúspide del sistema social hasta su base más ancha. Sin embargo, como podrá apreciarse también, cada una de estas subpirámides posee una estructuración interna específica. Lo que queremos enfatizar con ello es que no hay una simetría estructural entre ambas dimensiones del orden social, y que tanto el orden de clases, como el orden étnico, poseen más allá de ciertas similitudes muy generales, su propia dinámica, su propia organización y su propia representación ideológica específica. De allí que los sujetos de clases y los sujetos étnicos no sólo tienen una distribución distinta (con algunos traslapes, por supuesto) en el orden social, sino que, además, desarrollan distintas percepciones subjetivas, sustentadas en diferentes discursos y en formas de conciencia social bastante disímiles. Tanto los actores de clases como los actores étnicos se constituyen dentro de un sistema social jerárquico, pero en dimensiones muy distintas dentro de este.



Segundo modelo: formación de órdenes étnicos modernos. El caso latinoamericano

Pero, ¿cómo se constituye un orden étnico? En general, esta dimensión específica de las jerarquías en una sociedad se constituye gradualmente, durante ciclos históricos largos y cuando poblaciones diversas son incorporadas a lo que se puede denominar como un mosaico vertical, de culturas e identidades distintas. La etnicidad y los órdenes que la perpetúan preceden a los procesos de modernización y el desarrollo capitalista. Pero tampoco es un fenómeno que se remonta a los albores de la humanidad. No es un fenómeno propio, por ejemplo, de lo que Lévi-Strauss solía llamar “sociedades frías” —que en el *Modelo I* se presentan como sociedades simples. Es decir, sociedades sin Estado, ni sistema político centralizado ni división interna de clases.

Como ya hemos señalado a grandes rasgos en la explicación del *Modelo I* y en otras secciones de este trabajo, un orden étnico determinado, sólo emerge cuando poblaciones con distinto origen y sustrato histórico y cultural —y a menudo caracteres “raciales” diferentes— son integradas en un mismo sistema social complejo y jerárquico. Estas son sociedades con una estructura de clases y de poder vertical, centralizada, asimétrica y desigual⁴⁷⁹.

Pero no basta con eso para el desarrollo de los fenómenos étnicos en su seno; se necesita, además, diversidad cultural y racial, y orígenes distintos⁴⁸⁰. Sólo así se definirán los discursos y prejuicios que permiten establecer un sentido de honor social, una jerarquía de honor social, y finalmente una nueva dimensión jerárquica que conduce a través de procesos históricos más o menos prolongados, a la estructuración de un orden étnico.

Procesos tales como las migraciones, la colonización, la expansión imperial y la formación de nuevos Estados-nación, son episodios históricos que empujan a distintas poblaciones a compartir un siste-

479 La diferencia entre asimétrico y desigual en lo que se refiere a relaciones de clases y étnicas, ya la hemos discutido en el capítulo siete.

480 Ya sean percibidos como tales, o realmente diferentes; poco importa en este caso.

ma común de jerarquías sociales. En tales circunstancias, los factores diacríticos, que transforman la tradición diferente en conciencia étnica y la mantienen viva por largos períodos, son las jerarquías culturales y raciales que llevan a un orden étnico. Y todo orden étnico es, por definición, un sistema de acceso discriminatorio y desigual a recursos económicos, de poder y también a recursos naturales. Ningún orden étnico tendría sentido en una sociedad compleja y jerárquica, si su existencia no se tradujera en posiciones sociales y económicas dispares dentro de un mismo sistema social. Pero esas características no son suficientes como para entender las peculiaridades de todo orden étnico. Por ello, debe ser, además, un sistema desigual y asimétrico de distribución de prestigio social, es decir, lo que hemos venido denominando como una jerarquía de honor social.

Puesto que todo orden étnico es en esencia un sistema carente de verdadera legitimidad, esta última será manufacturada⁴⁸¹ gradualmente. Surge de esta forma un sistema organizado de percepciones derogatorias; un sistema en que las diferencias de estatus y honor social serán “justificadas” mediante una concepción naturalista de las capacidades y talentos inherentes a los distintos grupos étnicos en formación. Pero la “naturalidad” de semejante orden no es casi nunca aceptada sin cuestionamiento por los grupos étnicos subordinados. De hecho, mientras se dibuja con mayor nitidez un orden étnico, y mientras más visibles se tornan sus estructuras y jerarquías verticales para todos los involucrados, mayor será la lucha entre la cúspide y la base de ese sistema. La transformación social acelerada será, además, un catalizador de los potenciales conflictos en todo orden étnico. Mientras más veloz sea, por ejemplo, la transformación económica y científico-tecnológica de la sociedad, mayores serán las expectativas que eso genera respecto a la posibilidad de transformar el sistema de jerarquías sociales. Y esta es precisamente una de las razones por las cuales la modernización cada vez más intensa, enciende y dinamiza los conflictos étnicos, e impulsa la etnicidad al centro de la acción social e histórica, en contra de las predicciones de

481 El uso de este verbo pareciera indicar nuevamente una acción planeada de antemano, un complot para dirimir cuestiones sociales complejas, pero no es este nuestro propósito.

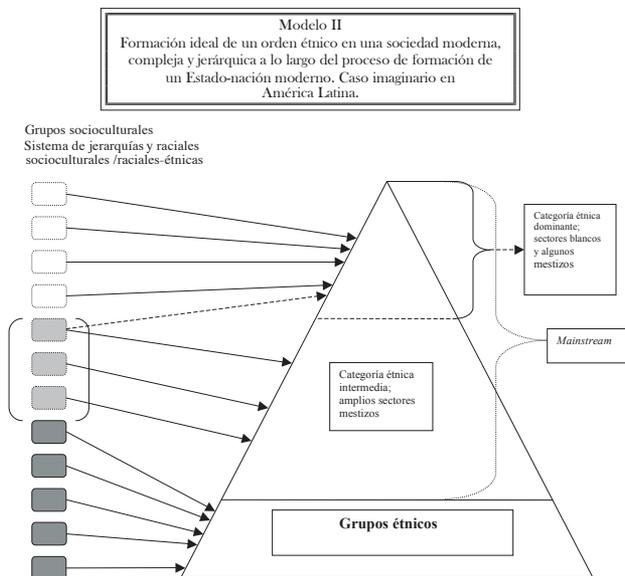
todos los culturalistas evolucionistas que la conciben como un relicto condenado a desaparecer.

De hecho, el capitalismo avanzado es probablemente el ejemplo más extremo del enervamiento al que las tensiones y conflictos étnicos pueden llegar. En las fases tardías de la modernización —como en la actualidad—, las tensiones entre la rigidez del sistema de jerarquías étnicas, y las expectativas crecientes de igualdad cultural y racial entre distintos segmentos de la sociedad, pasan a ser un fenómeno cotidiano, y quizás uno de los rasgos más característicos de la modernidad. Mientras más se avanza en la modernidad, más amargos y difíciles de resolver son los conflictos étnicos que brotan por doquier, como producto precisamente de las demandas crecientes de movilidad social, justicia histórica e igualdad cultural y racial por parte de los grupos subordinados. La modernización y la contestación que ella suscita, llevan inevitablemente a conflictos étnicos cada vez más ríspidos; y a medida que las nociones de equidad y justicia social impulsan nuevas formas de lucha democratizadora en sociedades poliétnicas y jerárquicas los conflictos étnicos se agudizan.

De lo anterior se sigue lógicamente que los fenómenos distintos, pero entrelazados, de modernización y modernidad, son de importancia analítica decisiva para entender los fenómenos contemporáneos de etnicidad. En el pasado, en sociedades feudales, o en civilizaciones antiguas y premodernas como Roma, Grecia, China, la India, Japón, los aztecas, los mayas, etc., la polietnicidad se traducía en distinciones entre poblaciones percibidas como diferentes y que tenían un valor adscrito desigual de acuerdo con una jerarquía de honor social. Pero esas sociedades complejas, jerárquicas, estratificadas y centralizadas, estaban basadas en formas rígidas de división del trabajo, y en muy poca o ninguna movilidad social; y aún en esos sistemas sociales estólidos e inflexibles, el orden étnico correspondiente era cuestionado. Y es así como se registran en la historia de esas sociedades, numerosos enfrentamientos sociales que el estudio puede claramente entender como conflictos centrados en disputas sobre las jerarquías étnicas, y sobre sus efectos materiales y existenciales en la vida de los individuos involucrados.

Pero mientras más se desarrollan las sociedades hacia modalidades de historicidad definidas por alta movilidad social e intensa transformación económica y científico-tecnológica, los temas de igualdad cultural y racial y de “estilos de vida” ocuparán con mayor frecuencia y severidad el corazón de toda agitación social y política. Con el propósito de ilustrar gráficamente todas estas nociones y propuestas analíticas, nos parece de particular interés utilizar el caso más específico de América Latina. Este es un caso regional que hemos analizado con especial atención a lo largo de casi todo este trabajo y que tiene, además, ciertas características que, *mutatis mutandis*, son de utilidad para un modelo de aplicación universal.

En el *Modelo II* intentamos capturar y representar en forma grandemente simplificada y esquemática, esas características que nos parecen de tanto interés general. En él se describe un orden étnico ya constituido, y que en forma por supuesto idealizada, representa una sociedad nacional modal en Latinoamérica. A la izquierda del modelo, se sitúan los diversos sectores socioculturales y raciales que serán integrados en forma desigual al orden étnico emergente. Para cada país de América Latina, habría que examinar los meandros históricos particulares que informa el proceso, de manera que este modelo no describe esa dinámica, sino que asume su existencia peculiar en cada caso. Por ello, los grupos que se identifican a la izquierda, en forma de pequeños cuadrados, están ya situados jerárquicamente de acuerdo con lo que hoy sabemos que fue la distribución desigual de poder, influencia, prestigio, honor social, riqueza, etc., entre esos diferentes sectores.



Los cuadrados blancos en la parte superior, por supuesto, simbolizan a todos los distintos sectores de origen europeo, provenientes de distintos países y regiones en el viejo continente, y que al llegar a América y ser parte de las diversas naciones emergentes, se fusionaron en forma gradual hasta constituir en general las llamadas oligarquías. Pero no necesariamente las oligarquías, sino también amplios sectores de las clases medias, en especial en aquellos países (Argentina, Uruguay, Chile, Costa Rica, etc.) en que los individuos con ancestros sobre todo europeos constituyen un grupo demográficamente significativo dentro del total de la población nacional. Hay que recordar, una vez más, que no hay una perfecta concordancia entre el orden de clases y el orden étnico en América Latina, sino solamente una coincidencia aproximada. Por ello, en la cúspide del orden étnico-racial, pueden situarse algunos sectores mestizos, que a través de lazos matrimoniales y económicos, se han vinculado con los sectores más blancos de la población —y así, aunque no hay simetría entre un orden de clases y un orden étnico, las conexiones

entre ambos serán siempre poderosas. Asumimos, que en el modelo se describe una sociedad nacional en que la mayoría de la población se sitúa en una categoría étnico-racial intermedia, compuesta por individuos que de hecho pueden situarse en distintos escalafones de la estructura de clases.

En orden descendente, hay cinco (número arbitrario) cuadrados más oscuros que representan aquellos grupos de la población que son objeto de la mayor discriminación racial y cultural, y que de hecho llegan a constituir aquel gran segmento oprimido y marginado que reivindica una etnicidad específica y opuesta al *mainstream* nacional. En la mayor parte de los países latinoamericanos, este segmento está conformado por los pueblos originarios, pero a veces también por grupos afroamericanos que han desarrollado en el Nuevo Mundo un sentido de identidad y de comunidad bastante fuerte, y que permite considerarlos como grupos étnicos también. Así, una de las asimetrías fundamentales en todo orden étnico, y que son especialmente visibles en el caso latinoamericano, es descrita por el modelo: mientras los sectores blancos y mestizos de la población constituyen sólo categorías étnicas desprovistas de los fuertes referentes étnicos de los grupos en la base de la pirámide (formando así un *mainstream*), los grupos indígenas y afroamericanos poseen un conjunto de visiones colectivas, expectativas y reivindicaciones que se encuadran muy estrictamente dentro de un discurso y una conciencia étnica. Razón por la cual, la línea que separa en el modelo a la categoría étnico-racial superior de la intermedia, es sólo una tenue línea de puntos.

Hay por supuesto un conjunto de situaciones excepcionales que escapan a este modelo. Por ejemplo, hay grupos étnicos que son blancos y que, por ende, ocupan desde ese punto de vista un lugar usualmente elevado en la jerarquía que intentamos describir. Hay sectores poblacionales de origen asiático (chinos, japoneses y árabes) que suelen ser percibidos como bastante blancos, pero que en muchos países nunca llegan a ser parte realmente de la cúspide del sistema étnico-racial. Su carácter no europeo influye en esto, pero también influye el fuerte sentido endógamo y étnico que estos sectores a menudo mantienen luego de muchas generaciones (aunque los árabes en una proporción mucho menor). Pero en general, la fuerte

proclividad al mestizaje que predomina en toda Latinoamérica suele diluir el sentido endógamo y comunitario relativamente cerrado de estos grupos, que acaban integrándose de algún modo a las jerarquías étnico-raciales preponderantes. Lo que se observa con mucha frecuencia inclusive entre los judíos, que a menudo son más excluyentes en sus prácticas matrimoniales y culturales, que casi todos los otros grupos migrantes minoritarios.

La línea que separa a las dos categorías étnicas que conforman el *mainstream* de los grupos étnicos es más pronunciada que la que separa al estamento intermedio de la cúspide, pero ello no significa que no haya movilidad entre ambos. En el capítulo tres discutimos las diferencias que separan a los órdenes étnicos en los Estados Unidos y en Latinoamérica. Allí, creemos haber mostrado de manera bastante fehaciente como en el primer caso, las distinciones raciales son rígidamente implementadas dentro de un sistema de segregación biológica y social muy rígido, y como en el caso de Latinoamérica, a pesar del racismo imperante hay, sin embargo, un grado considerable de movilidad racial. Ya sea a través del proceso de mestizaje, o a través de cualquier otro mecanismo de “ascenso” social, miembros de las categorías étnico-raciales en América Latina se desprenden de su matriz original y asumen nuevas identidades dentro de la categoría mestiza (proceso que en algunos países de gran población indígena se ha denominado como de “ladinización”).

Con estos dos modelos simples, no pretendemos obviamente cubrir la vasta gama de situaciones concretas que pueden presentarse en la estructuración de distintos órdenes étnicos, pero, como ya hemos señalado oportunamente, en su elaboración están implícitos los conceptos e instrumentos analíticos con los cuales se puede desentrañar el fenómeno en toda su enorme variedad de manifestaciones específicas.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrams, D. and M.A. Hogg (comps.)
1990. *Social Identity Theory: Constructive and Critical Advances*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Adams, Richard N.
1989a. "Internal and External Ethnicities: With Special Reference to Central America", en *Texas Papers on Latin America*. Austin: University of Texas at Austin.
1989b. "A Model of the Reproduction of State-Sponsored Ethnic Violence", en *Systems Research*. Vol. 6 (3): 227-231. Great Britain.
1989c. "The Reproduction of State Terrorism in Central America", en *Texas Papers on Latin America*. Austin: University of Texas.
1988a. "Ethnic Emergence and Expansion in Central America". *Texas Papers on Latin America*. Austin: University of Texas.
1988b. *Strategies of Ethnic Survival in Central America*. Austin: University of Texas at Austin.
- Alavi, Hamza
1973. "Peasant Classes and Primordial Loyalties", en *Journal of Peasant Studies* I: 36-62.
- Amariglio, Jack, L. Stephen, A. Resnick and Richard D. Wolff
1988. "Class, Power, and Culture", en *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.), pp. 487-503. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Anderson, Benedict

1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. (Revised edition). London-New York: Verso.

Anderson, Charles W.

1970. "The Concepts of Race and Class and the Explanation of Latin American Politics", en *Race and Class in Latin America*. Magnus Morner (ed.), pp. 231-256. London: Columbia University Press.

Archer, Margaret S.

1990. *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*. Calgary: University of Warwick.

Arizpe, Lourdes

1978. *Migración, etnicismo y cambio económico*. México: El Colegio de México.

Arguedas, José María

1975. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI Editores.

Armstrong, John A.

1982. *Nations before Nationalism*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Appadurai, Arjun

1986. "Is Homo Hierarchicus?", en *American Ethnologist*. Vol. 13(4): 745-762.

Ávila Palafox, Ricardo

1993. "Elites, regiones e identidad en el Occidente de México", en *Identidades, nacionalismos y regiones*. Ricardo Ávila Palafox y T. Calvo Buezas (eds.). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Balibar, Etienne and Immanuel Wallerstein

1991a. "Is There a 'Neo-Racism'?", en *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, pp. 17-29. London, New York: Verso.

1991b. "Racism and Nationalism", en *ibíd.*, pp. 37-69.

1991c. "Class Racism", en *ibíd.*, pp. 204-217.

1991d. "Racism and Crisis", en *ibíd.*, pp. 217-228.

1988. "The Vacillation of Ideology", en *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.), pp. 159-211. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Ballesteros y Gabrois, Manuel y J. Ulloa Suárez
1961. *El indigenismo americano*. Madrid, España: Edad de Oro.
- Bandanarayake, Ranjit
1986. "Ethnic Difference in Disease and Epidemiological Perspective", en *Health, Race and Ethnicity*. Thomas Rathwell and David Phillips (eds.), pp. 80-100. Worcester, England: Billing and Sons Ltd.
- Barnes, Harry Elmer
1941. *An Intellectual and Cultural History of the Western World*. New York: Reynal & Hitchcock.
- Barnett, Homer G.
1953. *Innovation: The Basis of Cultural Change*. New York: McGraw Hill.
- Barth, Fredrik (ed.)
1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown.
- Barre, Marie-Chantal
1983. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo XXI.
- Bastide, Roger
1968. "Color, Racism and Christianity", en *Color and Race*. John Hope Franklin (ed.), pp. 34-50. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Báteille, André.
1971. *Caste, Class, and Power. Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*. Berkeley: University of California Press.
- Bateson, Gregory
1991. Una unidad sagrada: nuevos pasos hacia una ecología de la mente. Chicago: Harper Collins Pub.
1987. El temor de los ángeles: epistemología de lo sagrado. San Francisco: Bantam Books.

1979. Espíritu y naturaleza: una unidad necesaria (avances en teoría de sistemas, complejidad y ciencias humanas). San Francisco: Bantam Books.
1972. Pasos hacia una ecología de la mente: colección de ensayos en antropología, psiquiatría, evolución y epistemología. New York: Ballantine Books.
1936. Naven. Stanford: New York: University Press.
- Bateson, Gregory y Jurgen Ruesch
1951. *Comunicación: la matriz social de la psiquiatría*. Boston: Norton and Company.
- Beer, William R.
1980. *The Unexpected Rebellion: Ethnic Activism in Contemporary France*. New York: New York University Press.
- Bello, Álvaro
2004. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Bendix, Reinhard
1969. *Nation-Building and Citizenship: Studies of Our Changing Social Order*. Garden City, New York: Doubleday.
- Benedict, Ruth
1961. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin Company.
1959. *Race: Science and Politics*. New York: Doubleday.
- Bennet, Tony (ed.)
1986. "Introduction: Popular Culture and the Turn to Gramsci", en *Popular Culture and Social Relations*, pp. XI-XIX. Ohio: Open University Press.
- Benoist, Jean-Marie
1981. "Facetas de la identidad", en *La identidad*. C. Lévi-Strauss (ed.). Barcelona, España: Aguilera.
- Beriss, Anne T.
1988. "Politics, Culture and Ethnicity: Antillean Migrant Political Identity in France", en *New York University Journal of Anthropology* (3): 11-25.

- Berkhofer, Robert F. Jr.
1978. *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present*. New York: Alfred A. Knopf.
- Berlin, Heinrich
1944. "El indígena frente al Estado", en *América Indígena* (4): 275-280.
- Berndt, Catherine H.
1971. *The Barbarians: An Anthropological View*. Middlesex, England: Penguin Books.
- Berreman, Gerald D.
1988. "Race, Caste, and Other Invidious Distinctions in Social Stratification", en *Anthropology for the Nineties*. Johnnetta B. Cole (ed.), pp. 485-517. New York: The Free Press.
- Berryman, P.
1984. *The Religious Roots of Rebellion*. London: SCM Press.
- Bieder, Robert E.
1986. *Science Encounters the Indian, 1820-1880. The Early Years of American Ethnology*. Norman and London: The University of Oklahoma Press.
- Bitterly, Urs
1982. *Los "salvajes" y los "civilizados". El encuentro de Europa y ultramar*. México: FCE.
- Block, Anton
1980. "Class Approaches to Ethnicity and Race", en *The Insurgent Sociologist* 10: 9-23.
- Boas, Franz
1965. *The Mind of Primitive Man*. New York: The Free Press.
- Bodley, John H.
1982. *Victims of Progress*. 2d. ed. Palo Alto: Mayfield.
- Bonfill Batalla, Guillermo (ed.)
1986. "La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos", en *Anuario Antropológico* 86. Brasilia: Editora Universidade de Brasilia.

1982. *Etnodesarrollo y etnocidio*. San José, Costa Rica: FIACSO.
1981. *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*. México: Nueva Imagen.
- Borah, Woodrow
1976. "The Mixing of Populations", en *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*. Fredi Chiappelli (ed.) (II): 707-723. Los Ángeles: The University of California Press.
1954. "What is an Indian?", en *Pacific Historical Review* 23: 332-342.
- Boswell, Davis M.
1974. "Independence, Ethnicity, and Elite Status", en *Urban Ethnicity*. Abner Cohen (ed.), pp. 311-335. Boton: Tavistock Publications.
- Bourdieu, Pierre
1987. "Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion", en *Max Weber, Rationality and Modernity*. Scott Lash and Sam Whimster (eds.), pp. 93-119. London: Allen & Unwin.
1981. "Structures, Strategies, and the Habitus", en *French Sociology: Rupture and Renewal Since 1968*. New York: Columbia University Press.
- Breakwell, Glynis M.
1983. "Threatened Identities: Formulations and Searches", en *Threatened Identities*, pp. 3-25. New York: John Wiley & Sons.
- Breton, Raymond
1978. "Stratification and Conflict Between Ethnolinguistic Communities with Different Social Structures", en *Canadian Journal of Sociology and Anthropology* 15: 148-157.
- Breully, John
1982. *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press.

- Brewer, Marilyn B. and Donald T. Campbell
1976. *Ethnocentrism and Intergroup Attitudes: East African Evidence*. London: Sage Publications.
- Brow, James
1988. "In Pursuit of Hegemony: Representations of Authority and Justice in a Sri Lankan Village", en *American Ethnologist* 5(2): 311-328.
1987. "Kinship, Party, Caste, and Nation: Conflicts of Identity and Interest in a Sri Lankan Village", en *Paper Presented at the Conference on Symbolic and Material Dimensions of Agrarian Change in Sri Lanka*. Sri Lanka: Anuradhapura.
1981. "Class Formation and Ideological Practice: A Case from Sri Lanka", en *The Journal of Asian Studies* 40(4): 703-718.
- Campbell, Joseph
1970. *The Masks of God: Primitive Mythology*. New York: The Viking Press.
1964. *The Masks of God: Occidental Mythology*. New York: The Viking Press.
- Carlson, Lewis H. and George A. Colburn
1972a. "The Scientist and the Indian", en *In Their Place: White America Defines her Minorities, 1850-1950*, pp. 32-36. Chicago: Wiley & Sons.
1972b. "Popular Images of the Indian", en *In Their Place: White America Defines her Minorities, 1850-1950*, pp. 19-23. Chicago: Wiley & Sons.
- Carroll, Patrick J.
1992. *Blacks in Colonial Veracruz. Race, Ethnicity and Regional Development*. Austin: University of Texas Press.
- Carroll, Peter N. and David W. Noble
1977. *The Free and the Unfree: A New History of the United States*. New York: Penguin Books.

- Caso, Alfonso
1948. "Definición del indio y lo indio", en *América Indígena* 2: 239-247.
- Castile, George Pierre (ed.)
1981. "Issues in the Analysis of Enduring Cultural Systems", en *Persistent Peoples. Cultural Enclaves in Perspective*, pp. XV-XXI. Phoenix: University of Arizona Press.
- Chance, John K.
1978. *Race and Class in Colonial Oaxaca*. Stanford: Stanford University Press.
- Chance, Norman A.
1972. "Acculturation, Self-Identification, and Personality Adjustment", en *The Emergent Native Americans*. Deward E. Walker Jr. (ed.), pp. 513-531. Denver: University of Colorado.
- Charsley, S.R.
1974. "The Formation of Ethnic Groups", en *Urban Ethnicity*. Abner Cohen (ed.), pp. 337-369. London: Tavistock Publications.
- Chevalier, Francois
1970. "Official Indigenismo in Peru in 1920: Origins, Significance, and Socioeconomic Scope", en *Race and Class in Latin America*, pp. 184-199. London: Columbia University Press.
- Clark, J.C.D.
1990. "National Identity, State Formation and Patriotism: the Role of History in the Public Mind", en *History Workshop Journal* 29: 95-102.
- Clifford, James
1985. "Histories of the Tribal and the Modern", en *Art in America*. April, pp. 164-177.
- Cohen, Abner
1981a. *The Politics of Elite Culture. Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Berkeley: University of California Press.

- 1981b. "Variables in Ethnicity", en *Ethnic Change*. C. Keyes (ed.), pp. 307-331. Seattle: Univ. Wash. Press.
1977. "Symbolic Action and the Structure of the Self", en *Symbols and Sentiments*. I.M. Lewis (ed.), pp. 117-128. London: Academic Press.
- 1974a. "The Lessons of Ethnicity", en *Urban Ethnicity*. Abner Cohen (ed.), pp. IX-XXIII. London: Tavistock Publications.
- 1974b. *Two-Dimensional Man*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Gary B.
1984. "Ethnic Persistence and Change: Concepts and Models for Historical Research", en *Social Science Quarterly*. Vol. 65(4): 1029-1042.
- Cohen, Ronald
1978. "Ethnicity Problem and Focus in Anthropology", en *Annu. Rev. Anthro.* 7: 379-403.
- Cohen, Yehudi
1969. "Social Boundary Systems", en *Current Anthropology* 10: 103-126.
- Comas, Juan
1953. *Ensayo sobre el indigenismo*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
1944. "El mestizaje y su importancia social", en *Acta Americana*, II. Austin, Texas: University of Texas Press.
- Cox, Oliver Cromwell
1987. *Race, Class and the World System: The Sociology of Oliver C. Cox*. Herbert M. Hunter and Sameer Y. Abraham (eds.). New York: Monthly Review Press.
1970. *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics*. Originally Published by Doubleday. New York: Monthly Review Press.
- Degler, Carl N.
1972. "Indians and other Americans", en *Commentary Magazine*. November, pp. 68-72.

De la Fuente, Julio

1952. "Ethnic and Communal Relations", en *Heritage of Conquest*. Sol Tax et al. (ed.). New York: Glencoe Free Press.

De la Peña, Guillermo

2002. "El futuro del indigenismo en México: del mito del mestizaje la fragmentación neoliberal", en *Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina*. Yamada Matsuo y Carlos I. Degregori (eds.). Osaka: National Museum of Ethnology.

De Waal Malefijt, Annemarie

1979. "Anthropology and the Concept of Race", en *Images of Man*, pp. 256-292. New York: Alfred A. Knopf.
1974. *Images of Man: A History of Anthropological Thought*. New York: Alfred A. Knopf.

Deverre, Christian

1980. *Indiens ou Paysans?* Paris, France: Sycomore.

Devos, George and Lola Romanucci-Ross

1975. *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*. Palo Alto: Mayfield Publishing Co.

Diacon, Todd A.

1991. *Millenarian Vision, Capitalist Reality. Brazil's Contestado Rebelion, 1912-1916*. Durham and London: Duke University Press.
1987. *Capitalist and Fanatics: Brazil's Contestado Rebellion, 1912-1916*. Ph.D. Diss. Madison: University of Wisconsin.
1983. *The Contestado Movement and the Caste War of Yucatán: Secular and Religious Responses to Crisis Situations*. Masters Thesis. Madison: University of Wisconsin.

Díaz Polanco, Héctor

1987. *Etnia, nación y política*. México: Juan Pablo Editor S.A.
1985. *La cuestión étnico-nacional*. México: Serie Primera Línea.

- Dickason, Olive Patricia
1987. *The Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the Americas*. Alberta, Canada: The University of Alberta Press.
- Dohrenwend, Bruce P. and Robert J. Smith
1972. "Toward a Theory of Acculturation", en *The Emergent Native Americans*. Deward E. Walker Jr. (ed.), pp. 29-41. Denver: University of Colorado.
- Dubos, René and Jean Dubos
1952. *The White Plague*. Boston: Little, Brown.
- Duncan, H.D.
1969. *Symbols and Social Theory*. New York: Oxford University Press.
- Dunn, L. and T. Dobzhansky
1946. *Herencia, raza y sociedad*. México, D.F.: Breviarios del Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, E.
1933. *The Division of Labour in Society*. London: Macmillan.
- Eder, James F.
1987. *On the Road of Tribal Extinction: Depopulation, Deculturation, and Adaptive Well-Being among the Batak of the Philippines*. Los Angeles: University of California Press.
- Edmonson, Munro S.
1960. *Nativism, Syncretism and Anthropological Science*. New Orleans: Independent Editors.
- Enloe, Cynthia
1986a. *Ethnic Conflict and Political Development*. Liverpool: Clark University.
1986b. "Ethnicity, the State, and the New International Order", en *The Primordial Challenge: Ethnicity in the Contemporary World*. New York: Greenwood Press.
1980. "State-Building and Ethnic Structure: Dependence on International Capitalist Penetration", en *Processes of the World-System*. Terence K. Hopkins and Immanuel

- Wallerstein(eds.), pp. 266-289. London: Sage Publications.
1979. "Multinational Corporations in the Making and Unmaking of Ethnic Groups", en *Ethno-Nationalism, Multinational Corporations and the Modern State*. Ronald M. Grant and E. Spencer Wellhofer (eds.), pp. 9-33. Denver: University of Denver.
1978. "Ethnicity, Bureaucracy and State Building in Africa and Latin America", en *Ethnic and Racial Studies* I(3).
- Epstein, A.L.
1978. *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*. London: Tavistock Publications.
- Erasmus, Charles J.
1981. "Anarchy, Enclavement, and Syntropy in Intentional and Traditional Communities", en *Persistent Peoples, Cultural Enclave in Perspective*, pp. 192-211.
- Esteva, Claudio
1988. *El mestizaje en Iberoamérica*. España: Alhambra.
1984. *Estado, etnicidad y biculturalismo*. Barcelona, España: Civitat.
1975. *Etnia, etnicidad y relaciones inter-étnicas*. México: F.C.E..
- Evans-Pritchard, E.E.
1987. "Kinship and the Local Community among the Nuer", en *African Systems of Kinship and Marriage*. A.R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde (eds.). London: KPI Ltd.
1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Oxford University Press.
1962. *Social Anthropology and Other Essays*. New York: The Free Press.
1956. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press.
1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.

1937. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Fagan, Brian M.
1984. *Clash of Cultures*. New York: W. H. Freeman and Company.
- Fair, Charles M.
1970. *The Dying Self*. New York: Anchorbooks.
- Fauroux, Emmanuel
1976. "Le declin des cultures indigenes de la sierra equatorienne et le renouveau des mouvements indigenistes", en *Indianité, ethnocide, indigenisme en Amerique Latine*, pp. 187-203. France: Gallinard.
- Favre, Henry
1971. *Cambio y continuidad entre los mayas de México: Contribución al estudio de la situación colonialista en América Latina*. (Primera edición en español). México: Siglo XXI Editores.
- Ferguson, Brian and Neil L. White
2000. *War in the Tribal Zone: States and Indigenous Warfare*. London: James Currey.
- Fernández Robaina, Tomás
1990. *El negro en Cuba 1902-1958*. La Habana, Cuba: Editorial Ciencias.
- Fiedler, Leslie A.
1968. *The Return of the Vanishing American*. New York: Stein and Day.
- Firth, Raymond
1973. *Symbols: Public and Private*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Fischer, Eric
1980. *Minorities and Minority Problems*. New York: Vantage Press.
- Fischer, Michael M.J.
1986. "Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory", en *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*.

- James Clifford and George E. Marcus (eds.), pp. 194-234. Berkeley: University of California Press.
- Floya, Anthias and Nira Yuval-Davis
1989. *Woman – Nation – State*. Basingstoke: Macmillan.
- Folley, Michael W.
1990. “Organizing, Ideology, and Moral Suasion: Political Discourse and Action in a Mexican Town”, en *Comparative Studies in Society and History* 32(3): 455-487.
- Fraenkel, M.
1964. *Tribe and Class in Monrovia*. London: Oxford University Press.
- Franco, Jean
1988. *Beyond Ethnocentrism: Gender, Power, and the Third-World Intelligentsia*. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.), pp. 503-519. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Franklin, John Hope
1968. “Color and Race in the Modern World”, en *Color and Race*. John Hope Franklin (ed.), pp. 7-16. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Frazier, E. Franklin
1957. *Race and Culture Contacts in the Modern World*. Boston: Beacon Press.
- Freedeman, Daniel G.
1979. “Ethnic Difference in Babies”, en *Human Nature*. January, pp. 36-43.
- Fried, Morton
1975. *The Notion of Tribe*. Menlo Park, Cal.: Cummings.
- Friedlander, Judith
1975. *Being Indian in Hueyapan*. New York: St. Martin Press.
- García Canclini, Néstor
1989. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo.
1988. *Culture and Power: The State of Research*. National Institute of Anthropology and History. México: Tlalpan.

1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Editorial Nueva Imagen.
- García Martínez, Bernardo
1989. "Pueblos de indios, pueblos de castas". *Paper presented at the 46th Congress of Americanists*. Amsterdam.
- Gardiner, Robert K. A.
1968. "Race and Color in International Relations", en *Color and Race*. John Hope Franklin (ed.), pp. 18-35. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Geertz, Clifford
1983. "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding", en *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, pp. 55-73. New York: Basic Books, Inc.
1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc.
- Gellner, Ernest
1998. *Nationalism*. London: Weidenfeld and Nicholson.
1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Giddens, Anthony
1991. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Glazer, Nathan and Daniel P. Moynihan (eds.)
1975. *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge: Raven.
- Godelier, Maurice
1988. *The Mental and the Material*. London, New York: Verso.
- Gold, Gerald
1977. "The Indian as Subject and Object of Mexican Ethnography", en *Review in Anthropology*. March/April, pp. 179-189.
- Goldberg, David Theo
1993. *Racist Culture: Philosophie and the Politics of Meaning*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell.

Good Eshelman, Catharine

1988. *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*. México: FCE.

Gordon, Milton M.

1975. "Toward a General Theory of Racial and Ethnic Group Relations", en *Ethnicity: Theory and Experience*. Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan (eds.), pp. 84-110. Boston: Harvard University Press.

Greeley, Andrew M.

1974a. "Does Ethnicity Matter?", en *Ethnicity in the U.S.A.*, pp. 91-109. New York: Wiley & Sons.

1974b. *Ethnicity in the United States: A Preliminary Survey*. New York: Wiley & Sons.

Greenbaum, Susan.

1991. "A comparison of African American and Euro-American Mutual Aid Societies in 19th Century America", en *Journal of Ethnic Studies* 19: 95-119.

Gross, Feliks

1998. *The Civic and the State: State, Ethnicity and Multiethnic State*. London: Greenwood Press.

Gruzinski, Serge

1988. "The Net Torn Apart: Ethnic Identities and Westernization in Colonial México, Sixteenth-Nineteenth Century", en *Ethnicities and Nations*. Remo Guidieri (ed.), pp. 39-55. Austin: University of Texas Press.

Guidieri, Remo, Francesco Pellizi and Stanley Tambiah

1992. *Ethnicities and Nations. Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*. Austin: University of Texas Press.

Hall, Catherine

2000. "Introduction: Thinking the Postcolonial, Thinking the Empire", en *Cultures of Empire: Colonizers in Britain and the Empire in Nineteenth and Twentieth Centuries: a Reader*. Catherine Hall (ed.). Manchester: Manchester University Press.

Hall, Stuart

- 1991. "Ethnicity: Identity and Difference", en *Radical America* 23(4): 9-27.
- 1986. "Gramsci Relevance for the Study of Race and Ethnicity", en *Journal of Communication Inquiry* 10(2): 5-27.
- 1981. "Race, Articulation and Societies Structured in Dominance", en *Sociological Theories: Race and Colonialism*, pp. 305-345. Paris: UNESCO.

Hallowell, A. Irving

- 1945. "The Psychological Aspects of Acculturation", en *The Science of Man in the World in Crisis*. R. Linton (ed.). New York: Columbia University Press.

Hanke, Lewis

- 1959. *Aristotle and the American Indians. A Study in Racial Prejudice in the Modern World*. Indiana: Bloomington.

Hannan, Michael T.

- 1979. "The Dinamics of Ethnic Boundaries in Modern States", en *National Development and the World System*. John W. Meyer and Michael T. Hannan (eds.), Chicago: Dover Press.

Hansen, Asael

- 1975. "Los mestizos de Yucatán: Un tema revisado y proseguido", ponencia a la segunda reunión anual de la *American Anthropological Association*. California.

Hanson, Allan

- 1989. "The Making of the Maorí: Culture Invention and its Logic", en *American Anthropologist* 91(4): 890-901.

Harré, Rom

- 1983. "Identity Projects", en *Threatened Identities*. Glynis M. Breakwell (ed.), pp. 31-51. University of Surrey.

Harris, Grace Gredys

- 1989. "Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis", en *American Anthropologist* (91)3: 599-612.

Harris, Marvin

- 1964. *Patterns of Race in the Americas*. New York: Walker and Company.

Haskett, Robert S.

1988. "Living in Two Worlds: Cultural Continuity and Change among Cuernavaca's Colonial Indigenous Ruling Elite", en *Ethnohistory*. Vol. 35(I): 35-59. Duke University Press.

Hastings, Adrian

1997. *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hawkins, John

1984. *Inverse Images: The Meaning of Culture, Ethnicity, and Family in Postcolonial Guatemala*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Heath, Dwight

1962. "Ethnogenesis and Ethnohistory: Sociocultural Emergence in the Bolivian Oriente", en *XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, Actas y Memorias, 2. Contribuciones Presentadas al Congreso, pp. 149-153. México: Editorial Libras de México.

Hechter, Michael

1987. *Principles of Group Solidarity*. Berkeley: University of California Press.
1986. "Theories of Ethnic Relations", en *The Primordial Challenge: Ethnicity in the Contemporary World*. John F. Stack (ed.), pp. 13-23. Illinois: Greenwood Press.
- 1983a. "Karl Polanyi's Social Theory: A Critique", en *The Microfoundations of Macrosociology*. Michael Hechter (ed.), pp. 158-189. Temple University Press.
- 1983b. "A Theory of Group Solidarity", en *ibidem*, pp. 16-57. Ohio: Temple University Press.
1978. "Group Formation and Cultural Division of Labor", en *American Journal of Sociology* 84: 293-318.
1968. "Essays on the Problem of Tribe". *Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle: University of Washington Press.

- Herskovits, Melville J.
1972. *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism*. New York: Random House.
- Hettige, S.T.
1984. *Wealth, Power and Prestige: Emerging Patterns of Social Inequality in a Peasant Context*. Colombo: Ministry of Higher Education.
- Hewitt de Alcántara, Cynthia
1982. *Boundaries and Paradigms: The Anthropological Study of Rural Life in Post-Revolutionary Mexico*. Leiden: Leiden Development Studies N° 4.
- Hicks, George L.
1977. "Introduction: Problems in the Study of Ethnicity", en *Ethnic Encounters and Contexts*, pp. 1-21. California: Brown University.
- Highwater, Jamake
1981. *The Primal Mind. Vision and Reality in Indian America*. New York: New American Library.
1978. *Many Smokes, Many Moons: A Chronology of American Indian History Trough Indian Art*. New York: J.B. Lippincott.
1975. *Fodor's Indian America*. New York: David McKay Co.
- Hintzen, Percy and Misha Klein
1992. "On the Edge of and in Between: Negotiating Identity in a Multiethnic Community". *Paper presented to the CSA conference in Grenada*. Grenada.
- Hirsch, Rudolf
1976. "Printed Reports on the Early Discoveries and Their Reception", en *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*. Fredi Chiappelli (ed.), (II) 537-561. Los Ángeles: The University of California Press.
- Hitchcock, Robert K.
1985. "The Plight of Indigenous Peoples", en *Social Education* 49: 457-462.

- Hobsbawm, Eric J.
1983. *Nations and Nationalism since 1789: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
1965. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. New York: Norton.
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger
1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodgen, Margaret T.
1964. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hoetink, Harry
1961. "Colonial Psychology and Race", en *Journal of Economic History* XXI.
- Horowitz, Donald L.
2001. *The Deadly Ethnic Riot*. Berkeley: University of California Press.
1985. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press.
- Hroch, Miroslav
1993. "From National Movement to the Fully Formed Nation", en *New Left Review* 198: 3-20.
- Hutchinson, John
1987. *The Dynamics of Cultural Nationalism. The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*. London: Allen & Unwin.
- Hutchison, John and Anthony D. Smith (eds.)
1994. *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Isaacs, Harold R.
1975. "Basic Group Identity: The Idols of the Tribe", en *Ethnicity, Theory and Experience*. Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan (eds.), pp. 33-51. Boston: Harvard University Press.

Jameson, Fredric

- 1988. "Cognitive Mapping", en *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.), pp. 347- 358. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- 1984. "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", en *New Left Review* 146: 53-92.
- 1983. "Postmodernism and Consumer Society", en *The Anti-Aesthetic Essays on Postmodern Culture*. Hal Foster (ed.), pp. 11-25. Port Townsend, Wash.: Bay Press.
- 1981. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Art*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Jarvenpa, Robert

- 1985. "The Political Economy and Political Ethnicity of American Indian Adaptations and Identities", en *Ethnicity and Race in the U.S.A. Towards the Twenty-First Century*, pp. 29-49. London: Routledge & Kegan Paul.

Johnson, Richard

- 1979. "Histories of Culture/Theories of Ideology: Notes on an Impasse", en *Ideology and Cultural Production*. Michel Barrett, Philip Corrigan, Annette Kuhn and Janet Wolf (eds.), pp. 49-77. New York: St. Martin's Press.

Kaufman, Stuart J.

- 2001. *Modern Hatred: The Symbolic Politics of Ethnic War*. Ithaca: Cornell University Press.

Keefe, Susan Emley

- 1992. "Ethnic Identity: The Domain of Perceptions and of Attachment to Ethnic Groups and Cultures". *Human Organization* 51(1): 35-43.

Keen, Benjamin

- 1971. *The Aztec Image in Western Thought*. (First edition in english). New Brunswick: Rutgers University Press.

Kingston, Maxine Hong

- 1976. *The Warrior Woman: Memoirs of a Girlhood among Ghosts*. New York: Alfred A. Knopf.

Knight, Alan

1990. "Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940", en *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Richard Graham (ed.), pp. 71-128. Austin: University of Texas Press.

Kovel, Joel

1970. *White Racism: A Psychohistory*. New York: Pantheon Books.

Kroeber, A.L.

1948. *Anthropology: Culture Patterns and Processes*. New York and London: Harcourt, Brace & Jovanovich.

Langer, Susanne K.

1942. *Philosophy in New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.

Leach, Edmund

1981. "Biology and Social Science: Wedding or Rape?", en *Nature* 291: 267-268.
1976. *Culture and Communication. The Logic by Which Symbols are Connected*. An Introduction to the use of *Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
1964. *Political System of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. London: University of London.

Leander, Birgitta

1980. *Herencia cultural del mundo náhuatl a través de la lengua*. México D.F.: Sep-Setentas Diana.

Lévi-Bruhl, Lucien

1966. *The "Soul" of the Primitive*. Chicago: Henry Regnery Co.

Levi-Strauss, Claude

1974. *Tristes Tropiques*. New York: Atheneum.

Linton, Ralph

1972. "The Distinctive Aspects of Acculturation", en *The Emergent Native Americans*. Deward E. Walker, Jr. (ed.), pp. 8-19. Boston: Little, Brown and Company.

1943. "Nativistic Movements", en *American Anthropologist* 45: 230-240.
- Lipchutz, Alejandro
1944. *El indoamericanismo y el problema racial en las Américas*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Lowie, Robert H.
1948. *Primitive Religion*. New York: Liveright.
1947. *Primitive Society*. New York: Liveright.
- Lytard, Jean Francois
- 1979a. *La Condition Postmoderne*. Paris: Editions du Minuit.
- 1979b. *Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi as the Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- MacLeod, Murdo J. and Robert Wasserstrom (eds.)
1983. *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica: Essays on the History of Ethnic Relations*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Madsen, William
1967. "Religious Syncretism", en *Handbook of Middle American Indians* (6): 369-492. Austin: University of Texas Press.
- Malinowski, Bronislaw
1967. *A Diary In the Strict Sense of the Term*. Cambridge: Cambridge University Press.
1948. *Magic, Science, and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
1945. *The Dynamics of Culture Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
1944. *The Scientific Theory of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
1927. *Sex and Repression in Savage Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1926a. *Crime and Custom in Savage Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1926b. *Myth in Primitive Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

1922. *Argonauts of the Western Pacific*. Cambridge: Cambridge University Press.
1915. *The Trobriand Islands*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marsden, L.R., E.B. Harvey and J. Bulcock
1972. "Language Barriers to Modernization: African Examples", en *Perspectives on Modernization: Essays in Memory of Ian Weinberg*, pp. 182-197. Toronto: University of Toronto Press.
- Martin, Jean
1981. *The Ethnic Dimension: Papers on Ethnicity and Pluralism*. Sydney, Australia: Alfred F. Klappf.
- Marroquín, Alejandro D.
1972. *Balance del indigenismo: Informe sobre la política indigenista en América*. México: INI.
- Marx, Karl
1970. *Precapitalist Economic Formations*. Translated by Jack Cohen, edited by Eric J. Hobsbawm. New York: International Publishers.
1967. "On the Jewish Question", en *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*. Loyd D. Easton and Kurt H. Guddat (eds.), pp. 216-248. New York: Anchor Books.
- Mason, Philip
1968. "The Revolt Against Western Values", en *Color and Race*. John Hope Franklin (ed.), pp. 50-74. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Matos Moctezuma, Eduardo
1978. "Internacionalismo, nacionalismo, indigenismo y explotación", en *México indígena: 30 años después*. México: INI.
- Mazán, Mauricio
1992. *The Zoot-Suit Riots. The Psychology of Symbolic Annihilation*. Austin: The University of Texas Press.

- McAll, Christopher
1990. *Class, Ethnicity, and Social Inequality*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.
- McDonagh, Sean
1983. "Modernization, Multinationals, and the Tribal Filipino", en *Solidarity* 4: 73-82.
- McGuire, Thomas
1986. *Politics and Ethnicity in The Rio Yaqui: Potam Revisited*. Tucson: The University of Arizona Press.
- McKee, James B.
1993. *Sociology and the Race Problem. The Failure of a Perspective*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- McQuown, Norman
1964. "Orígenes y diferenciación de los mayas", en *Desarrollo cultural de los mayas*. Seminario de cultura maya. México.
- McNeill, William H.
1985. *Polyethnicity and National Unity in World History*. Toronto: University of Toronto Press.
1980. *The Human Condition: An Ecological and Historical View*. New Jersey: Princeton University Press.
1979. *A World History*. (Third edition). Oxford: Oxford University Press.
1976. *Plagues and Peoples*. New York: Anchor Press.
1966. *The Rise of the West*. University of Chicago Press.
- Medina Hernández, Andrés
1983. "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México", en *Nueva Antropología* 20: 5-29.
- Melville, Margarita B.
1983. "Ethnicity: An Analysis of its Dynamism and Variability Focusing on the Mexican/Anglo/Mexican American Interface", en *American Ethnologist* 10: 272-289.

- Miller, Christopher L. and George R. Hamell
1983. "A New Perspective on Indian-White Contact: Cultural Symbols and Colonial Trade", en *The Journal of American History*, pp. 311-328.
- Mitchell, J.C.
1974. "Perceptions of Ethnicity and Ethnic Behaviour: An Empirical Exploration", en *Urban Ethnicity*. Abner Cohen (ed.), pp. 1-35. London: Tavistock Publications.
- Montagu, Ashley
1957. *Anthropology and Human Nature*. New York and London: McGraw-Hill Book Company, Inc.
- Moone, Janet R.
1981. "Persistence With Change", en *Persistent People*. George Pierre Castile (ed.), pp. 228-241. Tucson: University of Arizona Press.
- Moore, Wilbert E.
1972. "Typical Normative Conflicts in Stages of Cultural Change", en *Perspectives on Modernization: Essays in Memory of Ian Weinberg*, pp. 3-15. Toronto: University of Toronto Press.
- Morner, Magnus
1973. "Racial Aspects of the Revolutionary Wars Have not Been Studied Enough", en *History of Latin American Civilization (Sources and Interpretations)*. Lewis Hanke (ed.), pp. 10-34. Boston: Little, Brown and Company.
1967. *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little, Brown and Company.
1964. "Race and Class in Twentieth Century Latin America", en *Cahiers d'Histoire Mondiale VIII*. Paris: Flammarion.
1958. "The Theory and Practice of Racial Segregation in Colonial Spanish America", en *Proceedings of the Thirty-Second International Congress of Americanists*. Copenhagen, 8-14 August 1956, pp. 708-714.

- Morner, Magnus and Charles Gibson
1962. "Diego Muñoz Camargo and the Segregation Policy of the Spanish Crown", en *Hispanic American Historical Review* 42: 558-568.
- Muga, David
1984. "Academic Sub-Cultural Theory and the Problematic of Ethnicity: A Tentative Critique", en *The Journal of Ethnic Studies*. Vol. 12, N° 1, Spring.
- Mukherjee, Ramakrishna
1982. *Personal Communication on the Rise of Ethnicity*. New Delhi, India.
- Mura, David
1992. "What Should I Tell Samantha, my Biracial Daughter, about Secrets and Anger? How is She Going to Choose an Identity?", en *Mother Jones*. September/October, pp. 18-25.
- Murdock, G.P.
1949. *Social Structure*. New York: MacMillan.
- Nagel, Joane and Susan Olzak
1982. "Ethnic Mobilization in New and Old States: An Extension of the Competition Model", en *Social Problems* 30: 127-143.
- Naimark, Norman M.
2001. *Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in Twentieth Century Europe*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nash, Manning
1989. *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Nelson, Candace and Marta Tienda
1985. "The Structuring of Hispanic Ethnicity: Historical and Contemporary Perspectives", en *Ethnicity and Race in the U.S.A.*, pp. 49-74. London: Penguin.
- Nielsen, Francois
1978. "Linguistic Conflict in Belgium: An Ecological Approach". *Unpublished Ph.D. dissertation*. Department of Sociology, Stanford University.

Nisbet, R.

1980. *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books.

1969. *Social Change and History. Aspects of the Western Theory of Development*. New York: Oxford University Press.

Nishio, H.

1972. "Political Centralism and Economic Consequences: An Analysis of Early Japanese Modernization", en *Perspectives on Modernization: Essays in Memory of Ian Weinberg*, pp. 137-160. Toronto: of Toronto Press.

Noonan, John T. Jr.

1976. "Marriage in Michoacán", en *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*. Fredi Chiappelli (ed.), (I): 351-363. Berkeley: The University of California Press.

Norbu, Dawa

1992. *Culture and the Politics of Third World Nationalism*. New York: Routledge.

Novak, Michael

1971. *The Rise of the Unmeltable Ethnics*. New York: Macmillan Publishing Co., Ltd.

Oliart, Patricia

1989. "El cristal con que se mira. Algo sobre género, raza y clase en el Perú", en *Unpublished Paper*. Austin: The University of Texas at Austin.

Olzak, Susan

1982. "Ethnic Mobilization in Quebec", en *Ethnic and Racial Studies* 5: 253-275.

Orellana, Sandra

1984. *The Tzutujil Mayas: Continuity and Change, 1250-1630*. Norman: University of Oklahoma Press.

Ortiz, Sutti

1971. "Reflections on the Concept of 'Peasant Culture' and Peasant 'Cognitive Systems'", en *Peasants and Peasant*

- Societies*. Teodor Shanin (ed.), pp. 322-336. England: Penguin Books Ltd.
- Parek, Bhikhu
2001. *Integrating Minorities*. London: Institute of Contemporary Arts.
2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. London: Mcmillan.
- Park, Robert E.
1950. *Race and Culture*. Glencoe, IL: Free Press.
- Parsons, Stow
1987. *Ethnic Studies at Chicago, 1905-45*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Parsons, Talcott
1977. *The Evolution of Societies*. Jackson Toby (ed.). New Jersey: Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
1975. "Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity", en *Ethnicity, Theory and Experience*. Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan (eds.), pp. 53-83. Harvard University Press.
1968. "Una teoría funcional del cambio", en *Los cambios sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Patai, Raphael and Jennifer Patai
1989. *The Myth of the Jewish Race*. Detroit: Wayne State University Press.
- Pathy, Jaganath
1988. *Ethnic Minorities in the Process of Development*. Jaipur: Rawat Publications.
- Patterson, Orlando
1977. *Ethnic Chauvinism. The Reactionary Impulse*. New York: Stein and Day.
- Pereira de Queiroz, María Isaura
1978. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México: Siglo XXI Editores.
- Pitt-Rivers, George H.
1927. *The Clash of Culture and the Contact of Races*. London: Routledge.

Pitt-Rivers, Julian

1968. "Race, Color, and Class in Central America and the Andes", en *Color and Race*. John Hope Franklin (ed.). Boston: Houghton Mifflin Company.

Platt, Tristan

1976. *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA). La Paz, Bolivia: CIPCA.

Pohl, Mary

1981. "Ritual Continuity and Transformation in Mesoamerica: Reconstructing the Ancient Maya "Cuch" Ritual", en *American Antiquity* 46: 513-529.

Pozas, Ricardo

1971. *Los indios en las clases sociales de México*. México: Siglo XXI.

Premdas, Ralph

1992. "Guyana: The Globalization of Ethnic Politics in the Circum Caribbean Periphery". *Paper presented to the CSA conference in Grenada*. Grenada.

Purcell, Trevor

1992. "Democracy and Ethnic Conflict: Blacks in Costa Rica". *Paper presented to the 1992 CSA conference in Grenada*. Grenada.

Quijano, Aníbal and Immanuel Wallerstein

1992. "Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World System", en *International Social Sciences Research*, N° 34, Nov.

Ra'anan, Uri (ed.)

1980. "The Resurgence of Ethnic Self-Assertion in the West: Causes and Effects", en *Ethnic Resurgence in Modern Democratic States*, pp. 1-29. New York and Oxford: Pergamon Press.

Radcliffe-Brown, A.R.

1952. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Macmillan Publishers.

1931. *Social Organization of Australian Tribes*. London: McMillan Publishers.
1922. *The Andaman Islanders*. London: McMillan Publishers.
- Ragin, Charles D.
1980. "Celtic Nationalism in Britain: Political and Structural Bases", en *Processes of the World System*. Terence K. Hopkins and Immanuel Wallerstein (eds.), pp. 249-266. London: Sage Publications.
1976. "Ethnic Political Mobilization: The Welsh Case", en *American Sociological Review* 44: 619-635.
- Ransford, Edward H.
1977. *Race and Class in American Society*. Cambridge, Massachusetts: Schenkman Publishing Company, Inc.
- Rappaport, Joanne
1990. "History, Law and Ethnicity in Andean Colombia", en *The Latin America Anthropological Review* 2(1): 13-19.
- Rappaport, Roy A.
1979. *Ecology, Meaning, and Religion*. Michigan: University of Michigan.
- Rathwell, Ton and David Phillips
1986. "Ethnicity and Health: Introduction and Definitions", en *Health, Race & Ethnicity*. Tom Rathwell and David Phillips (eds.), pp. 1-21. Worcester, England: Billing & Sons Ltd.
- Rawkins, Phillip M.
1979. "The Global Corporation, Ethno-Nationalism and the Changing Face of the Western European State", en *Ethno-Nationalism, Multinational Corporations, and the Modern State*. Ronald M. Grant and E. Spencer Wellhofer (eds.), pp. 73-85. Denver: University of Denver.
- Redfield, Robert
1950. *A Village that Chose Progress: Chan Kom Revisited*. Chicago: University of Chicago.
1941. *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.
1940. *The Little Community*. Chicago: University of Chicago Press.

1938. "Race and Class in Yucatan", en *Carnegie Inst. Wash., Pub.* 501: 511-532.
1934. "Culture Changes in Yucatan", en *Amer. Anthropol.*, n.s., 36: 57-69.
- Reifler Bricker, Victoria
1973. "Algunas consecuencias religiosas y sociales del nativismo maya del siglo XIX", en *América Indígena* 33(2): 327-348.
- Reminick, Ronald A.
1983. *Theory of Ethnicity: An Anthropologist's Perspective*. Ohio: Cleveland State University.
- Ribeiro, Darcy
1981. "Etnicidad, indianidad y campesinado", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, N° 103, UNAM. México.
1974. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press.
1968. *El proceso civilizatorio. De la revolución agrícola a la termonuclear*. México: Textos Extemporáneos.
- Roberts, Michael (ed.)
1979. *Collective Identities, Nationalism and Protest in Modern Sri Lanka*. Colombo: Marga Institute.
- Robertson, Donald
1976. "Mexican Indian Art and the Atlantic Filter: Sixteenth to Eighteenth Centuries", en *First Images of America: The Impact of the New World*. Fredi Chiappelli (ed.), (I): 483-495. Berkeley: The University of California Press.
- Rodríguez, Richard
1991. "Mixed Blood. Columbus's Legacy: A World Made 'Mestizo'", en *Harper's* (10): 47-56.
- Rountree, Helen C.
1986. "Ethnicity among the "Citizens" Indians of Tidewater Virginia, 1800-1930", en *Strategies for Survival*. Frank W. Porter III (ed.), pp. 172-208. New York: Greenwood Press.

- Rowe, John Howland
1957. "The Incas Under Spanish Colonial Institutions", en *Hispanic American Historical Review*, XXXVII, 2: 155-200.
- Royce, Anya P.
1982. *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*. Indiana: Bloomington.
- Runciman, W.G.
1968. "Class, Status and Power", en *Social Stratification*. J.A. Jackson (ed.), pp. 25-61. London: Cambridge University Press.
- Safran, William
1987. "Ethnic Mobilization, Modernization, and Ideology: Jacobinism, Marxism, Organicism and Functionalism", en *The Journal of Ethnic Studies*. Vol. 15(1): 1-31.
- Said, Eduard
1993. *Culture and Imperialism*. 1st. ed. New York: New Books Collection.
- Santana, Roberto
1982. "En la sierra del Ecuador: reivindicaciones étnicas y agrarias. El caso de un movimiento indígena", en *Indianité, etnocide, indigenisme en Amerique Latine*, pp. 205-219. Paris: CNRS.
- Schermerhor, R.
1984. *Comparative Ethnic Relations; A Framework for Theory and Research*. New York: Simon and Shuster.
- Schiller, Herbert
1976. *Communication and Cultural Domination*. White Plains: M.E. Sharpe.
- Schiller, Nina Glick
1977. "Ethnic Groups Are Made, not Born: The Haitian Immigrant and American Politics", en *Ethnic Encounters and Contexts*, pp. 23-35. California: Brown University.
- Scholte, Bob
1966. "Epistemic Paradigms: Some Problems in Cross-Cultural Research on Social Anthropology, History and Theory", en *American Anthropologist* 68(5): 1192-1201.

Schryer, Frans J.

1990. *Ethnicity and Class Conflicts in Rural México*. Princeton: Princeton University Press.

Segal, Daniel A.

1991. "The European': Allegories of Racial Purity", en *Anthropology Today*. Vol. 7(5): 7-9.

Sejourné, Laurette

1960. *Burning Water: Thought and Religion in Ancient Mexico*. New York.: Elsevier

Selby, Henry A.

1972. "Social Organization", en *Biennial Review of Anthropology*. Bernard J. Siegel (ed.), pp. 284-325. Stanford, California: Stanford University Press.

Serbin, Andrés

1991. "Black, Indian and White: Why Are There no Black Political Organizations in Latin America?", en *Caribbean Studies Newsletter*, pp. 26-28, (Fall) Volume XVIII(4).

Shkilnyk, Anastasia M.

1985. *A Poison Stronger than Love. The Destruction of an Ojibwa Community*. New Haven and London: Yale University Press.

Smelser, Neil J.

1964. "Mechanisms of Change and Adjustment to Change", en *Comparative Perspectives on Industrial Society*, William A. Faunce and William H. Form (eds.), pp. 33-34. Boston: Little, Brown.

Smith, Anthony

1998. *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. London: Routledge.

1991. *National Identity*. Harmondsworth: Penguin.

1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Oxford University Press.

1981. *The Ethnic Revival in the Modern World*. London: Cambridge: University Press.

- Smith, Joan et al.
1988. *Racism, Sexism, and the World-System*. New York: Greenwood Press.
- Smith, M.G.
1983. "Ethnicity and Sociology: A Review Essay", en *American Ethnologist* 10: 364-367.
- Sosoe, Lukas K.
1989. "L'identité entre l'évolution et la différence culturelles. Le cas du discours philosophique en Afrique Noire", en *Indentité: evolution ou différence?*, pp. 119-173. Editions Universitaires Freiburg Suisse.
- Spaeth, Anthony
1991. "Inventing an Ethnic Rivalry. Sri Lanka's Civil War has no Political, not Historical, Roots", en *Harper's* (10): 67-78.
- Stavenhagen, Rodolfo
1963. "Clases, colonialismo y aculturación", en *América Indígena* 6:63-104.
- Stent, Gunther S.
1924. *Paradoxes of Progress*. San Francisco: W. H. Freeman and Co.
- Stern, Steve J.
1982. *Peru's Indian Peoples and the Challenges of Spanish Conquest*. Madison.
- Sturtevant, William C.
1976. "First Visual Images of Native America", en *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*. Fredi Chiappelli (ed.), (I): 417-455. Berkeley: The University of California Press.
- Svensson, Tom G.
1985. "Basic Anthropological Perspectives in the Study of Ethnicity", en *Ethnicity in Canada*, pp. 30-51. Toronto: Marburg/Lahn.
- Tamotsu, Shibutani and Kian M. Kwan
1965. *Ethnic Stratification: A Comparative Approach*. New York: MacMillan.

Thompson, E.P.

1978. *The Poverty of Theory and Other Essays*. New York and London: Monthly Review Press.

1977. "Folklore, Anthropology and Social History", en *The Indian Historical Review* 3: 247-266.

Todorov, Tzvetan

1982. *The Conquest of America. The Question of the Other*. (Translated from the French by Richard Howard). New York: Harper & Row, Publishers.

Torres-Rivas and Jan L. Flora

1989. "Historical Origins of Social Structure and Class Formation", en *Sociology of Developing Societies: Central America*. Hong Kong: MacMillan Education.

Touraine, Alain

1988a. "Modernidad y Especificidades Culturales", en *Modernidad e Identidad: Un Simposio*. Revista Internacional de Ciencias Sociales, 118. UNESCO.

1988b. *Return of the Actor. Social Theory in Postindustrial Society*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

1977. *The Self-Production of Society*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Trudgill, Peter

1974. *Sociolinguistics. An Introduction to Language and Society*. Great Britain: Penguin Books.

Trueblood, Marilyn A.

1977. "The Melting Pot and Ethnic Revitalization", en *Ethnic Encounters: Identities and Contexts*. George L. Hicks and Philip E. Leis (eds.), pp. 153-167. California: Brown University.

Tumin, Melvin

1952. *Caste and Class in a Peasant Society*. Princeton: Princeton University Press.

Turner, V.W.

1957. *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester: Manchester University Press.

- Ulin, Robert C.
1984. *Understanding Cultures*. Austin: University of Texas Press.
- Urton, Gary
1981. *At the Crossroads of Earth and Sky: An Andean Cosmology*. Austin: University of Texas Press.
- Van den Berghe, Pierre L.
2002. "Multicultural democracy: can it work?", en *Nations and Nationalism* 8(s4): 433-449.
1981. *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier.
- Van der Dennen, Johan M.G.
1987. "Ethnocentrism and in Group/Out-Group Differentiation. A Review of the Literature", en *The Sociobiology of Ethnocentrism*, pp. 1-48. Athens: The University of Georgia Press.
- Van Dijk, T.A.
1987. *Communicating Racism: Ethnic Prejudice in Thought and Talk*. Newbury Park, CA: Sage.
- Vandenburg, Willem H.
1985. *The Growth of Minds and Cultures. A Unified Theory of the Structure of Human Experience*. London: University of Toronto Press.
- Villoro, Luis
1987. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: CIESAS-SEP.
- Vinhas de Queiroz, Mauricio
1981. *Messianismo e conflito social*. 3d. ed. Sao Paulo: Alter.
- Viqueira, Carmen
1977. *Percepción y cultura: Un enfoque ecológico*. México: Ediciones de la Casa Chata.
- Vogt, Evon Z. (ed.)
1970. "Lévi-Strauss among the Maya", en *Man* 5(3).
- Von Humboldt, Alexander
1966. *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España* (con Introducción de Juan A. Ortega y Medina). México: FCE.

- Wagner, Roy
1975. *The Invention of Culture*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- Walter, Barbara F. and Jack Snyder (eds.)
1999. *Civil Wars, Insecurity, and Intervention*. New York: Columbia University Press.
- Wallace, Anthony F.C.
1972. "Paradigmatic Processes in Culture Change", en *American Anthropologist* 74: 467-478.
1956. "Revitalization Movements", en *American Anthropologist* 58: 264-281.
- Wallace, Ruth A. and Alison Wolf
1991. *Contemporary Sociological Theory. Continuing the Classical Tradition*. Third edition. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Wallerstein, Immanuel
1960. "Ethnicity and National Integration", en *Cahiers d'Etudes Africaines* 3, N° 1: 129-138.
- Wallman, Sandra (ed.)
1979. "The Scope of Ethnicity", en *Ethnicity at Work*, pp. 1-17. London: MacMillan Press Ltd.
- Wardhaugh, Ronald
1987. *Languages in Competition. Dominance, Diversity, and Decline*. Ottawa: Worcester Basil Blackwell Inc.
- Warren, Kay B.
1989. *The Symbolism of Subordination. Indian Identity in a Guatemalan Town*. South Carolina: University of South Carolina.
- Washburn, Wilcomb E.
1976. "The Clash of Morality in the American Forest", en *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*. Fredi Chiappelli (ed.), (I): 335-351. Berkeley: The University of California Press.

- Waters, Anita M.
1989. *Race, Class and Political Symbols: Rastafari and Reggae in Jamaican Politics*. New Brunswick & London: Transaction Publishers.
- Weber, Max
1968. *Economy and Society*. Roth & C. Wittich (ed.). New York: Bedminster Press.
- West, Cornel
1988. *Marxist Theory and the Specificity of Afro-American Oppression*. Urbana: University of Illinois Press.
- Whimster, Sam
1987. "The Secular Ethic and the Culture of Modernism", en *Max Weber, Rationality and Modernity*. Scott Lash and Sam Whimster (eds.), pp. 242-259. London: Allen & Unwin.
- White, Frances E.
1989. "Africa in my Mind: Gender, Counter Discourse and African American Nationalism", en *Journal of Women's History* 2(1): 73-97.
- White, Hayden
1976. "The Noble Savage Theme as Fetish", en *Firts Images of America: The Impact of the New World on the Old*. Fredi Chiappelli (ed.), (I): 121-139. Los Angeles: The University of California Press.
1972. "The Forms of Wilderness: Archaeology of an Idea", en *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*. Edward Dudley and Maximillian E. Novak (eds.), pp. 3-38. Pittsburgh: Yupik Nation.
- White, Leslie A.
1949. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. New York: Rutgers University Press.
- White, Paul and Robert Woods
1983. "Migration and the Formation of Ethnic Minorities", en *Journal of Biosocial Science* (8): 7-22.

Whitten, Norman E. Jr.

1975. "Jungle Quechua Ethnicity: An Ecuadorian Case Study", en *Migration and Development. Implications for Ethnic Identity and Political Conflict*. Helen I. Safra and Brian M. du Toit (eds.), pp. 150-173. London: Mouton Publishers.

Whorf, Benjamin Lee

1956. *Language, Thought and Reality*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Wilford, John Noble

1991. *The Mysterious History of Columbus: An Exploration of the Man, the Myth, the Legacy*. New York: Alfred A. Knopf.

Wilson, Byran R.

1963. "Millennialism in Comparative Perspective", en *Comparative Studies in Society and History* 6: 93-114.

Wilson, William J.

1973. *Power, Racism and Privilege: Race Relations in Theoretical and Sociohistorical Perspectives*. Chicago: The Free Press.

William, Robin

1977. *Mutual Accommodation: Ethnic Conflict and Cooperation*. Minneapolis: Zed Books.

Williams, Brackette F.

1989. "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain", en *Annu. Rev. Anthropol.* 18: 401-444.

Wolf, Eric

1982. *Europe and the Peoples Without History*. Berkeley: University of California Press.
1967. *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México: ERA.
1956. "Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico", en *Peasants and Peasant Society*. Teodor Shanin (ed.), pp. 50-68. England: Penguin Books Ltd.

Wood, Stephanie

1984. "Corporate Adjustments in Colonial Mexican Indian Towns: Toluca Region, 1550-1810". *Ph.D. diss.* Los Angeles: University of California Press.

Wright, Winthrop R.

1992. *Café con Leche. Race, Class, and National Image in Venezuela.* Austin: University of Texas Press.

Zerries, Otto et al.

1968. *Pre-Columbian American Religions.* New York: Holt, Rinehart and Winston.