

Philippe Poutignat y Jocelyne Streiff-Fenart, 1995.
Théories de l'ethnicité
 París : Presses Universitaires de France

CAPÍTULO VI

El ámbito de investigación de la etnicidad : cuestiones claves (pp. 154 – 188)

Traducción de Gilberto Giménez

Afirmaremos, siguiendo a Barth, que la etnicidad es una forma de organización social basada en una atribución categorial que clasifica a las personas en función de su supuesto origen, y que se convalida en la interacción social por la puesta en práctica de signos culturales socialmente diferenciadores. Esta definición mínima es suficiente para circunscribir el ámbito de investigación designado por el concepto de etnicidad: se trata del estudio de los procesos variables y nunca terminados en virtud de los cuales los actores *se identifican y son identificados por los demás* con base en *dicotomizaciones* de tipo *Nosotros / Ellos*, establecidas a partir de rasgos culturales supuestamente derivados de un *origen común* y *puestas de relieve* en las interacciones sociales. Si bien esta definición no proporciona una respuesta *a priori* a la cuestión de la génesis y de la persistencia de los grupos étnicos, al menos permite identificar los problemas claves que se plantean de manera recurrente en las problemáticas de la etnicidad, cualquiera sea el tipo de abordaje empleado:

- El problema de la atribución categorial por la que los actores *se identifican y son identificados por los otros*.
- El problema de las fronteras del grupo que sirven de base a la *dicotomización* *Nosotros / Ellos*.
- El problema de la fijación de los símbolos identitarios que fundan la creencia en un *origen común*.
- El problema de la saliencia (*saillance*) que recubre el conjunto de los procesos por medio de los cuales los rasgos étnicos son *puestos de relieve* en la interacción social.

I. LA ATRIBUCIÓN CATEGORIAL

Uno de los descubrimientos más importantes de las teorías de la etnicidad es el de que la identidad étnica no se define nunca de manera puramente endógena mediante la transmisión de la esencia y de las cualidad étnicas a través de la *membership*, sino que es “siempre e inevitablemente un producto de actos significativos de los otros grupos” (Drummond, 1981). La identidad étnica se construye en la relación entre la categorización realizada por los no miembros y la identificación a un grupo étnico particular. “La pertenencia a un grupo étnico, escribía ya Wallerstein en 1960, es un asunto de definición social, de interacción entre la auto-definición de los miembros y la definición de los otros grupos”. Esta relación dialéctica entre definiciones exógena y endógena es lo que convierte a la etnicidad en un proceso dinámico siempre sujeto a redefinición y recomposición.

El poder de nombrar

La definición exógena recubre todos los procesos de etiquetación y labelización en virtud de los cuales se asigna a un grupo una identidad étnica desde el exterior. Cuando esta definición exógena es la única que opera, entonces define una situación en la que se atribuye una identidad a colectividades “a las cuales se niega simultáneamente el derecho de definirse por sí mismas” (Wallerstein, 1988). El racismo institucionalizado es el ejemplo tipo de esta situación, pero se puede encontrar también otra ilustración en la delimitación e identificación de las tribus realizadas por la etnología colonial, como lo han demostrado particularmente Southall (1970) a propósito de los Luhia, y Bazin (1985) a propósito de los Bambara. En ambos casos se trata de saber en qué medida la definición impuesta por los otros deja un margen de libertad a los grupos así categorizados para establecer su propio criterio de definición. En reacción contra las teorías primordialistas, que ocultan totalmente la definición exógena, los críticos más radicales del culturalismo afirman que la única existencia y realidad que tienen los grupos étnicos son las que les son impuestas desde el exterior, por ejemplo, por los organismos y el aparato gubernamental del Estado (Muga), o por la administración colonial (Amselle). Varios autores hacen una distinción entre grupos étnicos y minorías, afirmando que los primeros son comunidades que se reconocen y son

reconocidos por los otros como tales, mientras que las segundas son definidas por el prejuicio y la discriminación que se ejerce por parte del grupo dominante (Shibutani y Kwan, 1965; Vincent, 1974; Nelson y Tienda, 1985). La etnicidad sólo concerniría a las auto-definiciones de los miembros y no a las que les son atribuidas (Patterson, 1975).

En realidad, las definiciones exógenas y endógenas no pueden separarse analíticamente, porque se encuentran en relación de oposición dialéctica. Raras veces son congruentes, pero están necesariamente vinculadas entre sí: un grupo determinado no puede ignorar la manera en que es categorizado por los no-miembros, y en la mayor parte de los casos, la manera en que se define a sí mismo sólo tiene sentido por referencia a esta exo-definición. Esta relación se manifiesta en toda su complejidad a través de los procesos de etiquetación recíproca, en el curso de los cuales los grupos se atribuyen a sí mismos e imponen a los otros nombres étnicos. En todos los enfoques que consideran la identificación mutua como el rasgo constitutivo de la identidad étnica, la producción y la utilización de los nombres étnicos representan objetos de análisis particularmente importantes para dilucidar los fenómenos de etnicidad, ya que la existencia y la realidad de un grupo étnico sólo pueden ser detectadas por el hecho de que se designa a sí mismo y es designado por sus vecinos por medio de un nombre específico. Como han visto bien los Hugues, la nominación no sólo constituye un aspecto particularmente revelador de las relaciones inter-étnicas, sino que ella misma es también productora de etnicidad. En situaciones de dominación, la imposición de una etiqueta por parte del grupo dominante tiene un verdadero poder preformativo: el hecho de nombrar tiene el poder de hacer existir en la realidad una colectividad de individuos, sin importar lo que los individuos así denominados piensan de su pertenencia a esa colectividad. “Los negros americanos, en cuanto grupo social significativo que necesita un nombre, fueron creados como tales por los hombres blancos que los condujeron aquí y los colocaron en las mismas condiciones de vida” (Hugues y Mac Gill Hugues, 1952). De modo general, las exo-definiciones tienden a ser globalizantes y a establecer categorías “a la vez unificantes y diferenciadoras” (Balibar, *in* Balibar y Wallerstein, 1988, p. 294) basadas en semejanzas simplificadoras. Este fenómeno es particularmente visible en situaciones de migración en las que los autóctonos tienden generalmente a englobar en una identificación común, frecuentemente con base en un rasgo peyorativo (la raza), a grupos recién llegados que se perciben a sí mismos como

culturalmente diversificados¹. La etiqueta *South Asians* se aplica en Gran Bretaña a todos los inmigrantes provenientes del sub-continente indio, mientras que en realidad provienen de países que se consideran tradicionalmente como enemigos (Wallman, 1978). El término de maghrebí se aplica en Francia indistintamente a poblaciones que se diferencian fuertemente según oposiciones nacionales (argelinos, marroquíes, tunesinos) o lingüísticas (árabes, berberes).² Lopreato (1970) observa que los migrantes no abandonan Italia en tanto que italianos, sino en tanto que genoveses, venecianos, napolitanos, sicilianos, calabreses, etc., y continúan identificándose por mucho tiempo de este modo, si no es que por el resto de sus vidas. Fishman (1977) subraya igualmente que inmigrantes que se identificaban principalmente con su aldea o su comunidad local, descubrieron después de su llegada a Norteamérica que eran polacos o eslovacos. Peor aún, señalan Stein y Hill (1973), ciertas etiquetas peyorativas y englobantes como “Hunkie”, “Pollack” o “Wop” se aplicaban indiferentemente a personas procedentes del conglomerado geopolítico austro-húngaro, sin preocuparse de su verosimilitud étnica o geográfica. Pero lo que se puede observar en todas estas situaciones es que el hecho de ser nombrado colectivamente acaba por producir una solidaridad real entre las gentes así designadas, al menos porque, en virtud de esta misma nominación común, se convierten colectivamente en objeto de un tratamiento específico³. En los Estados Unidos, los hispanos, que en un principio representaban simplemente una categoría administrativa censal, terminaron por representar una entidad étnica que es objeto de una política y foco de una acción colectiva (Horowitz, 1989). Jarvenpa demuestra cómo los *Native Americans*, que durante mucho tiempo mantuvieron sus auto-definiciones tribales, luego de haber sido sometidos por decenios a

¹ El *carácter* globalizante de las exo-definiciones no es necesariamente indicio de una voluntad de estigmatizar peyorativamente a un grupo, ya que puede manifestar simplemente la función necesariamente simplificadora de la categorización social (Tajfel, 1972). Cualquier grupo percibe siempre de manera más fina las distinciones dentro de su propio seno que las de otros grupos. Como observa Sama, este esquema simplificador que opera en la clasificación de los *outsiders*, no concernía en los Estados Unidos sólo a los miembros del viejo stock nativo, sino también a los mismo inmigrantes que utilizaban de modo semejante categorías amplias para clasificar a los demás inmigrados: “Un italiano podía reivindicarse orgullosamente como siciliano, pero no se preocupaba por distinguir a un judío galo de un lituano” (Sarna, 1978)

² En ciertos casos, la exo-definición funciona, por el contrario, según el modo de la metonimia: por ejemplo, en Francia durante la época colonial, ‘los senegaleses’ para designar a los africanos negros, o, en Estados Unidos, ‘los sirios’ para designar indistintamente a todos los individuos de origen árabe. En términos de categorización social se trata, en este caso, del fenómeno bien conocido de la prototipalización, que consiste en destacar el mejor ejemplar de la categoría para describirla en su conjunto.

³ Este fenómeno explica el contraste, observado por Sarna, entre la naturaleza fragmentada de los grupos inmigrantes en el momento de su llegada a los Estados Unidos, y la unidad social y cultural de los grupos étnicos algunos años después (Sarna, 1978).

un tratamiento administrativo uniforme terminaron por crearse una identidad general de ‘indios’ a partir de un sentimiento de opresión compartido y de la experiencia común del sistema de reservas (Jarvenpa, 1985)

La dialéctica exógeno / endógeno

Cuanto más fuerte es la dominación (siendo la esclavitud el polo máximo), tanto más las gentes a las cuales se aplica la exo-definición son constreñidas a retomarla por su cuenta. Pero allí donde se restablece el juego dialéctico entre exo- y endo-definiciones, las gentes no las retoman nunca tal como se presentan, sino que las transforman al identificarse con ellas. La situación de los inmigrados americanos originarios de Asia, descrita por Douglass y Lyman (1976), ilustra de modo particular este punto. Al llegar a los Estados Unidos, los inmigrantes originarios de los países asiáticos se ven a sí mismos y se distinguen entre sí como chinos, coreanos, japoneses e incluso como cantoneses, identidades éstas que sólo cobran sentido para los inmigrados procedentes de Asia. Estas identidades particularistas se ven confrontadas a otro tipo de identificaciones, como la de ‘oriental’, epíteto globalizante que los auctóctonos asocian a todos los inmigrantes procedentes de los países asiáticos con base en una imputación racial.⁴ El racismo anti-oriental y la condición común que impone a todos los individuos “de raza amarilla” ha terminado por hacer surgir, no en lugar de las identidades particularistas (que continúan existiendo), sino al lado de ellas, - y sin duda en forma más vigorosa y activa que éstas -, una identificación globalizante que se expresa a través del movimiento pan-asiático americano.⁵ Esta nueva identificación asumida retoma por su cuenta el criterio globalizante impuesto por la exo-definición (‘oriental’), pero lo retoma bajo la forma de una endo-

⁴ “El término ‘oriental’, observan los autores de la *Enciclopedia de los grupos étnicos*, se aplica habitualmente en los Estados Unidos a una persona de origen chino, coreano, filipino o japonés. Se utiliza como sinónimo de ‘asiático’, pero muchos *Asians Americans* lo consideran como un término colonialista superado, y prefieren ser llamados ‘asiáticos’” (Thernstrom *et al.*, eds., 1980, p. 762).

⁵ La dualidad de las identificaciones particularistas y transnacionales puede traducirse por una suerte de “división de trabajo” entre elites tradicionales, volcadas hacia el país de origen, y elites modernizantes especializadas en las reivindicaciones frente a la sociedad global. De este modo Wong distingue entre los chinos americanos una elite tradicional (Kiu-Ling) cuyos miembros se definen como “verdaderos chinos” y manifiestan su papel de leader a través de la organización y la celebración de los ritos tradicionales, y una nueva elite (Chuen Ka) cuyos miembros se consideran como agentes de cambio social, y cooperan con los otros asiáticos en la lucha por la igualdad de oportunidades (Wong, 1977).

definición ('asiático'); y retoma también por su cuenta el criterio racial, pero invirtiendo el valor atribuido al color: los militantes del movimiento pan-asiático se definen a sí mismos como "abejas", es decir, como un pequeño insecto amarillo que pica, para manifestar el orgullo de su color y su combatividad. Por el contrario, los asiáticos a los que Sartre llamaría "inauténticos" son definidos como "bananas" (amarillos por fuera, pero blancos por dentro), o peor todavía, como "bambúes" (francamente blancos).

En el caso de los asiáticos, lo mismo que en el de los negros en los Estados Unidos, la dialéctica entre exo y endo-deficiones pasa por la inversión de los criterios impuestos, por su transmutación de lo exterior/negativo en interior/positivo, proceso que incluye el cambio de etiqueta (oriental *versus* asiático o negro *versus* afro-americano) y la inversión del estigma (black is beautiful)⁶. Estas luchas simbólicas en torno de la designación y de la nominación étnicas sólo se producen, sin embargo, cuando los grupos dominados han alcanzado un nivel de aculturación que les permiten apreciar los intereses involucrados y manipular los significados asociados a las categorías étnicas en los términos de la sociedad global. Este proceso se ha manifestado de manera particularmente significativa en el caso de los descendientes de inmigrados maghrebies en Francia. Autodefiniéndose como 'boeurs', los individuos de la segunda generación maghrebí retoman por su cuenta el término peyorativo de 'árabe' que se les aplica, subrayando al mismo tiempo el cambio de sentido del estigma mediante la inversión irónica de las sílabas. Pero al utilizar, para hacer esto, una lengua codificada propia de un sub-grupo de la sociedad francesa (el verlan), manifiestan al mismo tiempo su alto nivel de integración cultural a la sociedad francesa y la distancia tomada con respecto a las identidades locales o nacionales propias de la primera generación. La extraordinaria fortuna que ha tenido el término en los medios demuestra hasta qué punto corresponde a una identidad fácilmente comprensible y aceptable por la sociedad francesa (la de la doble cultura), pero es probable que su significado siga siendo opaco durante largo tiempo para los propios padres de los interesados.

La dialéctica exógeno / endógeno puede asumir otras formas. Arens (1975) muestra a propósito de los Waswahili de Tanzania cómo los cambios sociales y culturales globales,

⁶ Los Hugues habían anticipado magníficamente este proceso cuando escribían en 1952: "Continuamos designando a los negros (*Negroes*) por un nombre que denota color; puede que sea [...] porque los negros todavía no han inventado nuevos nombres para sí mismos y para nosotros [...] Podemos estar seguros de que un cambio de referencia en la nominación será el reflejo de una revolución en las relaciones políticas y culturales" (Hugues y Hugues, 1952).

como los desencadenados por la descolonización, han modificado profundamente por sí mismos la significación atribuida a las designaciones étnicas. La etiqueta ‘Waswahili’, utilizada primero por los *outsiders* para designar a los grupos destrribalizados, pero nunca invocada como una auto-definición, ha sido reivindicada como una identidad étnica cuando durante el proceso de descolonización, el estilo de vida asociado a los *tribemen* ha sido estigmatizado como arcaico.

Cuando las definiciones de la pertenencia hechas por los miembros del propio grupo y por los *outsiders* son isomorfas, refuerzan su mutua pertinencia, y las categorías étnicas son utilizadas de manera rutinaria en el curso de las interacciones sociales. En las situaciones de dominación, existen frecuentemente desfases y discrepancias entre las identidades étnicas que se auto-atribuyen los miembros de un grupo y las que les asignan los demás. El *labeling* étnico se presenta entonces generalmente como objeto de una relación de fuerzas en la que el grupo étnico dominado se esfuerza por imponer su propia definición y de descalificar la que pretende imponerle el grupo dominante. Lo que está en juego en el *labelling étnico* puede consistir para el grupo dominado en cambiar una etiqueta estigmatizante en otra más neutra y valorizante, (*Negro* contra *Black*) y en luchar contra la imposición de una etiqueta que particulariza a sus miembros o, por el contrario, a imponer al grupo englobante el reconocimiento de una etiqueta particularista, como ocurre en las luchas regionalistas.⁷

La relación de fuerza que se establece en torno a las definiciones de pertenencia no opone siempre los dominantes a los dominados, sino que a veces puede oponer entre sí a fracciones de los grupos dominados en la lucha por la hegemonía de un movimiento de liberación. Wallerstein destaca que en el África del Sur de los años 60, la ANC comenzó a utilizar el término ‘africanos’ para designar a todos los que no eran europeos, y a inventar la etiqueta “supuesto mestizo” (“soi-disant métis”). El aspecto más interesante de la cuestión, que aparece en una carta de un miembro “mestizo” de la ANC, es que esta etiqueta infamante de mestizo, impuesta inicialmente por la clasificación gubernamental de los blancos, se ve de pronto reivindicada por algunos de aquellos a los cuales ella se aplica

⁷ En este último caso, la relación de fuerza que se establece en torno de la apelación étnica está ligada estrechamente a un conflicto de lealtad prioritario. Este punto ha sido puesto en evidencia particularmente en los debates suscitados por la proposición reciente, hecha por el gobierno francés, de reconocer la existencia de un pueblo corso como componente del pueblo francés.

como una propiedad esencial e inalienable de su grupo: “Tengo la impresión de ser un supuesto ser humano [...] las otras minorías no tienen derecho a la apelación “supuesto”. ¿Por qué yo?” (cit. *in* Balibar y Wallerstein, 1978, p. 98).

Todos estos ejemplos muestran que, si bien es cierto que en el estudio de una situación inter-étnica siempre es importante, como recomiendan los Hugues, preguntarse: “¿Quién tiene el poder de nombrar?”, sin embargo el juego complejo de la etiquetización étnica no se reduce nunca a una pura imposición de identidad de dominante a dominado. Los mismos dominantes retoman a veces por su cuenta los nombres que les atribuyen los dominados. Según los Hugues, el término ‘caucásico’, que tuvo tanto éxito en las clasificaciones étnicas norteamericanas, era el que utilizaban los japoneses para designar a los blancos, y estos últimos lo adoptaron porque ofrecía la gran ventaja de evitar connotaciones raciales.

A nivel del individuo, la identidad étnica se define a la vez por lo que es subjetivamente reivindicado y lo que es socialmente aceptado de común acuerdo. Las reivindicaciones identitarias de un individuo pueden ser o no ser aceptadas por su grupo de pertenencia. Cuando existe discrepancia entre estas dos fuentes de definición, la disonancia cognitiva que de aquí resulta puede conducir a los que Garaï ha designado como “la paradoja de la identidad”.⁸ Este fenómeno puede encontrarse principalmente en situaciones migratorias, cuando la sociedad anfitriona continúa tratando como extranjeros a individuos que se consideran a sí mismos como ya asimilados, pero al mismo tiempo sus grupos de origen ya no los reconocen como parte de los suyos. La formación de una identidad positiva “mestiza” (‘Beur’) puede constituir entonces un medio para resolver la disonancia.

Indicios y criterios

Independientemente de que se establezca de modo endógeno o exógeno, una imputación étnica implica criterios decisivos de pertenencia en función de los cuales se

⁸ “Sean C y D dos grupos que se consideran diferentes entre sí, pero cada uno de ellos tiene a un individuo x al que considera diferente de sus propios miembros y similar a los del otro grupo. Cualquiera que sea la decisión categorial de x en cuanto a su propia pertenencia, ella será doblemente inadecuada: primero por la adquisición de una cualidad diferente en relación con los miembros del grupo a los que se considera similar en razón de su opción que es opuesta a la de ellos, y segundo, por la adquisición de por lo menos una cualidad de similitud con respecto a los miembros del grupo del que se considera diferente, retomando por su cuenta la decisión de éstos a su respecto” (Garaï, 1981, p. 136)

formulan los juicios de semejanza o de diferencia; y, además, indicios operatorios en función de los cuales se establecen procedimientos de atribución de las identidades étnicas. Como lo señala Horowitz (1975), si bien es cierto que la distinción entre criterios e indicios de pertenencia étnica no siempre se puede establecer con claridad en las investigaciones empíricas, sin embargo resulta esencial para la comprensión de la dinámica de los procesos identitarios. Siguiendo a este autor, plantearemos que los criterios de la pertenencia étnica son en principio de carácter definitorio, mientras que los indicios son de carácter informativo. Los indicios perceptivos en función de los cuales se formula de manera rutinaria los juicios de pertenencia no son, por supuesto, independientes de los criterios que la definen. Los símbolos asociados significativamente a una identidad étnica (sea que representen valores reivindicados por los miembros; sea que, por el contrario, representen estigmas impuestos por los *outsiders*) determinan en gran parte los marcadores (rasgos de comportamiento, lengua hablada, indicios visuales) que la designan como tal. Más aún, por el hecho mismo de que las identidades étnicas no se imponen como datos naturales, sino como una división culturalmente elaborada del mundo social, la relación entre criterios e indicios frecuentemente es problemática. Si Hitler obligó a los judíos a portar la estrella amarilla, observan Liman y Douglass (1972, p. 361), no fue sólo para imponerles una marca de ignominia, sino porque los demás alemanes no hubieran podido reconocerlos de otro modo. En este caso preciso, la ambigüedad de los indicios pone en evidencia precisamente el carácter arbitrario de la definición exterior que, al establecer la raza como criterio, es incapaz de reconocerla por medio de indicios congruentes. A pesar de las oleadas de literatura e imagería delirantes consagradas por los ideólogos nazis a la identificación racial de los judíos, el indicio más inmediatamente disponible para esta identificación fue el nombre patronímico (el apellido), y no fueron los rasgos fenotípicos. Y, a la inversa, suele ocurrir también que los indicios fenotípicos sean utilizados para discriminar a ciertos individuos, sin que el grupo al que pertenecen sea identificado como grupo “racial”. En la sociedad francesa, las discriminaciones con respecto a los inmigrados de origen magrebí se basan frecuentemente en el aspecto exterior (*au faciès*), aun cuando la alteridad de este grupo se establece más bien según criterios culturales y religiosos.

El carácter ambiguo de toda identificación étnica radica en que la característica principal de los indicios perceptivos por medio de los cuales se la infiere es la de ser

equivocos. Este punto queda particularmente bien ilustrado por una anécdota relatada por Griffin en una obra donde narra su experiencia de blanco disfrazado de negro en el sur de los Estados Unidos de los años 60. La escena se desarrolla en un autobús, dentro del cual el autor tiene que afrontar a un negro belicoso que trata de determinar la composición exacta de su ascendencia racial:

“Veamos, prosiguió Cristóforo escrutándome con aire especulativo. ¿Qué clase de sangre corre por tus venas? Concédeme sólo un minuto. Cristóforo no se equivoca jamás. Yo puedo decir siempre qué clase de sangre tiene un hombre”. Tomó mi rostro entre sus manos y me examinó de cerca. Yo estaba expectante, convencido de que este hombre extraño iba a desenmascaramme. Finalmente movió la cabeza con aire serio para indicar que había detectado mis orígenes. “Ya lo tengo ahora”. Sus ojos brillaron y no dudó antes de hacer su dramático anuncio al mundo. Yo me replegué temerosamente, preparando una explicación, y luego decidí hacer todo lo posible para impedir que se descubriera mi identidad. “Espera, permítame...” Él me interrumpió: “Florida Navaho, exclamó triunfalmente, tu madre era mitad Florida Navaho, ¿no es así?”. Yo tenía ganas de reirme, primero de alivio, y luego por la transformación de mi madre holando-irlandesa en algo tan exótico como Florida Navaho. Al mismo tiempo estaba un poco decepcionado por el hecho de que Cristóforo no fuera más astuto que nosotros” (Friffin, 1976, p. 91-92).

Sin duda hay individuos “más astutos” que otros en la detección de indicios de pertenencia, particularmente entre aquellos que, como Cristóforo, están personalmente interesados por las cuestiones raciales. Pero lo que demuestra el caso de Cristóforo es que incluso para éstos, el engaño o la mistificación siempre son posibles, y que los indicios de pertenencia siempre son probabilistas y sujetos a contradicción. Es precisamente este carácter probabilista lo que hace posible esa especie de “juego informativo” (Lyman y Douglas, 1972) que se juega a través de la comunicación de los indicios y de los roles (*cues and clues*) étnicos. Porque la información transmitida por los indicios (los rasgos fisiognómicos, el color de la piel, el acento, etc.) es con frecuencia insuficiente, los actores pueden proporcionar conscientemente elementos complementarios de información que les permitan controlar en cierta medida la presentación de un Yo étnico específico.

2. LAS FRONTERAS

La noción de *ethnic boundary* elaborada por Barth ha marcado un importante giro en la conceptualización de los grupos étnicos, y representa un elemento central de la

comprensión de los fenómenos de etnicidad. En un primer nivel, esa noción equivale a subrayar que la pertenencia étnica sólo puede determinarse en relación con una línea de demarcación entre los miembros y los no miembros. Para que la noción de grupo étnico tenga sentido, se requiere que los actores puedan explicar las fronteras que demarcan al sistema social al cual dicen pertenecer, y más allá del cual identifican a otros actores implicados en otro sistema social. Dicho de otro modo: las identidades étnicas sólo se movilizan por referencia a una alteridad, y la etnicidad implica siempre la organización de grupos dicotómicos de tipo Nosotros/Ellos. La etnicidad sólo puede concebirse “en la frontera de un ‘Nosotros’, en contacto o confrontación con diversos ‘Ellos’ o por contraste con los mismos” (Wallman, 1978). Pero el carácter innovador de la noción de *ethnic boundary*, atestiguada por la influencia excepcional de su autor,⁹ radica en la idea de que son en realidad estas fronteras étnicas, y no el contenido cultural interno, las que definen al grupo étnico y permiten explicar su persistencia. Para un grupo étnico determinado, establecer su distintividad equivale a definir un principio de clausura, y a erigir y conservar una frontera entre él y los otros a partir de un número limitado de rasgos culturales. Varios autores notan, por ejemplo, que el concepto de *soul* ha emergido como expresión de la cultura de los negros americanos sólo cuando éstos se vieron expuestos a la influencia creciente de la cultura dominante, y en consecuencia sintieron la necesidad de definir y mantener sus propios límites, y de negar a los otros grupos, especialmente a los blancos, el acceso a los valores y a los comportamientos marcados por el estilo *soul* (Hannertz, 1969, Staiano, 1980).

Por consiguiente, lo que permite explicar la existencia de los grupos étnicos y su persistencia en el tiempo es la existencia de dichas fronteras étnicas independientemente de los cambios que afectan a los marcadores a los cuales se enganchan. La dilucidación de los fenómenos de etnicidad pasa, entonces, por el análisis generativo de las condiciones de instauración, de mantenimiento y de transformación de las fronteras entre los grupos. En la concepción barthiana, la conservación de las fronteras étnicas requiere la organización de intercambios entre los grupos y la puesta en práctica de una serie de prohibiciones y de

⁹ La importancia del texto de Barth radica en que, como observan Molohon *et al.*, representa un verdadero desafío a la mayor parte de las teorías precedentes sobre esta cuestión, particularmente a las de la aculturación, de la asimilación y del cambio cultural. Despress considera que se pueden dividir los estudios étnicos en dos periodos: BB (before Barth) y AB (after Barth) (molón *et al.*, 1979, Despress, 1975).

prescripciones que reglamentan sus interacciones. Según Keyes (1976), esta estructuración de las relaciones inter- e intra-grupos implica las tres formas fundamentales de intercambio definidas por Lévi-Strauss: intercambio de mujeres, reglamentado por las prescripciones matrimoniales inter-grupos; el intercambio de bienes y servicios que estructuran las transacciones entre grupos; y el intercambio de mensajes que delimitan las situaciones culturalmente significativas de comunicación.

La cuestión de las fronteras étnicas ha sido objeto de una atención considerable por parte de los investigadores desde que Barth estableció su importancia para la comprensión de los fenómenos de etnicidad. Los procesos mediante los cuales los grupos construyen, conservan o transforman sus límites han sido documentados por numerosos estudios sobre diferentes situaciones inter-étnicas. Los resultados frecuentemente convergentes de estos estudios permiten establecer las características esenciales de estos procesos de delimitación entre los grupos.

Las fronteras entre los grupos étnicos son más o menos estables

En el transcurso del tiempo, las fronteras étnicas pueden mantenerse, reforzarse, borrarse o desaparecer. También pueden llegar a ser más flexibles o más rígidas. En Israel, las distinciones entre judíos originarios de Alemania, de Polonia, de Rumania y de Hungría, relativamente fuertes en los años 50 (Eisenstadt, 1954), se han borrado, a la vez que se reforzó la frontera entre Ashkenazes y Sefarditas (Weingrod, 1979). En los Estados Unidos, la frontera étnica entre antiguas y nuevas inmigraciones europeas ha perdido progresivamente su pertinencia, debido a que los diferentes troncos raciales europeos se fundan en el grupo *Wasp*.

Horowitz (1975) propone una tipología del cambio de los límites del grupo. Ese cambio puede asumir la forma de una erosión de los límites por amalgama (en virtud de la cual uno o varios grupos se unen para formar un grupo mayor, pero diferente de cada uno de sus componentes); o por incorporación (en virtud de la cual un grupo se fusiona con otro grupo que mantiene su identidad). Pero el cambio también puede tomar la forma de una diferenciación que desemboca en la creación de nuevos límites por división o proliferación.

Las fronteras étnicas no son barreras

Las fronteras nunca son oclusivas, sino más o menos fluidas, móviles y permeables. En América Latina, la frontera que separa a los indios de los *mestizos* es suficientemente diluida como para que baste que un indio aprenda corrientemente el español y adquiera los atributos culturales considerados como definidores de la cultura *criolla* para que deje de ser considerado como indio (Van den Berghe, 1975; Bourricaud, 1975). Incluso en las sociedades donde la frontera étnica asume la forma de la barrera racial, los mecanismos institucionales de control de la frontera nunca llegan a impedir que cierto número de individuos la franqueen, como lo demuestran numerosos procesos por usurpación de identidad entablados en África del Sur o en los Estados Unidos. La permeabilidad de las fronteras étnicas se manifiesta también, como observan Lyman y Douglass, a través del estatuto de “miembro honorario” que a veces pueden adquirir los que, aun siendo manifiestamente *outsiders* en virtud de su origen o de su herencia cultural, sin embargo son aceptados para compartir la experiencia del grupo.

Pero aquí el punto importante radica en lo siguiente: el franqueamiento de las fronteras étnicas por parte de ciertos individuos no pone necesariamente en cuestión su pertinencia social. El fenómeno bien conocido del *passing* para los negros americanos de piel clara no ha contribuido en nada a poner en cuestión la frontera entre negros y blancos. Por el contrario, ha contribuido eficazmente, de modo congruente con la asignación de los individuos mixtos a la categoría de ‘negros’, a impedir la emergencia de una categoría intermedia y, por lo tanto, a mantener intacto el límite entre los dos grupos (Hoetink, 1967).

Por lo demás, es razonable pensar que las fronteras entre los grupos son tanto menos permeables, cuanto más la organización de las identidades étnicas está vinculada con la repartición diferencial de las actividades en el sector económico. Cuando las identidades étnicas se correlacionan fuertemente con un sistema de estratificación socio-económica (es decir, cuando las características fenotípicas o culturales están asociadas sistemáticamente a posiciones de clase), la frontera étnica se superpone a la frontera social, reforzándose mutuamente. En una situación de este tipo, el franqueamiento de la frontera étnica resulta aún más difícil cuando implica una disonancia entre categorización social y categorización étnica. Los individuos que adquieren las características del grupo dominante no serán

considerados, a la manera de los Fur estudiados por Haland, como si hubieran simplemente cambiado de grupo, sino como “fuera de todo grupo”. Wallman muestra, por ejemplo, que en Gran Bretaña, donde el éxito escolar está fuertemente asociado al color, los miembros de los grupos minoritarios que tienen éxito son percibidos como individuos fuera de toda categoría (Wallman, 1978). Se explica también de esta manera el estatuto particular de las “segundas generaciones” en Francia o en Gran Bretaña: la emergencia de categorías como los ‘boeurs’ o los ‘English Born Blacks’ expresa la disonancia entre dos sistemas de límites (socio-económico y étnico) que operan inextricablemente en la distinción ‘nacional’/‘inmigrado’.

La conservación de las fronteras entre los grupos étnicos no depende de la permanencia de sus culturas

Este punto ya había sido establecido por Francis cuando en su reflexión sobre la naturaleza de los grupos étnicos anotaba que “un grupo étnico puede modificar y cambiar su cultura sin perder su identidad” (Francis, 1947, p. 396). Pero le corresponde a Barth el mérito de haber extraído todas las implicaciones teóricas de esta afirmación, particularmente la de atribuir la precedencia analítica a la instauración y al mantenimiento de las fronteras étnicas, antes que a los rasgos culturales característicos de tal o tal grupo. Siguiendo a Barth, Hechter propone disociar el estudio del cambio étnico (medido por el grado de solidaridad entre los miembros del grupo) del estudio del cambio de las prácticas culturales. Se trata, dice él, de dos órdenes de fenómenos que no están necesariamente ni mecánicamente ligados entre sí (Hechter, 1974, p. 1152). Un grupo puede adoptar los rasgos culturales de otro grupo, como la lengua y la religión, y sin embargo continuar percibiéndose o siendo percibido como distinto. A.D. Smith (1988) observa que la identidad de los persas no desapareció con la caída del imperio sasánida.¹⁰ La conversión al islamismo chiíta más bien ha revitalizado la identidad persa confiriéndole una nueva dimensión moral y la ha renovado a través de la islamización de la cultura y de los mitos y leyendas sasánidas. Linnekin (1983) muestra cómo la conversión masiva de los indios Narragansett en la época del *Great Awakening* del siglo XVIII, no ha debilitado, sino más

¹⁰ Los sasánidas: dinastía persa que reinó de 226 a 651. (Nota del traductor)

bien ha reforzado la frontera que los separaba de los otros grupos americanos, contribuyendo a redefinir sobre nuevas bases la identidad del grupo. Su conversión, aún cuando manifiesta su acercamiento ideológico a la mayoría de los americanos de las clases más bajas, les ha permitido renovar, a través de sus nuevas creencias, aspectos esenciales de su cultura religiosa tradicional, y consolidar mediante la creación de una Iglesia india distinta el límite que los separa de otros grupos marginales de la sociedad americana. En otros casos, como por ejemplo los referentes a la conversión de las castas de los Intocables al Budismo en la India o a la de los negros al Islamismo en los Estados Unidos o, por último, a la afiliación de los Hausa a la confraternidad Tijani, el cambio de religión ha sido precisamente un medio para reforzar la solidaridad interna del grupo y la diferenciación externa con respecto a otros grupos. Todos estos ejemplos ponen de manifiesto que la fuerza de una frontera étnica puede permanecer constante a través del tiempo a pesar y, a veces, por medio de los cambios culturales internos o de los cambios concernientes a la naturaleza exacta de la frontera misma.¹¹ Por lo demás, una reducción de las diferencias culturales entre los grupos étnicos no pone necesariamente en cuestión la pertinencia del límite que los separa (Barth, p. 32-33). Poppi (1988) ilustra, a partir del ejemplo del Tirol, cómo el reforzamiento de los límites étnicos, lejos de ser el producto de una profunda división entre formaciones culturales diferentes, se ha producido, por el contrario, en regiones donde la historia ha tejido entre los grupos afinidades culturales reales.

*Las fronteras étnicas son producidas y reproducidas por los actores
en el curso de las interacciones sociales*

La cooperación de los miembros para la conservación de las fronteras es una condición necesaria de la etnicidad, e incluso puede constituir, en ciertos casos, el criterio esencial de la *membership*. Para ser druso en Israel, no es indispensable participar activamente en la vida religiosa ni conformarse rigurosamente a las normas religiosas de comportamiento, pero se requiere cooperar activamente en la conservación de la frontera étnica practicando una estricta endogamia, evitando divulgar el saber religioso secreto que

¹¹ Por lo demás, una de las primeras tareas de las “nuevas elites” que tratan de revitalizar la identidad étnica consiste frecuentemente, como lo demuestra Alber (1993) a propósito de los tamules de la isla Mauricio, en reformar los rasgos culturales del grupo y en ampliar los criterios de inclusión..

se posee y rechazando toda posibilidad de incorporación de nuevos miembros (Oppenheimer, 1977). La defensa de la frontera que separa sus respectivas religiones ha sido el elemento constitutivo de identidades como la de los otomanos y la de los castellanos (Armstrong, 1982). En el caso de los Amish, las técnicas de conservación de fronteras tales como la prohibición de la exogamia, la abstención de la participación en la vida política y el rechazo del automóvil y del teléfono se han convertido en verdaderos símbolos de la especificidad cultural de la comunidad (Hostetler, 1963).

La conservación de las fronteras descansa en el reconocimiento y validación de las distinciones étnicas en el curso de las interacciones sociales. Como subraya Barth, la presión ejercida desde el interior de un grupo para obligar a sus miembros a conservar activamente la frontera alcanza su fuerza máxima en situaciones políticas en las que la violencia y la inseguridad dominan las relaciones interétnicas. En una situación como la del África del Sur, donde el poder de la clase dominante se basaba en la estricta separación de los grupos étnicos, la participación activa de los miembros del grupo dominante en la conservación de la frontera entre negros y blancos tenía el rango de un deber moral, y los que se abstendían de ello podían ser duramente sancionados. En esta materia, parece que las teorías de los grupos minoritarios – a las que nos hemos referido más arriba - han subestimado el papel activo desempeñado por los dominados en la conservación de los límites étnicos. Observaciones como las de Griffin (1962) permiten pensar que incluso en situaciones de extrema dominación como la que padecieron los negros en el sur de los Estados Unidos después del periodo de la esclavitud, las minorías negras tenían su propio código de honor étnico en virtud del cual ejercían sanciones contra aquellos que trataban de traspasar los límites, ya que esto se consideraba como una traición al grupo.

Las fronteras étnicas son manipulables por los actores

Las fronteras étnicas se extienden o se contraen en función de la escala de inclusividad en la que se hallan situadas, y de la pertinencia, localmente situada, de establecer una distinción de tipo Nosotros/Ellos. Moermann (1965) muestra que las gentes que viven en la comunidad de Ban Ping pueden identificarse como miembros de seis categorías que remiten a niveles sucesivamente más inclusivos de conjuntos contrastivos.

Los inmigrados originarios de países del Maghreb redefinen, después de instalarse en Francia, los límites del grupo de pertenencia de modo que incluyan dentro de un mismo círculo de endogamia a todos los que pueden invocar una pertenencia común al Islam (Streiff-Fenart, 1983, 1989). La elasticidad de los límites étnicos remite al carácter segmentario de la etnicidad, como lo han destacado numerosos autores (Moerman, 1965; Skinner, 1968; Despres, 1975; Van den Berghe, 1976; Keyes, 1976; R. Cohen, 1978). Los grupos étnicos, dice Keyes, están estructurados según jerarquías segmentarias, de modo que cada segmento más inclusivo aglutine a grupos étnicos que en otro nivel contrastaban entre sí. Despres ilustra cómo opera este proceso en la sociedad guyanesa donde, según las circunstancias, los individuos pueden invocar una identidad nacional (guyanesa) en oposición a los europeos, a los americanos o a los demás *West Indians*; o en otras situaciones pueden diferenciarse según la dicotomía Blancos/no Blancos; o, en otras situaciones todavía, las identidades invocadas sirven para distinguir a los africanos entre sí. Lyman y Douglas, por su parte, muestran cómo los vascos españoles emigrados a los Estados Unidos ajustan la definición de su identidad étnica a la situación de interacción de modo tal que ésta ponga de relieve la diferencia pertinente en un nivel determinado: cuando interaccionan con un individuo de misma etnia se definirán, por ejemplo, como viscaínos; cuando se encuentran con vascos franceses, invocarán su calidad de vasco español; y no serán más que vascos cuando se confrontan con los no-vascos.

Por lo demás, la manipulación de los límites étnicos puede remitir a una relación de fuerza entre diferentes componentes de un grupo étnico. De modo general importa reconocer que, cualquiera que sea el grupo considerado, la cuestión de saber qué significa ser miembro del grupo nunca es objeto de consenso, y que las definiciones de la pertenencia están siempre sujetas al cuestionamiento y a la redefinición por parte de segmentos diferentes del grupo. Como ya se ha señalado, el hecho de decidir quién es miembro de la comunidad y quién debe ser excluido constituye el objeto central de debate en la oposición entre elite tradicional y nueva elite entre los chinos americanos. Para los primeros, la comunidad china en los Estados Unidos se limita a los “chinos verdaderos”, con exclusión de los chinos “americanizados”. Los segundos amplían la noción de comunidad a todos los individuos de origen chino, y tienden a debilitar las fronteras que la separan de los otros grupos asiáticos (Wong, 1977).

Las fronteras étnicas tienen necesariamente dos caras, y el significado que les confieren los actores las más de las veces varía según el lugar desde donde éstos las consideran (Wallman, 1978). Situándose en el punto de vista de un grupo particular, la frontera que lo separa de otros grupos está determinada por fuerzas que actúan desde el interior y desde el exterior, y constantemente es redefinida por la interacción de estos mecanismos internos y externos (Katzir, 1982). Hemos visto más arriba cómo los grupos colectivamente discriminados con base en una percepción externa globalizante podían ser inducidos a ampliar sus límites para incluir dentro de ellos a todos los que se sienten concernidos por este mismo proceso de discriminación. Esta interacción entre las presiones externas e internas ejercidas sobre la frontera es particularmente sensible en las restricciones al matrimonio mixto (intermarriage): éstas pueden ser impuestas desde el exterior y definir un límite exclusivo (endogamia de exclusión), pero ocurre frecuentemente que la mayor tolerancia de los miembros del *out-group* hacia los matrimonios mixtos vaya acompañada por una restricción acrecentada desde el interior.¹²

3. EL ORIGEN COMÚN

La etnicidad como parentesco ficticio

Se considera habitualmente que los grupos étnicos (como las castas) se distinguen de otros grupos organizados (como los grupos religiosos o las clases sociales) por su modo de reclutamiento realizado según el principio del nacimiento. Si los Sikhs son considerados actualmente como un grupo étnico, y no ya como un grupo religioso es porque los descendientes de padres Sikhs se identifican y son identificados por los otros como Sikhs, independientemente de que sean o no seguidores de las enseñanzas del Gurú Nanak (McLeod, 1989). Este modo de reclutamiento por nacimiento es lo que, según los primordialistas, confiere a la identidad étnica su dimensión englobante, volviéndola poco maleable en comparación con otras identidades de grupo. Zenner observa que en la sociedad americana, lo que demuestra que ser judío es una identidad étnica, mientras que

¹² Hay dos maneras de exterminar al pueblo judío, declaraba hace algunos años un rabino francés: “El método duro, que es el de los campos de concentración o el de los atentados terroristas; y el método suave, que es el de los matrimonios mixtos” (*Le Monde aujourd’hui: Juifs de France*, comingo 5 – lunes 6 de Enero de 1986)

ser protestante o católico no es más que una identidad religiosa, es el hecho de que se puede escuchar decir a los ateos americanos: “Cuando yo era cristiano”, o “Antes de que yo me hiciera cristiano”, mientras que no se puede concebir que un judío hable de sí mismo de esta manera (Zenner, 1985).

Pero, como observa Horowitz (1975), el principio del nacimiento descansa en gran parte en la ficción y tolera excepciones. Para todos los grupos étnicos existen, en realidad, otros modos de reclutamiento como el de los matrimonios mixtos, y la permeabilidad de las fronteras étnicas siempre hace posibles los procesos individuales o colectivos de asimilación y de cambio de identidad étnica. Queda en pie el hecho de que los individuos o los grupos asimilados siempre son susceptibles de ser cuestionados en cuanto a su plena pertenencia mientras el trabajo colectivo del olvido no haya jugado a su favor, como sí lo ha hecho para aquellos que continúan viéndolos como “asimilados”. Una de las razones de la hostilidad de los que apenas acaban de ser asimilados hacia los recién llegados radica precisamente en que la presencia de éstos, al reactivar la distinción ‘nativos’/‘extranjeros’, les recuerda – y puede hacer recordar al grupo anfitrión – que ellos están lejos de ser nativos. Cuando la afiliación de los miembros no nativos se convierte en un rasgo permanente y en un método sistemático de reclutamiento de un grupo que se representa a sí mismo como una comunidad étnica, ese grupo se dota generalmente de mecanismos culturales que permiten trazar un parentesco ficticio entre los nativos y los asimilados. En el caso de los Hausa de Sauri, que incorporan tradicionalmente a cierto número de Gungawas como miembros de su grupo, es frecuente que los miembros del grupo étnico reclutador reconozcan abiertamente que tienen antepasados provenientes del grupo subordinado (Salamone, 1975). Y a la inversa, los Yaos, que incorporan a cada generación un número importante de no-Yaos, ritualizan la asimilación de los nuevos recién llegados bajo la forma de la adopción en el sistema de parentesco, incluyendo una obligación de culto a los antepasados (Barth, 1969, e *infra*, p. 223).

Según los grupos y las circunstancias, la afiliación puede ser puesta de relieve en mayor o menor grado para determinar la pertenencia, aunque, por lo demás, nunca es la única que opera en la identificación étnica, ya que ésta descansa simultáneamente en el reconocimiento del origen y en la identidad manifestada. La prueba de la descendencia puede representar una exigencia formal impuesta al individuo para hacer valer sus derechos

étnicos. El Estado de Israel la ha institucionalizado en vista de la ley del retorno. Los consejos tribales de los indios americanos especifican la cantidad de “sangre india” que debe tenerse para ser reconocido como miembro de la tribu (Keyes, 1976). Hace algunos años la Unión del Pueblo Corso se empeñó en censar a los “verdaderos” corsos estableciendo una “cédula de identidad nacional corsa” a partir del origen de los cuatro abuelos (Gosselin, 1983). La mayor parte de las veces, la exhibición de ciertos atributos que son considerados como la marca del origen común basta por sí sola para confortar la idea de un presunto vínculo genealógico.

Por consiguiente, lo que diferencia en última instancia la identidad étnica de otras formas de identidades colectivas (religiosas o políticas) es su orientación al pasado y el hecho de que posee siempre un “aura de filiación” (R. Cohen, 1978). Como lo planteara Max Weber, es la creencia en el origen común (y no el hecho del origen común) lo que constituye el rasgo característico de la etnicidad. Es la creencia en el origen común, subraya A.D. Smith (1981, p. 65), la que justifica y conforta las demás dimensiones o signos de la identidad y, en consecuencia, el sentido mismo de la unicidad del grupo.

Las diferencias entre los grupos sólo sirven para la diferenciación étnica cuando se presentan como marcadores de una filiación compartida o, para decirlo de otro modo, es la creencia en el origen común la que substancializa y naturaliza atributos tales como el color, la lengua, la religión y la ocupación territorial, haciendo que se los perciba como rasgos esenciales e inmutables de un grupo. Como ya lo había visto muy bien Isajiw, la idea de un origen ancestral común debe ponerse en relación con los rasgos culturales compartidos, no - como lo creía él - para establecer la importancia de los procesos de socialización en la reproducción de los grupos étnicos, sino para explicar los procesos de reificación y de substancialización de cualidades y atributos como posesiones innatas, naturalizadas por una historia mítica.

Todas las dimensiones clásicamente tomadas en cuenta para definir al grupo étnico (lengua, territorio, religión...) son aquí pertinentes, no precisamente para buscar en ellas criterios de definición, sino como recursos que pueden ser movilizados para alimentar o crear el mito del origen común. Aunque ciertos atributos culturales (como la lengua) suelen ser mayormente utilizados para este efecto, a ninguno de ellos se le puede acreditar una validez universal y esencial en vista de la identificación étnica. Ni el hecho de hablar una

misma lengua, ni la contigüidad territorial, ni la semejanza de las costumbres representan por sí mismos atributos étnicos. Se convierten en atributos étnicos sólo cuando son utilizados como marcadores de pertenencia por parte de los que reivindican un origen común.

Para los descendientes de inmigrados y los pueblos en diáspora, el territorio de origen constituye un recurso siempre disponible, aún cuando las semejanzas culturales y lingüísticas se hubieren borrado (Gans, 1979; A.D. Smith, 1988). La religión puede desempeñar un papel central, particularmente cuando se apoya, como en el caso de los judíos, en un mito de elección, o cuando da lugar a un código legal distintivo que regula los aspectos más íntimos de la vida, como es el caso para las comunidades musulmanas. El tipo de actividad económica o de ocupación de nichos ecológicos (por ejemplo, la distinción entre cazadores y criadores de ganado, o entre nómadas y sedentarios) puede funcionar en ciertas regiones como fundamento de la distintividad étnica, ya que el modo de subsistencia aparece entonces como un dato natural que une a los que pertenecen a la misma especie.¹³ Para los franco-canadienses, la lengua es la que simboliza su origen particular, mientras que ella no ha desempeñado un papel significativo para la preservación de la identidad judía o armenia. Como enfatiza Moerman (1994), esta lista de factores de la etnicidad es necesariamente incompleta y desorganizada, no sólo porque ninguno de ellos está dotado de una pertinencia universal, sino porque su organización estructural (la manera en que cada uno da su lugar a los otros) varía según los diferentes grupos étnicos referidos, pero también para cada uno de ellos en el transcurso del tiempo. La identidad étnica puede nutrirse de signos diferentes, acumular varios de ellos, o retener sólo uno; la oposición ‘Nosotros’/‘Ellos’ entre dos grupos puede conservarse a través del cambio de los marcadores de la dualidad étnica, como ha sido el caso para la sociedad quebecuense, en la que esta dualidad, concebida inicialmente en términos religiosos (católicos *versus* protestantes), se marca actualmente por la diferencia de lengua (francés *versus* inglés) (Meintel, 1993). El hecho de que los atributos culturales retenidos para ser la marca distintiva de un grupo puedan ser objeto de transformaciones, de substituciones y de

¹³ Según Armstrong, la oposición nómadas/sedentarios es una de las fuentes mayores de producción de identidades de grupos basados en principios incompatibles. Según este autor, la hostilidad entre el Islam y la Cristiandad se ha estructurado tanto a partir de esta oposición mítico-simbólica como a partir de las diferencias doctrinales (Armstrong, 1982).

reinterpretaciones, no autoriza a plantear que la identificación étnica puede ejercerse a partir de “cualquier cosa”. Los recursos simbólicos (la lengua, el territorio, la tradición cultural) utilizados para marcar una oposición significativa entre varios Nosotros y varios Ellos pueden ser distorsionados o reinterpretados, pero se trata siempre de recursos que de cierta manera “ya están ahí”, a disposición de los actores. Para que puedan funcionar como criterios de pertenencia, estos recursos deben, según Oriol (1984), llenar tres condiciones: “Situarse en la ambigüedad de una referencia simultánea a la naturaleza y a la voluntad; prestarse por igual a la objetivación y a la interiorización; y poder marcar una oposición entre grupos extensos”.

La fijación de los símbolos identitarios: memorias y mitos

Los grupos étnicos, si bien no son realidades sustanciales existentes desde toda la eternidad, se forman y se conservan sólo asumiendo porciones de historia sedimentada. La apropiación del complejo mítico mediante el cual, en términos de Ricoeur, los acontecimientos históricos “son puestos en forma de intriga” e interconectados como acontecimientos que afectaron a los “mismos”, permite responder desde el punto de vista del grupo a la cuestión planteada por Barth al antropólogo que lo toma como objeto: “[...] ¿qué es entonces esta entidad cuya continuidad en el transcurso del tiempo se describe en tales estudios? Paradójicamente, ella debe incluir culturas del pasado que con toda evidencia serían excluidas en el momento presente a causa de ciertas diferencias de forma [...].”

El dilema desaparece si se reconoce a los grupos étnicos la capacidad de mantener su identidad, no bajo la forma de una sustancia inmutable, sino bajo la forma de una “fidelidad creadora con respecto a los acontecimientos fundadores que los instauran en el tiempo” (Ricoeur, 1992). El punto de origen de estos acontecimientos fundadores puede ser más o menos lejano en el tiempo. El hecho de que numerosos grupos que actualmente se consideran como grupos étnicos no tenían conciencia alguna de su identidad común hace apenas un siglo, demuestra que la continuidad con el pasado se establece siempre a través de procesos creativos, como lo han explicado Hobsbawm y Ranger (1983) a propósito de la “invención de las tradiciones”. El hecho de que la identidad étnica sea siempre creada o

inventada de cierta manera no implica que sea inauténtica o que los actores que la reivindican puedan ser tachados como de mala fe. El hecho de que los Beté no hayan constituido un grupo real antes del periodo colonial, o el que los Sikhs no hayan existido en tanto que grupo antes del siglo XIX, no impide para nada la realidad del sentimiento subjetivo que tienen los unos y los otros de constituir un grupo, tal como éste ha sido forjado en la historia de Costa de Marfil o del Punjab.

La memoria histórica en la que un grupo funda su identidad presente puede nutrirse de recuerdos de un pasado prestigioso, o no ser más que la memoria de la dominación y del sufrimiento compartidos. El acaparamiento injusto de la tierra por los blancos y la violación de los tratados por parte de los mismos se han convertido en estructuras cuasi-míticas que han desempeñado un papel fundamental en la emergencia de un grupo étnico “indio” en los Estados Unidos (Trottier, 1981; Jarvenpa, 1985). La historia común puede ser puramente ficticia, e invocada u olvidada según las circunstancias. Los refugiados Hutu en Tanzania, según que estén establecidos en las ciudades o en los campos de refugiados, pueden esforzarse por olvidar y hacer olvidar su pasado en Burundi, contribuyendo de este modo a borrar la especificidad de la misma categoría Hutu; o también pueden construir una historia mítica de ese mismo pasado, mediante la cual las categorías de los Hutu y de los Tutsi sean esencializadas bajo la forma de pseudo-especies (Malkki, *in* Fox, 1990). A veces, como en el caso de los Masaï, el mismo mito de origen puede servir para fundar la separación entre un grupo y sus vecinos, y para invocar un origen común con esos mismos vecinos en presencia de enemigos o de extranjeros en la región (Galato, 1982). Este ejemplo es particularmente revelador porque muestra que la ficción del origen común no impide a los que lo invocan ampliar o restringir los límites del grupo en función de las circunstancias.

4. LA SALIENCIA

La noción de ‘saliencia’ o de puesta en relieve (*saliency*), propuesta por la corriente situacionista (Paden, 1970; Mitchell, 1970; Lyman y Douglass, 1972; Douglass y Lyman, 1976; Nagata, 1974; Okamura, 1981), tiene una importancia central en todos los enfoques que tratan de no reificar la etnicidad.

Dicha noción expresa la idea de que la etnicidad es un modo de identificación entre otros posibles: ella remite no a una esencia que se posee, sino a un conjunto de recursos disponibles para la acción social. Según las situaciones en las que se halla inserto y las gentes con las que interactúa, un individuo podrá asumir una u otra de las identidades disponibles para él, siendo así que el contexto particular en la que se encuentra determina las identidades y las lealtades apropiadas en un momento determinado. El ejemplo de los jamaquinos en los Estados Unidos, proporcionado por Patterson, muestra cómo un mismo individuo puede, alternativamente y en el curso de un mismo año, ser definido y definirse a sí mismo como “negro” y actuar en tanto que miembro de un grupo étnico dominado, o ser, durante sus estadias en Jamaica, un ciudadano perteneciente a la elite del grupo dominante (Patterson, 1975). En ciertas situaciones, la etnicidad es un factor pertinente que influencia la interacción, mientras que en otras situaciones la interacción se organiza según otros atributos tales como la clase, la religión, el sexo, etc. Dicho de otro modo, una identificación étnica nunca es auto-explicativa: no se puede explicar el hecho de que se diga de alguien que es X (o el hecho de que alguien diga “yo soy X”) porque efectivamente él es X. Retomando la fórmula utilizada por Moerman (1968) a propósito de los Lue, la cuestión no es saber quiénes son los X, sino cuándo, cómo y por qué se prefiere la identificación “X”.

Por consiguiente, la puesta de relieve de la identidad étnica se expresa en primer lugar a través de la selección de una etiqueta étnica entre otros medios posibles de identificación de las personas. Sólo una vez seleccionada esta etiqueta (es decir, una vez que la etnicidad haya sido puesta de relieve mediante el procedimiento de la selección), los comportamientos, las personas y los rasgos culturales que ella designa aparecen casi naturalmente como “étnicos”.

La etnicidad también puede ser puesta de relieve a través de todos los signos visibles (comportamientos, vestidos, etc.) que pueden ser movilizados y seleccionados para tipificar a un grupo social, o utilizados para presentar un Yo étnico específico. Las características distintivas que Max Weber llamaba “reflejos externos” (la manera de recortar la barba, el peinado, el vestido) se prestan particularmente a la “exhibición” pública de una identidad reivindicada, porque poseen la doble característica de ser manipulables a voluntad y fácilmente descifrables como símbolos de pertenencia. Etienne

(1987, p. 127) observa que, en los países árabes, la barba llegó a imponerse en pocos años como “el” símbolo mismo del islamismo, hasta el punto de que todo el mundo ha olvidado que poco tiempo antes, en estos mismos países, era el signo de una simpatía pro-guevarista.

La posibilidad de manipular la propia identidad étnica y de elegir o no ponerla de relieve ciertamente es desigual según los contextos en los que se desarrollan las interacciones. En situaciones en las que la etnicidad se presenta como un estatuto prescrito, los roles étnicos son reificados bajo la forma de una suerte o de un destino inevitable, de modo que los individuos tienen posibilidades mínimas de establecer una distancia subjetiva entre ellos mismos y el rol que desempeñan. Pero, como se ha visto a propósito de los negros en el sur de los Estados Unidos, les queda siempre la posibilidad de resaltar en mayor o menor medida los rasgos estereotipados que se les aplica. Para los esclavos negros del siglo XIX, observan Douglass y Lyman, desempeñar el rol de “sambo” supersticioso podía también ser muy útil para encubrir los sabotajes contra el sistema de esclavitud. Notemos, por lo demás, que la puesta de relieve más o menos acentuada de las distinciones étnicas depende del tipo de juego interactivo autorizado en una situación determinada, y no de las proximidades o de las diferencias culturales objetivamente detectables. Canaroff observa que los judíos en la Alemania nazi, muy cercanos a sus opresores por la lengua, el color y la cultura, estaban desprovistos de todo medio de negociación de su identidad étnica, mientras que para los africanos de la Copperbelt, divididos por la lengua, la cultura y la pigmentación de la piel, la identidad ha sido siempre ampliamente manipulable.

Contra las visiones estáticas de la identidad étnica que atribuyen una importancia invariable y universal a la etnicidad, la noción de “saliencia étnica” plantea la cuestión de la prioridad de la identificación étnica en la organización de la vida social, y también la cuestión de la utilidad social de demostrar, de manifestar o de validar la existencia de una categoría étnica en una situación particular. Esta cuestión conduce a privilegiar el examen de las modalidades y procedimientos según los cuales las etiquetas étnicas son activadas y vueltas pertinentes en las interacciones sociales cara a cara.

Según Lyman y Douglass, los rasgos étnicos nunca son evocados, atribuidos o exhibidos al azar, sino que son manipulados estratégicamente por los actores como elementos de estratagema en el curso de las interacciones sociales, por ejemplo, para expresar la solidaridad o la distancia social, o en vista de las ventajas inmediatas que el

actor espera obtener mediante la presentación de una identidad étnica particular. Patterson (1975) muestra cómo ciertos portorriqueños altamente americanizados manipulan en este sentido las diferentes identidades étnicas disponibles para ellos: pueden, por ejemplo, invocar su identidad racial para obtener beneficios de los programas reservados a los negros en el marco de la *Affirmative Action*, o, en otras circunstancias, destacar su cultura latina exagerando su acento español.

El ámbito de la saliencia de una identidad étnica está delimitado por las variadas fuentes de estereotipos a través de los cuales los miembros de una sociedad definen a las gentes y a las situaciones. En la medida en que, en una sociedad pluralista, los individuos conocen la existencia y el contenido de los estereotipos que los *outsiders* tienen sobre ellos, se orientan en este mundo de estereotipia tratando de descartar las puestas de relieve peligrosas para ellos y de promover las que les son ventajosas (Lyman y Douglass, 1972).

El relato de una escena urbana hecho por un estudiante africano en el transcurso de una investigación reciente (Poutignat, Streiff-Fenart, Vollenweider, 1993) resulta significativo desde este punto de vista. La escena se desarrolla en un autobús en la ciudad de Niza, donde Anatole, estudiante de nacionalidad burkinabé, reside desde hace varios años:

Un día estaba yo en un autobús con un compañero, y había olvidado mi credencial de descuento para estudiantes. Llega un controlador. Al subir, yo había perforado mi ticket. Yo digo: “Estoy muy apenado, he olvidado mi credencial”. Él me dice: “Tendrá que pagar” Yo digo: “Lo siento, pero yo no pago. Llegaré a casa, buscaré mi credencial y se la mostraré. No soy un tramposo”. Él dice: “No, no y no, ¿cree que está en Cabo Verde o qué?”. Yo digo: “No le permito una expresión como esa. No traigo mi credencial. Lo que puede hacer es extenderme una contravención. Con la contravención iré a explicar mi problema mostrando el ticket, pero usted me marca sobre el ticket que efectivamente se trata de este ticket”. Él me dice: “Muéstreme sus papeles de identificación”. Yo digo: “Las razones por las que no traigo mi credencial son las mismas por las que tampoco traigo mis papeles de identificación. Y en primer lugar, usted no tiene el derecho de pedirme papeles de identificación”. Entonces él me insulta y me dice: “Lo voy a llevar a la policía”. Yo digo: “De acuerdo, vamos allá, eso no me espanta”

La interacción entre Anatole y el controlador comienza como un cuestionamiento hecho por un usuario de una sanción ejercida contra él por un agente de la administración. Por encima de todo, este tipo de conflicto es un rasgo rutinario de la vida social urbana y puede ser identificado como una escena banal en la que un controlador afronta a usuarios

presuntamente tramposos que “lo tratan en forma altanera”. Como lo indica esta expresión estereotipada, los conflictos de esta clase tienen su propia lógica: no sólo se producen, sino que tienen que desarrollarse, argumentarse, administrarse y resolverse de un modo u otro. También pueden implicar a otras personas como testigos obligados a tomar partido o a asumir un aire de indiferencia. Es igualmente un rasgo rutinario de tales conflictos el que éstos sean susceptibles de ser etnicizados. Se puede ver en el relato presentado más arriba cómo, desde el inicio de esta situación banal, toda la interacción va a desarrollarse de hecho en torno a un asunto muy diferente del relacionado con el pago o no pago de la contravención. Si se sitúa la discusión entre Anatole y el controlador en el contexto de las circunstancias donde tiene lugar, es decir, las de un autobús dentro del cual los pasajeros constituyen el público frente al cual se desarrolla la escena, se puede constatar que a través de los argumentos presentados por los dos protagonistas se oponen, en realidad, dos intentos de definir la situación: el del controlador que trata de imponer una interpretación del acontecimiento introduciendo la pertenencia racial de Anatole como elemento de la definición de la situación, y el de Anatole que trata de situar la escena en el marco de un conflicto de interpretación de la regla administrativa.

Desde el comienzo del incidente, Anatole se presenta deliberadamente como un usuario competente, al tanto de los reglamentos y conocedor de sus derechos. La réplica alusiva a los cabo-verdianos (Cap-Verdiens) que él provoca de parte del controlador es más que una alusión a su color: también apunta a deslegitimar sus pretensiones a un estatuto social que lo autorice a discutir de la regla de derecho en pie de igualdad. En efecto, los cabo-verdianos representan en Niza una población particularmente visible y fuertemente marcada por estereotipos sociales asociados a la inmigración clandestina. Situando a Anatole como cabo-verdiano, y no simplemente como africano, el controlador no sólo pone de relieve su identidad racial, sino además abre un campo de estereotipos posibles asociado a los negros, como el que, juntamente con la noción de ‘cabo-verdianos’, sugiere la idea de pobreza, de ignorancia, de violencia, de marginalidad y de fraude. Anatole resiste fuertemente a esta tentativa de imponerle un rol racial (“No le permito”), y acentúa la presentación de sí mismo como usuario honorable y consciente de sus derechos, al manifestar su perfecto conocimiento de la regla (“No tiene el derecho”) y de la maquinaria administrativa (“Lo que puede hacer...”). El controlador trata de imponer de

nuevo su propia definición de la situación amenazando a Anatole con llevarlo a la policía. Este último entiende muy bien lo que significa esta amenaza (en tanto que cabo-verdiano sospechoso *a priori* de estar en situación irregular, la invocación de la policía es una amenaza terrible), y responde en consecuencia (“Vamos allá, eso no me espanta”).

En toda la escena, la estrategia de *alter-casting* desarrollada por el controlador juega con la disponibilidad de un estereotipo de “cabo-verdiano” (Cap-Verdien) como figura del extranjero que todo el mundo conoce en Niza. Al “formular” la conducta de Anatole como la de un cabo-verdiano que cree estar en su casa, resulta claro que el controlador no se engaña acerca de la identidad de este último, pero justamente le asigna esta identidad sin importarle quién es en realidad o quién pretende ser. De este modo se le está recordando un límite étnico a quien lo olvida. El carácter de insulto racista de la reflexión del controlador consiste precisamente en que el estereotipo de “cabo-verdiano” (Cap-Verdien) evidentemente no le cuadra a Anatole (entre otras cosas, esta evidencia es audible: habla un francés correcto), pero cualesquiera que sean las diferencias que lo distinguen de los cabo-verdianos, se lo puede considerar sin embargo como tal porque lo que tiene en común con ellos (ser negro y probablemente extranjero) basta para asimilarlo a ellos y (aquí está el filo del insulto) para contaminarlo, es decir, para “cabo-verdizarlo” (“cap-verdiser”).

Es importante notar que, al hacer esto, el controlador no se dirige solamente a Anatole sino también a los pasajeros del bus. Este punto es decisivo para comprender que la saliencia de la dimensión étnica aparece aquí como una tentativa de desplazar las líneas divisorias. En efecto, no es evidente que la posición de defraudador de Anatole esté bien fundada; porque después de todo posee un ticket perforado (composté), la hipótesis del olvido es verosímil y la actitud del controlador puede parecer excesivamente minuciosa, poco conciliadora, etc. Siendo así las cosas, el desarrollo de un conflicto sólo sobre esta base podría conducir a la desaprobación de por lo menos una parte de los pasajeros que comparten con Anatole la cualidad de usuarios susceptibles de encontrarse en la misma situación. Es precisamente esta línea divisoria entre usuarios y agentes de la administración lo que Anatole trata de mantener presentándose como usuario de buena fe en trance de ser víctima de un abuso de poder por parte de un controlador irascible. Al poner de resalto la dimensión étnica del conflicto, el controlador trata de redefinir la línea divisoria entre *in-group* y *out-group* con base en una oposición categorial entre los africanos (los negros, los

extranjeros), y los “franceses” o los “niceanos” (“Niçois”), categorías éstas con las que se piensa que la mayoría del público puede identificarse.

Esta escena ilustra muy bien cómo, en tanto que repertorio de etiquetas y estereotipos, la etnicidad es un elemento de un saber cultural compartido, activado por los actores en episodios situados y en vista de fines específicos en la interacción. Poner el acento en los procesos de puesta de relieve de los estereotipos étnicos conduce, como nos invita Moerman, a considerar las categorías étnicas como objetos de análisis de la etnicidad, en lugar de tomarlas en sí mismas como su explicación. Las categorizaciones étnicas y las inferencias que ellas autorizan se realizan siempre en situación; ellas son parte integrante de actividades sociales dentro de las cuales se reconoce y sanciona su validez. Los participantes de una interacción son llevados a introducir etiquetas étnicas en la realización misma de sus tareas circunstanciales; y este uso rutinario contribuye de rebote a conferir a la etnicidad su estatuto de verdad general y de objetividad (Moerman, 1992).