

Etnicidad e identidad: usos, deformaciones y realidades

Susana B. C. Devalle*

La “otredad” como objeto de fascinación

En la gama de las instancias de alteridad social, la etnicidad ha llegado a señalarse como el sinónimo más cercano de “otredad”, como un enigma que los científicos sociales parecieran no haber logrado resolver. En sus esfuerzos por descifrarlo, muchos investigadores han reducido la etnicidad al elemento problemático por excelencia en viejos y nuevos *melting pots*, o bien a un instrumento para utilizarse en el juego competitivo favorecido por la estrategia de la “ingeniería social”. Otros se han volcado a una percepción primordialista de la etnicidad, más cercana aún que las anteriores, a una concepción del *Otro como esencialmente diferente*. También se ha construido la otredad en términos de “diásporas”, en particular, por especialistas de América del Norte. A pesar de todos estos esfuerzos, no pareciera que la comprensión de los fenómenos étnicos se haya logrado mediante la simplificación del problema o con intentos reduccionistas. Es necesario -todavía, y a pesar de todo el trabajo realizado- replantear el problema, observarlo desde ángulos que a menudo han sido descuidados y, quizá el punto más importante, tener la percepción de aquellos que han sido catalogados como “otros” sobre la situación de diferencia que da origen a su localización, en sistemas sociales específicos.

Este ensayo se encamina a explorar aspectos de la construcción de las diferencias histórico-culturales en la práctica científica, y a sugerir formas de acercarse a los fenómenos étnicos y de identidad social, considerando la necesidad de ubicarlos históricamente y de enfocar las dimensiones cultural y política en nuevos términos. En el curso de esta discusión se hará referencia al nuevo desafío que esto representa en el mundo actual.

* En: B. C. Devalle, Susana (comp.) *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, México, 2002, pp. 11-29.

Joseph Conrad (1902) expresó sus sentimientos sobre la “otredad” en su viaje por el Congo a principios de siglo, “sentimientos que probablemente vuelven hoy a repetirse”:

Los hombres eran [...] no, no eran inhumanos [...]
Lo que te sorprendía era pensar en su
humanidad -como la tuya propia-, pensar en tu
parentesco remoto con ese bramido salvaje y
apasionado [...]

Joseph Conrad, *Heart of Darkness*

Una de las tendencias más persistentes en la antropología ha sido la fascinación por “el otro”, actitud que en parte dio su razón de ser a la disciplina que le proporcionó un “objeto”, y en parte legitimó sus aspiraciones de objetividad científica. Esta posición generalizada en la “antropología de la dominación”, como la llamara Jean Copans (1974), fue ampliamente criticada en ese periodo especial de reflexión que tuvo lugar en el seno de la disciplina entre fines de los años sesenta y principios de los setenta. Sin embargo, los esfuerzos por entender –controlar- la “otredad”, continuaron desarrollándose sin pausa. Esta circunstancia es particularmente notoria en las sociedades centrales que ahora se sienten “invadidas” por una “marca” que viene de más allá de las fronteras que han guardado celosamente. “El otro” se ha reinventado sin cesar en los últimos 30 años siguiendo la lógica y secuencia que ya señalaba M. de Lepervanche hace más de una década:

El término étnico a veces incluye ahora al de raza [...], pero en otros casos obviamente reemplaza a este término cada vez más ofensivo [...] La tendencia de raza a etnicidad (vía asimilación) puede considerarse como una serie de transformaciones ideológicas en la recreación de la hegemonía (Lepervanche, 1980: 24-25).

Superado el *impasse* que se produce en las sociedades centrales en el campo de los estudios étnicos con los Nuevos Etnicistas de mediados de los setenta y principios de la década de los ochenta (Depres, 1975; Bennett, 1975; A. Cohen, 1981, y Keyes, 1981),¹ en un mundo de fronteras en cambio rápido y últimamente violento, que vuelve a ser objeto de repartos económico y político entre las potencias, se comienza a formular una nueva representación de la otredad: se “descubren” las *diásporas*. Hasta el momento, esta formulación parece haberse dado exclusivamente,

¹ Véase la crítica de Hinton en “Where Have the New Ethnicists Gone Wrong?”, *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 17 (3), pp. 14-19, 1981.

y no de manera casual, en Estados Unidos y entre algunos especialistas canadienses. Allí, casi simultáneamente, a fines de 1986, se organizan proyectos de largo plazo para estudiar las poblaciones de origen asiático y africano establecidas en su territorio (véase Devalle, 1990b). No es de extrañar que próximamente se “descubra” una *diáspora latinoamericana*, entendida no como lo hace M. Benedetti (1989:85 ss.) en sus ensayos, sino con base en el constructo del “hispanico”, tan generalizado en Estados Unidos.

Frente a este panorama no sorprende el párrafo con que M. di Leonardo inicia una de sus recientes reseñas críticas: “A veces pienso que me pondré a gritar y a tirar cosas si veo una referencia sentenciosa más a la ‘alteridad del otro’” (1990: 530). Yo hubiera querido expresar algo semejante en 1982, cuando llegué a Australia, frente al alud de textos producidos por la floreciente “industria étnica” de la década de los setenta y a la legitimación de la ideología de Estado del multiculturalismo. Sin embargo, opté por intentar clarificar ese universo de fenómenos incluidos dentro del concepto “etnicidad” (Devalle, 1989, 1990a y 1992).

Las críticas de los ochenta a la situación en este campo de estudios como la de M. de Lepervanche (1980) y la de Hinton (1981) o las alternativas propuestas por J. L. Commaroff (1987) y Saul (1979) pasaron inadvertidas. En general, el diálogo con los creadores de las construcciones de “lo étnico” en los países centrales no se materializó, y el alud de disecciones de la “otredad” (en su variante étnica) continuó su curso en esa década hasta desembocar, en sus postrimerías, en las varias formulaciones del “otro” como *diáspora*.

Además, hay que tener en cuenta que todo esto se produce en una situación en la que destaca el desarrollo de la etnografía posmoderna, hija de la proliferación de esos “géneros borrosos” (*blurred genres*), nacida a la sombra de C. Geertz (1963, 1973 y 1983), y de gran influencia de la antropología de Estados Unidos. Entre los más conocidos etnógrafos de esta corriente se encuentran James Clifford, George Marcus, Michael Fisher y Stephen Tyler. Esta etnografía ha tendido a adquirir un tenor academicista y con frecuencia arrogante (las experiencias que en realidad importan son las del investigador). Establecen como “preocupación central de la antropología [a] la humanidad como otro” (Rebel, 1989:124. Véase su crítica). Si bien esta posición no parece nada nueva en antropología (la continuada subalternidad del “objeto”), sí lo es la sofisticación del lenguaje bajo la influencia del redescubrimiento de la fenomenología, del acercamiento a técnicas literarias, y del uso de la semiótica. La

labor interpretativa á la Geertz ha acabado con los posmodernos en *textualismo* y en el relativismo extremo. Sorprende la falta de compromiso de los etnógrafos posmodernos con el acontecer en la realidad social, especialmente si se tienen en cuenta los acontecimientos recientes en los escenarios internacionales. Argelia, Vietnam, mayo de 1968, hicieron reflexionar a los antropólogos de entonces en las sociedades centrales sobre su responsabilidad social, empezando por el debate que provocó la intervención de K. Gough en *Current Anthropology* (1968). Las instancias que llevan a la reflexión fuera de esas sociedades, en tanto, han sido parte del acontecer continuo, Sin ser tan remotas en el tiempo ni en el espacio. Este es un punto de partida sustancial que tiene injerencia directa en la manera en que se elaboran mundos conceptuales, en las modalidades de percepción, observación, interpretación, interpelación y explicación frente al sujeto social de estudio. Hoy, la reflexión de la etnografía posmoderna parece estar marcada por un proceso de introversión. Se han señalado causas que habrían promovido esta actitud. En la percepción de F. Jameson del posmodernismo, esta etnografía se ubicaría como una expresión de la “lógica cultural del capitalismo tardío” (1984:53-92). En su excelente crítica de la etnografía posmoderna, Polier y Roseberry son más puntuales:

Si consideramos a Estados Unidos [...] las décadas de posguerra (aproximadamente 1945-1970) se caracterizaron por una aparente hegemonía mundial, vigorosa e inamovible, de Estados Unidos. Los últimos quince años se han caracterizado por una crisis y una reconstrucción cada vez más profundas, si no constantes. La teoría de los sistemas mundiales y el pensamiento posmoderno pueden verse como expresión intelectual de esa crisis [...] Las versiones extremas del pensamiento posmoderno han tenido el efecto de negar [...] la política y la economía cuando ambas se volvieron amenazantes (1989:259).

Cabe preguntarse si es necesario, lamentablemente, otro choque brutal con la realidad para que la etnografía posmoderna se decida a abrir las ventanas de su claustro y se atreva a mirar qué pasa afuera. Por el momento los posmodernos se escudan en el supuesto de que “el mundo material es imaginario y el mundo imaginario [...] es real” (*ibid.* :258).

Aquello aparentemente lúdico en las palabras de Geertz: “los bosques están llenos de intérpretes ansiosos” (1983:211), M. di Leonardo lo traduce de una manera radicalmente diferente:

Este merodeo alrededor de la Otridad, el falocentrismo o los tropos eurocéntricos se ha convertido en el perezoso sustituto académico de un compromiso real con las historias y con la realidad presente detalladas de minorías raciales occidentales, de las mujeres blancas, o de cualquier población del Tercer Mundo [...] La antropología tiene el dudoso honor de “especializarse” en el más Otro, el Primitivo (*op. cit.*:530).

Mediando un poco en esta situación, mientras que la tendencia hacia la “explicación interpretativa” en antropología podría representar un cambio con posibilidades al liberarse de un cientificismo copiado de otras ciencias, también el a veces tortuoso “juego” interpretativo ha llevado al investigador a alejarse de las realidades concretas de la vida social. El problema no es tan simple y no basta ser “intérprete ansioso”, como indica Rabinow: “La gran debilidad [de la etnografía interpretativa] es el cordón sanitario histórico, político y de la experiencia que se ha tendido alrededor de la ciencia interpretativa” (1986:257).

Si para “Geertz [y otros antropólogos...] la actividad central todavía es la descripción social del ‘otro’, aunque modificada por nuevas concepciones de discurso, autor o texto, el otro para Clifford² es la representación antropológica del otro” (Rainbow, 1986:242). En este proceso, aquello “otro”, objeto de representaciones se ha convertido en una presencia tenue, a la par que el etnógrafo ha pasado a ocupar posición de centralidad:

Los [etnógrafos] posmodernistas [...] han pasado de una consideración de las relaciones de poder en las que se construye el conocimiento, a una celebración egocéntrica y nihilista del *etnógrafo como autor, creador y consumidor del Otro* [...] la celebración de la vida social fragmentada y de la etnografía como *collage* surrealista tiene como consecuencia directa la elevación del etnógrafo-como-hacedor-de-*collages* a una posición de alto privilegio [...] Los sujetos etnográficos se transforman en cosas [...] disponibles para apropiarse de ellas [y para] producir la “crítica cultural”. (Polier y Roseberry, *op. cit.*: 246 y 255, nota 10. Las itálicas son mías.)

Antes como hoy, últimamente exacerbada en la perspectiva de la etnografía posmoderna, la confrontación con la “humanidad como otro” de la que se habla (Rabinow, 1977: 151), es parcial. No es con toda “la humanidad”, sino sólo con una parte de ella, sustancial por cierto, una “humanidad” con especificidades en un mundo

² Clifford, “Introduction: Partial Truths”, en J. Clifford y GE. Marcus (eds.), *Writing Culture*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 1-26; *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

dividido de modo etnocéntrico y desigual: *nos-otros*. Sólo uno de los componentes de la díada se pone bajo observación: aquello vasto, complejo que se considera “lo esencialmente otro”. Ese es el mundo que para Geertz constituye lo que “no es propiamente nuestro” (Geertz *op.cit.*:44). Con Rebel (1989:123) podemos preguntarnos, desde una latitud diferente (no sólo geográfica, sino también histórica y vivida), “qué es lo que es exactamente ‘propiamente nuestro’” para quienes lo dicen.

El llamado “tercer mundo” ha sido y es visto desde el “primero”, globalmente, y a menudo en términos de carencias o de excesos, como el “otro mundo” por excelencia, más aún cuando éste se cuele en los jardines vedados del “primero” y no se transforma bajo las presiones asimilacionistas (cualquiera que sea su versión hoy en día). Es decir, no sólo perturba la mera presencia del otro, la diferencia cuestionadora de lo aceptado, sino que éste no se deje domesticar, circunstancia que sacude en más de un modo las ideas establecidas sobre el Estado moderno como Estado-nación y al dominio universal de la llamada “cultura de Occidente”.³

Justamente por estar en esta orilla de la confrontación, agrego una dimensión obvia, pero desatendida: la de la ubicación del observador, la de las características de la sociedad en la cual se originan y reproducen las percepciones y construcciones de la otredad. De este lado del espejo, ese *otro genérico* construido, a menudo masificado, somos *nosotros*, un *nosotros* también genérico y necesitado de calificaciones. Cuestionarnos la situación de permanecer siendo el “objeto” preferido de disecciones académicas, y a que continúen sucediéndose las reinvenções descontextualizadas de la otredad, es decir, de nosotros. Estas reinvenções se reflejan actualmente en la práctica en las representaciones que se están haciendo del inmigrante y del refugiado “no occidentales” (cuando no “no anglos” o “no blancos”) en sociedades “receptoras de inmigración”.

En esta rebelión contra las representaciones, sin embargo, se debe ser cuidadoso. Por un lado, la reformulación de construcciones de la otredad no debe confundirse con la reformulación, la reinvencción de las identidades históricas y vividas (véase B. Anderson, 1983, Hobsbawm y Ranger, 1983). Por otro, hay que hacer hincapié en que el *nosotros* es también una categoría genérica. Si no se le atribuye especificidad histórica, cultural ni social resulta de escaso o nulo valor conceptual.

³ En la presentación de la revista *Diáspora: A Journal of Transnational Studies*, se indica precisamente que “a veces las diásporas son el otro paradigmático del Estado-nación [...] a veces [son] hasta su precursor”.

Además, también hemos construido otredades en nuestro universo, por ejemplo y de la manera más clara, con nuestras representaciones del campesino o del indígena.

Sobre la base del *otro genérico* se han construido e impuesto categorías étnicas que, además, en algunos casos todavía insisten en incluir un “factor racial”. Actualmente vuelve a reforzarse como en Estados Unidos y ahora en Europa la idea de la preeminencia del factor racial en las relaciones sociales marcadas por “la diferencia”, que, más que de cultura o característica física directamente observable, tiene que ver con la dimensión de poder y con profundas diferencias sociales. Es esta “diferencia por desigualdad” la que a menudo se minimiza o se margina en los análisis de la sociología liberal orientada al estudio de las llamadas “relaciones raciales”, todavía floreciente en el mundo de tradición inglesa. Esta visión del panorama social se refleja en la terminología referente al tema racial en boga en América del Norte según el cual se llama a los inmigrantes y a sus descendientes de origen no europeo “minorías visibles” (*visible minorities*, A.B. Anderson y J.S. Fideres, 1981:106).

Las identidades “ajenas” se fijan, se generalizan y se vacían de especificidad. En esta situación, las sociedades centrales de inmigración, donde lo “ajeno” sólo puede devenir “algo nuestro” mediante la asimilación, la mutilación de la identidad, la respuesta desesperada de defensa de la identidad profunda, lleva a la *ghettoización*. Este proceso no sólo se refiere al *ghetto* físico y observable. El barrio “extranjero”, enquistado, sitiado por la ciudad de la “sociedad receptora”, esconde el otro *ghetto*, el que va construyendo celosamente el inmigrante (sitiado también él) dentro de sí mismo para defender en los pequeños espacios cotidianos una identidad que busca sus fuentes y su razón de ser. Este mecanismo de autodefensa, dados los contextos en que se genera, muchas veces no lleva a reformulaciones vitales, sino a distorsiones y a la exageración de sus tradiciones de apoyo (véase Devalle 1990b: 233-238).

De esa construcción del *otro genérico* y sin especificidades, apoyada sólo en las apariencias inmediatas, han surgido los estereotipos, tanto de uso corriente como oficial y científico, del “hispanico” o “latino”, del “asiático” (estereotipos impuestos y masificadores), del afroamericano (estereotipo parcialmente internalizado), del indígena como “indio” (estereotipo parcialmente conquistado). Tanto la categoría “indio” (para las Américas) como la de “tribal” (para Asia y África), tienen reconocidas raíces coloniales (Mafeje, 1971; Devalle, 1990). El resto es principalmente producto de más recientes repartos del mundo y de su ordenamiento en compartimientos “de

primera” y “de tercera” o, para usar el lenguaje en que se expresa la desigualdad del presente, de un “Norte” y un vasto “Sur”.

Una de las consecuencias más inquietantes de esta catalogación del otro, es que al reforzarse cada vez más el monopolio del conocimiento y su difusión en los centros dominantes, estos centros o más bien, sus centros académicos pueden imponer modelos y categorías sobre toda la gama de la alteridad como si fueran sus representaciones más adecuadas. Quienes han formulado las sucesivas representaciones de todo aquello que no consideran “propia su yo” jamás, o quizá sólo de manera tangencial, toman en cuenta a los representados como agentes partícipes en esta tarea de formulación. De este modo, puede decirse que estas representaciones resultan ser construcciones a ciegas.

Un aspecto curioso de los estudios sobre etnicidad hechos desde las sociedades centrales es que los sectores dominantes, que son los catalogadores del resto de su sociedad, se presentan sin identidad (como en Australia y Canadá, en particular respecto a sus políticas de multiculturalismo). Los “étnicos”, aquellos dotados de identidad, son los otros, no ellos. Es probable que estemos frente a un mundo de otredades (incluyendo, por supuesto, a las sociedades catalogadoras) que habla lenguajes muy diferentes, donde el diálogo es difícil cuando no, a veces, imposible. Lo que deberían comprender tanto las sociedades centrales como los Estados en sociedades multiétnicas de la periferia es que vivir la propia identidad colectiva no es una aberración que deba ser corregida por la fuerza por medio de diferentes tipos de políticas de asimilación e integración, o la tolerancia restringida de la política del multiculturalismo (y en casos extremos, por el genocidio, véase el mundo de hoy).

¿Por qué nos perturba tanto que nos representen de tal manera? Por una parte, dada la condición impuesta de objeto que esto implica, “objeto” al que ni siquiera se deja participar con un débil trazo en el retrato que de él hacen. Por otra parte, y en el terreno operativo, por la legitimidad que estas representaciones brindan a prácticas sociales que van desde las catalogaciones oficializadas (“raciales”, “étnicas”) a las políticas de Estado como instrumento de control social (como en el caso de la política del multiculturalismo en sociedades centrales receptoras de inmigración), y al alarmante recrudecimiento del racismo. Las representaciones de la otredad son un arma de doble filo. Si bien son susceptibles de ser cuestionadas en el terreno científico, se presentan en tanto como elementos difíciles de combatir en sus usos en

el terreno práctico, una vez internalizadas y legitimadas como apoyos de cierto ordenamiento social (véase el caso de Australia, por ejemplo). ¿Cuándo y en qué circunstancias la fascinación inocua del observador (sea científico o individuo común) por el otro, se torna desprecio, intolerancia y juicio moral desfavorable, sustento tanto de las posiciones elitistas del científico como de insistencias asimilacionistas, del racismo y de la violencia?

Siguiendo el espíritu del epígrafe que encabeza la siguiente sección, ¿cuál es ese “ser secreto” que pasa inadvertido para quienes representan a los sujetos sociales “ajenos”?, ¿dónde están sus raíces y sus fuentes?, ¿cuáles son las fuerzas que obligan a esconderlo para que continúe vivo?

Las fuentes de la etnicidad

La mayoría de los migrantes aprende y puede convertirse en disfraces [...] nuestras propias falsas descripciones [creadas] para contrarrestar las falsedades inventadas sobre nosotros [que] esconden por razones de seguridad nuestro ser secreto [...]

Salman Rushdie, *The Satanic Verses*.

En las investigaciones sobre etnicidad existe una tendencia a buscar y finalmente a proclamar el “descubrimiento” de esencias: identidades “puras” y memorias colectivas no menos puras. Es necesario desarrollar defensas contra el espejismo de las esencias, tomando conciencia del alto grado de mistificación existente sobre “lo étnico”, mistificación que ha llevado a que la etnicidad se tomara como variable autoexplicativa en la mayoría de los enfoques socioantropológicos liberales dominantes (principalmente entre los “pluralistas” y los “primordialistas”).

La etnicidad nunca se ha traducido en un discurso único. La memoria colectiva puede entenderse como un anda de la identidad y, a la vez, como un vasto campo fértil para el surgimiento de nuevas y variadas formulaciones de la identidad. Así, las identidades colectivas no existen en forma pura y fija, sino que se forjan con base en una multiplicidad de elementos interrelacionados susceptibles de modificación en el curso del tiempo. De esta manera, en el terreno político, la presencia del factor étnico en realidad ha resultado en una abundancia de “combinaciones de lo más raras” (Gramsci, 1974:312). No sorprende que la presencia de la etnicidad en la arena política continúe creando confusión entre observadores que perciben, de manera

uniforme, movimientos y expresiones políticas de contenidos y bases sociales diversos, como si todos fueran expresiones idénticas de una misma realidad social.

La etnicidad, por tanto, debe verse como un *proceso* cuyos significados sólo pueden comprenderse en contexto, evolucionando en el curso de la historia en circunstancias sociales específicas de un pueblo dado. Aún más, el desarrollo de procesos étnicos y de clase en la misma formación social se añade a la complejidad de la naturaleza procesual de la etnicidad. La articulación de estos dos procesos, etnicidad y clase, y sus contradicciones sólo llegan a aprehenderse al observarse la *dimensión histórica* en la cual éstos tienen lugar.

No puede entenderse la etnicidad como simple producto de la activación de “sentimientos primordiales” (Geertz, 1963:105-157) vagamente definidos, sino como fenómeno histórico, subordinado a las contradicciones de clase y entre “centro” y “periferia”, y como elemento que opera en la dinámica cultural (véase Abdel-Malek, 1981 con Saul, 1979).

No siendo la etnicidad un fenómeno ahistórico, es precisamente en la dimensión de la *longue durée* en donde se formulan, mantienen y cambian las identidades colectivas. Esta dimensión temporal más que con lo cronológico tiene que ver con *su sustancia en movimiento*: los contenidos sociales dinámicos que proveen elementos tanto para la reproducción de las identidades vividas cotidianamente, como para la emergencia de nuevas variantes de identidades ya existentes. El desarrollo del *ser histórico* de una sociedad, esa síntesis en que se expresa un “estilo étnico” o “nacional” (Abdel-Malek, 1981:151-159), incluidas sus variantes surgidas con referencia o por contraposición a formulaciones existentes, hace resaltar la dimensión de continuidad. Sin embargo, las discontinuidades históricas y sociales determinan en última instancia cómo diferentes clases y sectores sociales formularán y vivirán cierto “estilo étnico” en los diferentes momentos de la vida de una sociedad. Por tanto, un “estilo étnico” no es simplemente un tipo sociológico que represente un aspecto inmutable de la sociedad, como suele presentarse en la sociología liberal. Esta ha tendido consistentemente a la producción de tipologías más que a la comprensión de las variaciones y las contradicciones de una diversidad de fenómenos que desbordan los con fines estrechos de tales tipologías.

Por otra parte, y en particular en relación con la antropología clásica, se han estudiado las sociedades “no occidentales” como si su pasado no mereciera ser

explorado. La preocupación por el “presente etnográfico” ha ayudado a fomentar el mito de pueblos sin historia. Al aprehenderlos como átomos de pasado evasivo o irrelevante, la etnografía “presentista” ha dado a los pueblos que ha estudiado el estatus de objeto, de elementos pasivos que no han dejado huella en la historia y, por tanto, sin dejar tampoco raíces de identidad. En este estado de cosas, fueron las representaciones antropológicas del otro las que llenaron el supuesto vacío e impusieron construcciones como si éstas fueran las identidades vividas por los pueblos que la antropología observó (quizá el caso más flagrante sea la construcción de *tribu* para África y para el sur de Asia). Quizá más alarmante es la posición de etnógrafos posmodernos como Tyler, para quien:

La experiencia sólo se volvió experiencia al escribirse etnografía. Previo a esto sólo había un conjunto desconectado de eventos. Ninguna experiencia precedió a la etnografía. La experiencia fue la etnografía [...] La etnografía posmoderna renuncia al cuento del pasado como error y niega el mito del futuro como utopía (Tyler, 1986:138).

De modo que no existiría experiencia social ni historia hasta que el etnógrafo las cree en la escritura etnográfica (véase Polier y Roseberry *op. cit.*: 249). Esto se relaciona estrechamente con la general pérdida de historicidad en la perspectiva posmodernista. Como lo señala F. Jameson, ha habido en esta perspectiva “una pérdida de cualquier sentido imaginativo vital sobre el pasado [...] una incapacidad para [...] pensar en alguna relación vital con un pasado radicalmente diferente y también con un futuro radicalmente diferente” (1984:53-92).

Al ponerse énfasis en la profundidad temporal de los procesos sociales, el “presente etnográfico” se desplaza del centro del análisis para convertirse en “un momento” en el flujo procesual. Con esta perspectiva, los fenómenos étnicos dejan de aparecer como si fueran meros “accidentes” en la vida de una sociedad. La aplicación de una perspectiva histórica al estudio de las sociedades “no occidentales”, tradicional coto de caza de la antropología, ayuda a subvertir las representaciones existentes. Con frecuencia, la antropología occidentalocéntrica construyó el presente de las sociedades que estudió conforme la imagen de lo que se supuso que éstas fueron en el pasado (que no se exploró) (véase Onoge, 1979). Así, tanto el pasado como el presente de las “sociedades-objeto” se colocaron al margen de la historia. Como resultado, se concibió a estas sociedades como *objetos pasivos definidos en términos esencialistas*. Entre estos “objetos” se encuentran “los étnicos” y sus variantes.

El punto crucial que gran parte de los científicos sociales de las sociedades centrales continúa evadiendo hoy, es que el “otro”, el “estudiado”, debe verse como agente social y no como “objeto” ajeno y pasivo. Este agente social se expresa, en palabras de Barthes, en un lenguaje que es “activo, transitivo (político) [...] dirigido a la transformación” (1984:149). Por tanto, no puede entenderse la etnicidad si no se considera la intervención de quienes la ejercen en la dinámica social, lo cual lleva a observar al mismo tiempo procesos de diferenciación social y de formación de clases, y el desarrollo de conflictos de clase, en el contexto de su articulación con procesos de diferenciación étnica.

Análisis con ausencias

Toda una zona de la realidad ha escapado hasta ahora al análisis cuando se estudia la etnicidad, especialmente cuando ésta se expresa fuera de sus tierras de origen; la etnicidad que “migra”, se reafirma, se transforma, en este mundo actual en cambio acelerado: la naturaleza de las “sociedades receptoras”, que además son las catalogadoras de la “otredad no occidental” y las productoras de modelos muy influyentes para estudiar la etnicidad. Estas son las sociedades que hoy se sienten asediadas por las “minorías visibles” (donde las “mayorías” nunca han sido invisibles). Estas sociedades, a pesar de su experiencia con otras fuera de sus marcos culturales de referencia, adquirida en el curso de sus empresas expansionistas, o quizá por estar signadas por esta experiencia, tienen grandes dificultades para comprender lo que se determina “otro”. Más aún, no parecen estar conscientes de la necesidad de entenderse y redefinirse a sí mismas en el contexto mundial de cambio, de reconocer y respetar la “otredad”. Mientras este cambio no tenga lugar en la autopercepción de estas sociedades, se crearán nuevos “étnicos” y se descubrirán nuevas “diásporas”. Porque, y a pesar de la construcción desigual de “otras humanidades”, “uno de los misterios significativos de la vida del hombre en cultura es cómo las creaciones de otros pueblos pueden ser tan completamente tuyas y tan profundamente parte de nosotros” (Geertz, 1983:54). Pero el temor a admitirlo persiste.

En la objetificación de la otredad, se encuentra ausente otro elemento en los estudios existentes sobre etnicidad, en particular en los que se enfocan a migrantes (en realidad está prácticamente ausente de todo el proyecto antropológico): la consideración del *sentir* y de la *experiencia*, es decir, de la experiencia subjetiva de lo social que permite relacionar, en palabras de Samuel (1981 :xxxii), “el momento individual en la *longue durée*”. Denomino esta manera de conocer: como “*sentir los*

fenómenos sociales". Corresponde a lo que Raymond Williams llama "la experiencia indiscutible del presente" frente a "todo lo que está presente y en movimiento, todo lo que escapa o parece escapar de lo fijo, lo explícito y lo conocido [y que] se aprende y define como personal: esto, aquí, ahora, vivo, "subjetivo" (1978:128). Si no se abarca esta dimensión se seguirá, como lo dijo un anciano munda en India⁴ nombrando sin conocer a quienes se nombra ni sus circunstancias, viendo a los migrantes como tradicionalistas desubicados "no asimilables", a los otros como amenaza, como extraños con extrañas motivaciones. Se continuarán promulgando políticas, a la sombra de la impunidad científica, si no de eliminación, de hecho subordinadoras de todo aquello que quienes las impongan consideren, con la arrogancia de quien tiene el poder, "no propiamente suyo".

Las identidades, entre ellas la étnica, no son objetos fijos, sino con una intensa naturaleza *procesual*. De ahí su carácter histórico, móvil, asumido y reasumido, formulado en diferentes voces y reformulado de acuerdo no con el capricho, sino con circunstancias históricas y sociales siempre en movimiento. De allí que sea a veces difícil definir la diferencia. Esta la vamos haciendo nosotros en el curso de la historia.

Bibliografía

Abdel-Malek, A.

- 1963 "L'Orientalisme en Crise", *Diogenes*, 44, pp. 109-142.
1981 *Social Dialectics*, Londres, Macmillan.

Anderson, A.B. y J.S. Frideres

- 1981 *Ethnicity in Canada. Theoretical Perspectives*, Toronto, Butterworths.

Anderson, B.

- 1983 *Imagined Communities*, Londres, Verso.

Asad, T.

- 1986 "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology", en J. Clifford y G.E. Marcus (eds.), *Writing Culture*,

⁴ "Nos ponen nombres, pero no nos conocen" (anciano del grupo munda, campesino "tribal" [adivasi = indígena] Chota Nagpur, India. Notas de trabajo de campo).

Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, pp. 141-164.

Barrier, N.G. y V.A., Dusenbery (eds.)

1989 *The Sick Diaspora Migration and the Experience Beyond Punjab*, Columbia, South Asia Publications.

Barthes, R.

1984 *Mythologies*, Londres, Paladin.

Benedetti, M.

1989 *La cultura, ese blanco móvil*, México, Nueva Imagen.

Bennett, J.W.

1975 *The New Ethnicity. Perspectives from Ethnology*, Nueva York, Westview Publications.

Berreman, G.D.

1968 "Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology", *Current Anthropology*, 9(5), pp. 391-396.

Clifford, J.

1986 "Introduction Partial Truths", en J. Clifford y G.E. Marcus (eds.), *Writing Culture*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, pp. 1-26.

1988 *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University Press.

Cohen, A.

1981 "Variables in Ethnicity", en Keyes (ed.), *Ethnic Change*, Seattle, University of Washington Press, pp. 306-331.

Comaroff, J.L.

1987 "Of Totemism and Ethnicity: Conciusness, Practice and the Signs of Equality", *Ethnos*, 52 (3-4), pp. 301-323.

Conrad, J.

1988 *Heart of Darkness*, 1 ed. 1902, Londres, Penguin.

Copans, J.

1974 *Critiques et Politiques de l'Anthropologie*, París, Maspero.

Crapanzano, V.

1986 "Herme's Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description", en J. Clifford y G.E. Marcus (ed.), *Writing Culture. The Poetics and Potitics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 51-76.

Depres, L.A. (ed.)

1975 *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, París-La Haya, Mouton.

Devalle, Susana B.C.

1983 "Antropología, ideología, colonialismo", *Estudios de Asia y Africa*, XV (3), pp. 337-368.

1989 "Etnicidad: discursos, metáforas, realidades", en Susana B.C. Devalle (comp.), *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado*, México, El Colegio de México.

1990 "Tribe un India: The Fallacy of a Colonial Category", en D. Lorenzen (ed.), *Studies on Asia and Africa from Latin America*, México, El Colegio de México.

1990a "Discourses of Ethnicity: the Faces and the Masks", en M.C. Howard (ed.), *Ethnicity and Nation-Building in the Pacific*, Tokio, United Nations University, pp. 50-73.

1990b "Los Sikhs en Canadá. ¿'Díaspóra' o migraciones?", *Estudios de Asia y África*, XXV (2), pp. 209-249,

1992 *Discourses of Ethnicity. Culture and Protest in Jharkhand*, Londres-Nueva Delhi-Newbury Park, Cal. Sage.

Geertz, C.

1963 "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", en C. Geertz, *Old Societies and New States*, Nueva York, The Free Press, pp. 105-157.

1973 *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books.

- 1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, Nueva York, Basic Books.
- Gough, K**
- 1968 "New Proposals for Anthropologists", *Current Anthropology*, 9 (5), pp. 403-407.
- Gramsci, A.**
- 1973 *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Hoare y G.N. Smith (eds.), Londres, Lawrence and Wishart.
- Hastrup, K.**
- 1990 "The Ethnographic Present: A Reinvention", *Cultural Anthropology* 5 (1), pp. 45-61.
- Hinton, P.**
- 1981 "Where Have the New Ethnicists Gone Wrong?", *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 17 (3), pp. 14-19.
- Hobsbawm, E. y T.O. Ranger (eds.)**
- 1983 *The Invention of Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jameson, E.**
- 1984 "Post-modernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism" *New Left Review* 146, pp. 53-92.
- Keyes, CF. (ed.)**
- 1981 *Ethnic Change*, Seattle, University of Washington Press.
- Lepervanche, M. de.**
- 1980 "From Race to Ethnicity", *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 16(1), pp. 24-37.
- Leonardo, M. de**
- 1990 "Otherness is in dic Details", *The Nation*, 5 de noviembre, pp. 530-536.
- Mafeje, A.**

- 1971 "The Ideology of Tribalism", *The Journal of Modern African Studies*, 9 (2), pp. 253-261.

Marcus, G. E. y M. J. Fisher

Anthropology as Cultural Critique, Chicago-Londres, The University of Chicago Press.

Onoge, O.

- 1979 "The Counterrevolutionary Tradition in African Studies: The Case of Applied Anthropology", en G. Huizer y B. Manheim (eds), *The Politics of Anthropology*, París-La Haya, Mouton, pp. 45-66.

Polier, N. y W. Roseberry

- 1989 "Tritest Tropes: Post-Modern Anthropologists Encounter the Other and Discover Themselves", *Economy and Society*, 18 (2), pp. 245-264.

Rabinow, E

- 1977 *Reflections of Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press.
- 1986 "Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology", en J. Clifford y G.E. Marcus (eds.). *Writing Culture*. Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, pp. 235-261.

Rebel, H.

- 1989 "Cultural Hegemony and Class Experience: A Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches", *American Ethnologist* 16 (1 y 2), pp. 117-136 y 350-365.

Ricoeur, P.

- 1971 "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Text", *Social Research*, 38, pp. 185-218.

Roseberry, W.

- 1982 "Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology", *Social Research*, 49, pp. 1013-1028.

- 1989 *Anthropologies and Histories*, New Brunswick-Londres, Rutgers University Press.
- Rushdie, S.**
1988 *The Satanic Verses*, Nueva York, Viking.
- Said. E.**
1978 *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books.
- Samuel, R.**
1981 *People's History and Socialist Theory*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Saul, J.**
1979 "The Dialectics of Class and Tribe", *Race and Class*, XX (4), pp. 347-372.
- Tyler, S.A.**
1986 "Post-modern ethnography: From document of the occult to occult document" en J. Clifford y G. E. Marcus (eds), *Writing Culture*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, pp. 122-140.
- Williams, R.**
1978 *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.