

La etnicidad y sus representaciones: ¿juego de espejos?

Susana B.C. Devalle

Para Pío

El error del intelectual consiste en creer que se puede conocer sin comprender y aún más, sin sentir ni estar apasionado (no sólo por el conocimiento en sí mismo sino también por el objeto de conocimiento)...

ANTONIO GRAMSCI

Nos ponen nombres, pero no nos conocen...
Anciano munda ("tribal") (Chota Nagpur,
India).

La otredad como objeto de fascinación...

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*.

EN LA GAMA DE 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 a utilizarse en el juego competitivo favorecido por la estrategia de la "inge-

niería 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 a la Otridad en términos de “diásporas”, formulación que especialistas de América del Norte han multiplicado con asombrosa rapidez en los últimos tres años. A pesar de todos estos esfuerzos, no pareciera que la comprensión de los fenómenos étnicos se haya logrado mediante una simplificación del problema o con intentos reduccionistas. Es necesario —todavía, y a pesar de todo el trabajo ya realizado— replantear el problema, observarlo desde ángulos que a menudo han sido descuidados y, quizás el punto más importante, tener en cuenta las percepciones de aquéllos catalogados como Otros sobre la situación de diferencia que da origen a su localización como tales en sistemas sociales específicos.

Este ensayo se encamina a explorar aspectos de la construcción de la Otridad en la práctica científica y a sugerir formas de acercarse a los fenómenos étnicos, 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 representa la etnicidad en el mundo actual en transformación.

Una de las tendencias más persistentes en antropología ha sido la fascinación por “el Otro”, actitud que en parte le dio su razón de ser a la disciplina —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 dorado de reflexión que tuvo lugar en el seno de la disciplina entre fines de los años sesenta y principios de los setenta. Los esfuerzos por entender/controlar la Otridad, sin embargo, continuaron desarrollándose sin pausa. Esta circunstancia es particularmente notoria en las sociedades centrales que ahora se sienten “invadidas” por una “marea” que viene de más allá de fronteras que han guardado celosamente. “El Otro” se ha reiventado sin cesar en los últimos 20 años con una lógica y siguiendo una secuencia que ya señalaba M. De Lepervanche hace 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... (De 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 (Despres, 1975; Bennett, 1975; Cohen, 1981; Keyes, 1981; véase la crítica de Hinton, 1981:14-19), en un mundo de fronteras en cambio rápido y últimamente violento, en un mundo que vuelve a ser objeto de reparto 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, y no de manera casual, en los Estados Unidos y entre algunos especialistas canadienses. Allí, casi simultáneamente (a finales de 1986) se organizan proyectos a largo plazo para estudiar las poblaciones de origen asiático y africano establecidas en su territorio (véase Devalle, 1990b). No sería de extrañar que en un futuro cercano se “descubra” una diáspora latinoamericana, entendida no como lo hace Benedetti (1989:85 ss.) en sus ensayos, sino a partir del constructo del “hispanico”, tan generalizado en los 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). Algo semejante hubiera querido expresar en 1982 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 que se abarcaban bajo el concepto “etnicidad” (Devalle, 1989, 1990a, 1991). 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 Comaroff (1987) y Saul (1979) —entre quienes escriben en inglés para audiencias monolingües— 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 confusos” [*blurred genres*], nacida en gran medida a la sombra de C. Geertz, (1983) y fenómeno exclusivamente estadounidense de gran influencia en la antropología de ese país. 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 frecuentemente arrogante (las experiencias que realmente 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 *à la* Geertz ha acabado con los posmodernos en textualismo y en un relativismo extremo. Sorprende la falta de compromiso de los etnógrafos posmodernos con el acontecer en realidad social, especialmente si se tienen en cuenta los acontecimientos recientes en los escenarios internacionales y en aquellos internos a los estados modernos, y las marcas profundas que dejó en la antropología la toma de conciencia de hace 20 años. 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. Esto parece ser así porque el investigador no sólo observa la realidad sino que la vive y, quiéralo o no, está comprometido con ella. Éste 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. El problema de las alteridades sociales es uno de los ejes alrededor de los cuales giran estas diferentes percepciones. 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 (1989:259) son más puntuales:

Si consideramos a los Estados Unidos [...] las décadas de posguerra (aproximadamente 1945-1970) se caracterizaron por una aparente hegemonía mundial, vigorosa e inamovible, de los Estados Unidos. Los últimos quince años se han caracterizado por una crisis y una recons-

trucción 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... (Cursivas en el original.)

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 fuera. 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).

Aquéllo aparentemente lúdico en las palabras de Geertz —“los bosques están llenos de intérpretes ansiosos” (1983:21)—, M. di Leonardo lo traduce de una manera radicalmente diferente:

Este merodeo alrededor de la Otredad, 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 *echt* 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).

La antropología posmoderna tiende a confundir lo que ve —particularmente lo que escribe ya que privilegia al lenguaje sobre la realidad— con lo que es. 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 Clifford [1986:1-26] es la representación antropológica del otro” (Rabinow, 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 1989:246, 255, núm. 10; cursivas 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 con sólo una parte de ella —sustancial por cierto—, una “humanidad” con especificidades en un mundo dividido de modo etnocéntrico y desigual: Nos/Otros. Sólo uno de los componentes de la diada 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, 1983:44). Con Rebel (1989:123) podemos preguntarnos, desde una latitud diferente (no sólo geográfica sino también histórica y vivida), “qué es lo exactamente ‘propiamente nuestro’” para quienes lo dicen.

El llamado “Tercer Mundo” ha sido y es visto desde el “Primerero”, globalmente y a menudo en términos de carencias o de excesos, como el “Otro Mundo” por excelencia, más aún cuando éste se cuela en los jardines vedados del “Primerero” y no se transforma bajo las presiones asimilacionistas (cualquiera 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”. En la presentación de la nueva revista *Diaspora: 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”.

Justamente por estar de 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. En su generalización más amplia, esa Otreidad es “Tercer Mundo”, “periferia”, “Sur”. Nos rebelamos frente a la idea de permanecer siendo el “objeto” preferido de disecciones académicas, y a que continúen sucediéndose las reinvenções descontextualizadas de la Otreidad, es decir y al fin de cuentas, de nosotros. Estas reinvenções se reflejan actualmente en la práctica, por ejemplo, en las representaciones que se están haciendo del inmigrante y del refugiado “no occidentales” (cuando no “no anglos” o “no blancos”) en sociedades centrales “receptoras de inmigración”.

En esta rebelión contra las representaciones, sin embargo, se debe ser cuidadoso. Por un lado, la reformulación de construcciones de la Otreidad 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 enfatizar 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. Además, también hemos construido Otreidades 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 los Estados Unidos— la idea de la preeminencia de este factor en las relaciones sociales marcadas por “la diferencia”, una diferencia que, más que cultural o 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 el vocabulario racialista 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*), como en la siguiente definición:

Algunas minorías étnicas en Canadá son visibles, es decir, racialmente diferentes del resto de la población... son los grupos que no son blancos, como los del sur de Asia, los del Caribe y los negros, chinos y japoneses, los indígenas, etc... (A.B. Anderson y J.S. Erideres, 1981:106; cursivas mías.)

Perspectivas como ésta son las que dan bases para construir la imagen del Otro genérico: todos esos y todo eso que para Geertz “no es propiamente nuestro”. 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 “propiamente suyo”, jamás —o quizás 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 en gran medida construcciones a ciegas. Una excepción en cuanto a participación es el African Diaspora Research

Project, con sede en la Michigan State University.

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 con respecto a sus políticas de multiculturalismo). Los “étnicos”, aquellos dotados de identidad, son los otros, no ellos. Resultado trágico de enfatizar la superioridad de quien cataloga, insistencia en la diferencia como incomprensible y extraña, muestra de no conocerse a sí mismos ni a su sociedad en el cambio. 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 del Sur es que, vivir la propia identidad colectiva no es una aberración a 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.

¿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 le deja participar con un débil trazo en el retrato que de él hacen. Se le considera sin autoridad para respaldar el comentario que este gesto implicaría. 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 a desarrollos alarmantes en la vida cotidiana (recrecimiento 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 un cierto ordenamiento social. ¿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 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?

ces y sus fuentes?, ¿cuáles son las fuerzas que obligan a esconderlo para que continúe vivo?

La naturaleza de la etnicidad

La mayoría de los migrantes aprenden y pueden 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 a finalmente proclamar el “deseubrimiento” 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 ancla 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 a partir de 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 de hecho ha resultado en una abundancia de “combinaciones de lo más raras” (Gramsci, 1973:312). 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 dimensión de la historia

La etnicidad debe verse como un *proceso* cuyos significados sólo

pueden comprenderse *en contexto*, evolucionando en el curso de la historia en circunstancias sociales específicas a 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 a 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 un elemento que opera en la dialéctica cultural (*cfr.* Abdel-Malek, 1981 con Saul, 1979).

Dado que la etnicidad no es un fenómeno ahistórico, es precisamente en la dimensión de la *longue durée* donde se formulan, mantienen y cambian las identidades colectivas. Esta dimensión temporal más que con lo cronológico tiene que ver su *substancia 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, son las discontinuidades históricas y sociales las que determinan en última instancia cómo diferentes clases y sectores sociales formularán y vivirán un cierto “estilo” global (es ésta en realidad una abstracción) en los diferentes momentos de la vida de una sociedad. Por lo tanto, un “estilo étnico” no es simplemente un tipo sociológico que represente a un aspecto inmutable de la sociedad, como suele presentarse en la sociología liberal. Ésta 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 confines estrechos de tales tipologías.

Por otra parte, y en relación en particular con la antropología clásica, se ha estudiado a 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 la categoría de objeto, de elementos pasivos que no

han dejado huella en la historia y, por lo 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 (quizas el caso más flagrante sea el constructo tribu para África y para el Sur de Asia). En este sentido, es importante recuperar la historicidad de los procesos y de los fenómenos étnicos, negada por el empirismo y al “presentismo” etnográfico. Quizás 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 accidentales. 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 1986:358).

De este modo no existiría experiencia social ni historia hasta que el etnógrafo las crea en la *escritura* etnográfica (véase Polier y Roseberry, 1989:249). Esto se relaciona estrechamente con la general pérdida de historicidad en la perspectiva posmodernista. En ésta como lo señala F. Jameson, ha habido “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” (Jameson, 1984:53-92; véase también Latimer, 1984:116-128).

Al enfatizarse 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. Este cambio de eje, sin embargo, no evita la circunstancia de que una apreciación amplia del pasado escape a nuestras posibilidades de observación. En particular en lo que se refiere a las vivencias cotidianas de la identidad, de hecho sólo podemos rescatar una fracción muy pequeña de la totalidad. Tomar como puntos ventajosos de observación lo que he llamado *tiempos de alta densidad* puede ayudar en esta tarea y, a la vez, evitar que sucumbamos a especulaciones riesgosas. Estos *tiempos* pueden definirse como aquellos en que aumenta la tensión dialéctica entre el desarrollo de transformaciones socioeconómicas y políticas y las tendencias hacia el mantenimiento históri-

co-cultural. Es en esos momentos, por ejemplo, en que las confrontaciones colectivas abiertas con las instancias de poder se hacen evidentes a nuestros ojos. Mucho más, sin embargo, no figura en nuestro cuadro visual: las expresiones contestatarias cotidianas que recurren al caudal de la cultura propia —a menudo expresiones discretas cuando no clandestinas—, así como su opuesto, la ausencia de resistencia en ciertos momentos. Más que la difícil detección de estas expresiones, importa considerar ambas posibilidades: tanto la presencia como la ausencia de confrontación, y desmitificar la concepción de sectores subalternos en constante protesta. Como ya lo he señalado con referencia a la formación de culturas de resistencia, *la cultura deviene contestataria en circunstancias particulares y adoptando modalidades específicas* (Devalle, 1985, 1991).

Los sujetos actuantes

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 aún en otro sentido. Con frecuencia la antropología occidentalocéntrica construyó el presente de las sociedades que estudió a la imagen de lo que se supuso 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. No sorprende por lo tanto que, luego de esta labor de descontextualización, estas sociedades así como las comunidades que las representan en el exterior continúen estudiándose sólo sobre la base de sus expresiones más visibles, sin que éstas se relacionen con las transformaciones, continuidades y contradicciones que estas sociedades y comunidades han experimentado en el curso de su devenir.

Desde hace tiempo se han desarrollado esfuerzos en las ciencias sociales y humanas por elaborar una estrategia interdisciplinaria que “consiste en crear un nuevo objeto que no pertenezca a nadie” (Barthes, 1984:97-103). La conceptualización existente de sociedades en términos de “objetos” ha sido una de las preocupaciones de la antropología crítica desde fines de los años sesenta. J. Copans señaló hace ya 15 años la necesidad de “cambiar... el objeto ilusorio construido por la antropología...[,] el origen de las pre-

guntas que debemos responder... [y de] hablar de *otras cosas en otros términos*" (1974:142, 33. Cursivas en el original). La etnografía posmoderna ha retomado en los últimos años esta preocupación pero desde una perspectiva totalmente diferente. Mientras que la posición de los años sesenta y setenta era no sólo académica sino también política, dirigida a clarificar cuál era la responsabilidad del investigador en un mundo cambiante sacudido por la violencia, los posmodernos vuelven a reafirmar el privilegio de ser observador, vuelven a "apropiarse" del "objeto". Para los posmodernos, en las palabras críticas de Rebel, además del observador, el "Otro también lee [su propia cultura]... pero... esta lectura sólo ocurre después de que las preguntas del etnógrafo hacen surgir [en ese Otro] una nueva autoconciencia sobre cosas que se han tomado en gran medida como dadas" (Rebel, 1989:124). Vuelve a construirse un objeto sin conciencia, sin voluntad, a menos que el etnógrafo actúe como detonante. Contrariamente a lo que parecen ser sus preocupaciones por la relación observador-observado, los posmodernos vuelven a asumir aquella tan discutida "situación de ventaja del observador" (Berreman, 1968; Lewis, 1973). El buscado diálogo —la "etnografía dialógica"— continúa siendo un intercambio desigual, aislado de los contextos sociales en que éstos tienen lugar.

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 las palabras de Barthes, en un lenguaje que es "activo, transitivo (político)... dirigido a la transformación" (1984:149). Por lo 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.

¿Podemos todavía considerar aceptables categorías subordinadoras como *indio, raza, tribu, étnico*? ¿Por qué ciertas sociedades y no otras se visualizan en términos étnicos? ¿Qué dimensiones sociales se omiten entonces del análisis de aquellas sociedades y comunidades visualizadas desde la óptica étnica reduccionista? Dado que los sistemas de relaciones étnicas son esencialmente sistemas de desigualdad, ¿es acaso esta terminología una instancia de los "lenguajes desiguales" (Asad, 1986:141-164) con que los observadores interpelan a distintas sociedades?

La vitalidad del ámbito cultural

La cultura es el campo privilegiado de la etnicidad. Lo es en dos sentidos. Por un lado, a través de la cultura se expresa la identidad colectiva y la conciencia de un pueblo sintetizadas en un “estilo” particular, con raíces sociales e históricas específicas. Por otro, a través de la cultura se desarrolla el primer y básico nivel de conciencia social, aquel en el cual se apoyan las expresiones políticas de la etnicidad: las contradicciones y los conflictos sociales se “manejan en términos culturales” (Thompson, 1968:10-12; 1978:149-150).

El dominio cultural es el que provee a los grupos étnicos subordinados de elementos para una estrategia de reproducción social y para cuestionar los intentos de avance del orden hegemónico. El lenguaje cultural a través del cual se vive y se expresa un estilo étnico determinado, posee códigos y significados que tienen sentido sólo para aquellos que los crean y los comparten. Es aquí donde reside la fuerza de la cultura cuando tiene que desarrollarse en situaciones de dominación-subordinación y enfrentarse a ellas. En tal contexto, la preservación de espacios codificados puede conducir a la formación de *zonas de resistencia* (Devalle, 1991).

Existe una tendencia persistente en las ciencias sociales a divorciar la cultura de la política. Este problema ha sido considerado por el marxismo, por los críticos de perspectivas occidentalocéntricas (como en Abdel-Malek, 1963 y Said, 1978), por la antropología política y por la sociología de la cultura. Gran parte del proyecto antropológico que hoy tiende a dominar, en tanto, ha experimentado un vuelco total y concibe a la cultura en términos idealistas/simbólicos. Se separan cultura y política como si fueran terrenos mutuamente excluyentes. Esta forma de enfocar la cultura ha terminado por ignorar los aspectos materiales y de poder. La teoría cultural geertziana es quizás el más claro ejemplo del cambio que se ha producido en la concepción de la cultura en antropología. Geertz se inspiró en Paul Ricoeur. Sin embargo, hay una pequeña pero significativa diferencia cuando Ricoeur dice, “*como un texto, la acción humana es un libro abierto*” (1971:201, cursivas mías), y la interpretación de Geertz de “*la cultura... es un conjunto de textos*” (1973:452). En la perspectiva geertziana este *texto* se ha construido sin intervención de fuerzas relacionadas con el poder y la dominación, y divorciado de los procesos materiales e históricos que marcan la creación cultural (véase Roseberry, 1982; Crapanzano, 1986; Asad, 1986). El estímulo para un cambio significativo en este esta-

do de cosas ha venido de los campos de la sociología de la cultura y de la historia social, por ejemplo, a través de los trabajos de R. Williams y de E.P. Thompson.

Las características que presenta la dinámica étnica y las potencialidades del ámbito cultural invalidan esa dicotomía tan generalizada entre resistencia y sumisión. La realidad es mucho más sutil. La vida cotidiana nos sorprende con acciones, gestos, palabras, que pueden tener otros significados además de los obvios. Las expresiones contestatarias pueden a veces aparecer como si no tuvieran contenidos políticos, o como con significados relacionados sólo de manera tangencial con discursos políticos explícitos. El mejor ejemplo de las diferentes lecturas de las actitudes de los sectores subalternos son quizás las interpretaciones que pueden hacerse sobre la "pasividad" y el "estoicismo" del campesino, y especialmente del campesino indígena, esto sin caer en el romanticismo del campesino en permanente pie de lucha.

En este contexto, y en particular con respecto al antropólogo en su clásico y asumido papel de "traductor de culturas", vuelto a afirmar hoy en la antropología interpretativa, es necesario hacer un llamado a la medida en cuanto a los alcances de las "lecturas" que se realicen de los *textos* sociales. Al parecer, con la antropología interpretativa se ha llegado a creer en la omnipotencia del observador como decodificador de claves culturales no hechas en principio para que las usen quienes son ajenos a ellas. Nuevamente, pero de diferente manera a como lo hiciera la etnografía reconstructiva que ensambló "culturas de museo", se margina a los creadores de cultura y su espacio pasa a ocuparlo el observador, como intérprete incuestionable.

Además, la comprensión de las relaciones de poder que permean los diálogos culturales ha estado viciada por interpretaciones mecanicistas que han permitido la formulación de dicotomías en términos de consenso/coerción. La percepción de los fenómenos políticos, entre ellos aquellos con contenidos étnicos, cambia radicalmente cuando se sitúa en el análisis el *locus* del poder no en el aparato de poder sino en el funcionamiento de fuerzas que tienen que ver con el poder. Con este problema se relacionan los juicios de valor acerca del "fracaso" o el "éxito" de las acciones políticas populares. Quizás puedan comprenderse mejor estos "éxitos" y aparentes "fracasos" de abordárselos en términos de una adquisición gradual de experiencias que eventualmente pueden traducirse en acciones políticas (Devalle y Oberoi, 1983).

Las lenguas de la etnicidad

También los pueblos sufren soledades y asedios, se lanzan a imaginar y a liberarse...

MARIO BENEDETTI, *La cultura, ese blanco móvil*

Quisiera retomar algunas puntualizaciones que he hecho en otras ocasiones sobre las características salientes de la etnicidad.

1. No parece ocioso insistir en que *no existe una práctica absoluta de la etnicidad*.

La formulación política de la etnicidad se articula de diferentes maneras en los discursos ideológicos y en las acciones prácticas desarrolladas por los diferentes sectores de la comunidad identificada con un estilo étnico particular y en los discursos y prácticas del Estado. Las formulaciones emanadas de los distintos sectores de la comunidad étnica se guían por diferentes intereses, basados en la existencia de lazos de clase existentes en la sociedad en que esta comunidad se desarrolle. De este modo, la etnicidad puede operar como elemento de apoyo para reforzar la hegemonía de las clases dominantes y del Estado, o bien actuar como una fuerza contrahegemónica, en particular cuando la adscripción étnica y la subordinación económica y política tienden a darse en correlación. Mientras que en el primer caso la etnicidad ha contribuido a validar y reproducir estructuras de desigualdad, en el segundo puede apoyar el desarrollo de un primer nivel de conciencia social y fortalecer lazos de solidaridad con potencialidades en el terreno político. En su papel contestatario, la etnicidad se convierte en elemento “subversivo” a los ojos del Estado y de las clases dominantes, especialmente cuando se articula en una práctica social que favorece proyectos sociales radicalmente distintos de los existentes.

2. A los ojos del Estado y de las clases dominantes, *la diversidad se vuelve particularmente “subversiva” en el terreno cultural*.¹

Es precisamente en este terreno donde se llegan a colocar las barreras más efectivas para contener el avance de las fuerzas hegemónicas (véase Williams, 1978:108-114). Es justamente en el ámbito cultural donde se establecen códigos específicos que permiten la

¹ Defino cultura en términos muy comprehensivos como “un modo de vida moldeado por fuerzas sociales y económicas, que implica un orden social total que involucra a un conjunto de prácticas significativas —los lenguajes en que se expresa una cosmovisión que apoya a un cierto orden social— y una forma de sentir (la experiencia subjetiva de lo social)” (Devalle, 1992).

reproducción de la identidad colectiva de un pueblo y donde se formulan constantemente las percepciones de la realidad. Por su misma naturaleza (su codificación), éste es un terreno difícil de conquistar para aquéllos ajenos a él. Los esfuerzos por subordinar y hasta eliminar las lenguas de las comunidades no dominantes en sociedades multiétnicas mediante políticas de Estado, son quizás la prueba más clara de que la cultura se considere un terreno no fácilmente “controlable” y con potencialidades “subversivas” (véase Pasolini, 1982).

En la práctica política de los sectores subalternos, la vitalidad de sus estilos socioculturales (étnicos) tiene un potencial que va más allá del nivel meramente táctico y estratégico. A esta luz deben considerarse los esfuerzos por recuperar la propia historia, a reinventarla si fuera preciso, sobre la base de lo que la memoria colectiva ha guardado. Estas historias se oponen a la historia oficial, nunca gentil con los sectores subalternos.

3. Si bien la etnicidad se “ejerce” constantemente, es *sólo en ciertos momentos en la historia de una sociedad en que ésta se afirma de manera explícita.*

Esto nos lleva nuevamente a observar los *tiempos de alta densidad* y a detectar las condiciones que llevan a que la etnicidad emerja como un elemento de peso en la formulación de proyectos y en la movilización política. Situaciones como las siguientes pueden ser condicionantes: cuando los conflictos de clase se canalizan hacia confrontaciones que se dan, por ejemplo, entre “locales” e inmigrantes (regionalismos), en confrontaciones de aparente cariz exclusivamente religioso, en confrontaciones calificadas de “raciales”; cuando el desarrollo de movimientos sobre la base de clase se obstaculiza, donde la identificación del Estado con la Nación (comunidad “imaginada”, única legitimada) demuestra los límites frágiles de una “tolerancia” que sirven para mantener estructuras de desigualdad, y cuando se estructuran culturas de la opresión (véase Devalle, 1992) en que la violencia entra como elemento constitutivo.

En los últimos veinte años, el panorama mundial muestra la operación de fuerzas a niveles más generales. Los fenómenos étnicos han desbordado las fronteras de los Estados modernos establecidos. La última década ha sido testigo de la intensificación de confrontaciones sociales en las que el factor étnico aparece en primer plano. Puede decirse que estamos viviendo uno de esos tiempos de alta densidad a escala global, momentos en que la tensión entre el *statu quo* y el cambio ha llegado a puntos límites. En respuesta a esta tensión, se han estado formulando proyectos de cambios pro-

fundos en las estructuras establecidas. En primer lugar, se está cuestionando la ecuación obsoleta Estado = Nación que ha regido el ordenamiento mundial en los tiempos “modernos”. Las naciones se manifiestan, los caminos se bifurcan y se cruzan, se derriban las fronteras. Por otra parte, las grandes potencias que buscan crear sus propios nichos/dominio y repartirse el mundo en forma de poderosos bloques económicos, están dibujando nuevamente el mapa mundial concebido por la geopolítica. A este nivel opera la actual economización de la política. La otra gran fuerza que busca reconfigurar el mundo actual proviene justamente de las identidades profundas, empujadas por los procesos económicos y políticos de los últimos veinte años que han desencadenado las nuevas migraciones internacionales, la dolorosa saga de los contingentes de los refugiados, producto de la violencia de nuestro tiempo, la aceleración de procesos de autoafirmación, y los nuevos “racionalismos” de viejas raíces.

Frente al nuevo reparto del mundo bajo el imperativo económico, la inmensidad del sur marginado de la bonanza de los grandes, ha comenzado a movilizarse, a primera vista, espacialmente. Esta dimensión, central en los recientes “estudios de la diáspora”, no se refiere sólo a un proceso de movilización sin calificativos. En realidad, en este mundo del hoy cercano, de dinámica social acelerada, pierde sentido hablar en términos de diáspora. Casi podríamos aventurarnos a decir que una gran parte del mundo ha estado participando en ese proceso de movilización en tiempos recientes (incluidos los últimos acontecimientos en Europa), proceso que no puede entenderse si se lo fracciona en diásporas particulares, como acaban de hacerlo los proponentes de esta perspectiva. La universalidad del fenómeno (si se le toma como proceso global), y su variedad (si se enfocan las especificidades objetivas), hacen del constructo diáspora una herramienta superflua, quizás inadecuada para fines teóricos.

Por más que los proponentes de la diáspora se preocupen por subrayar con regular asiduidad que sus estudios no son idénticos a aquellos relativos a la etnicidad (ni a los de migraciones internacionales),² lo cierto es que al corazón de los fenómenos catalogados hoy como diásporas está la cuestión central de la identidad histórico-cultural. La negación del contenido étnico termina en este

² Sorprende la falta de referencia en muchos de los pocos artículos publicados sobre el problema diáspora la falta de referencia a obras que traten de etnicidad o de migración internacionales. Véase Barrier y Dusenbery, 1989.

caso produciendo un resultado opuesto al buscado: los proponentes de la diáspora parecen partir de ciertos supuestos que no hacen sino acentuar la centralidad de las identidades históricas. Por ejemplo, la convocatoria de la nueva revista *Diáspora: A Journal of Transnational Studies* no vacila en afirmar:

Diáspora... puede distinguirse de... otros términos [como comunidad étnica] por la manera en que afirma el papel de la idea nacional en la *resistencia a la asimilación*; las comunidades de la diáspora “regresan” insistentemente hacia la tierra de origen de la cual han sido desarraigadas colectivamente... y lo hacen por varias razones... finalmente para preservar su efectividad como entidades culturales distintivas en el país receptor. (Cursivas mías.)

Visto desde esta “orilla” el problema de estos investigadores pareciera residir en la persistencia de la óptica asimilacionista y en el asombro de los observadores ante la falta de asimilación. Entre otras cosas, valdría la pena investigar las razones de este asombro. El Conrad del epígrafe de la primera sección de este ensayo, desde la lejanía de un mundo colonial de principios de siglo, les señala un motivo.

4. *La etnicidad como proceso presenta tanto continuidades* (lo que hace a un estilo étnico/etnonacional particular) *como discontinuidades* (las diferentes maneras en que diferentes sectores sociales practican su etnicidad en distintos momentos históricos).

Las discontinuidades en este proceso derivan directamente de la intervención de circunstancias sociales e históricas: la experiencia de la conquista y el colonialismo, el avance de la hegemonía cultural, el proceso de formación de clases y el desarrollo de conflictos de clase. De la intersección de las dos tendencias constitutivas de la etnicidad —permanencia y dinámica— emergen diferentes formulaciones de la etnicidad.

La etnicidad es tanto una forma de conciencia social como una manera de ordenar las relaciones sociales. La conciencia de clase se desarrolla a partir de la experiencia colectiva de la realidad cotidiana. Para los involucrados en este proceso, la clase, generalmente, no se traduce en discursos abstractos. La clase se vive como proceso y “se maneja en términos culturales” (Thompson, 1968) de diversas maneras. Particularmente en el caso de sistemas sociales de desigualdad en los que la adscripción étnica y la situación de clase tienden a estar correlacionadas, la etnicidad puede considerarse una de estas maneras de “manejar” la clase.

Cuando los sectores subalternos apelan a su identidad histórico-cultural expresan sus preocupaciones y puntos de vista sobre cuestiones relativas a la cultura y la desculturación, el autorrespeto, la autodeterminación, el derecho a la especificidad lingüística, y opinan sobre la naturaleza desigual de las relaciones socioeconómicas existentes y, en particular, sobre su derecho a participar en política. A menudo esta participación se busca fuera de las estructuras existentes (fuera de los partidos políticos establecidos), redefiniendo los contenidos de lo político.

En la era de los movimientos de liberación nacional y de la descolonización, las identidades “no clasistas” —como la étnica— han desempeñado un papel importante en la movilización política popular dados los significados extra con que apoyan a la solidaridad. En la coyuntura del presente, vuelve a actualizarse este papel. En el curso de estas luchas pasadas y presentes, las contradicciones existentes expresadas en antagonismos étnicos o regionales pueden llegar a ser aprehendidos desde una perspectiva totalizadora que abarque lo social, lo económico y lo cultural. Esos elementos “no clasistas” extra pueden llevar a los sectores subalternos a confrontar de manera más efectiva los embates de la hegemonía social y moral de las clases dominantes, y a desarrollar distintas perspectivas sobre la sociedad y su devenir futuro.

Comentarios finales

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 Otridad “no occidental” y las productoras de modelos muy influyentes para estudiar la etnicidad. Éstas 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 quizás por estar signados por esta experiencia—, tienen grandes dificultades para comprender lo que determinan “Otro”. Más aún, no parecen estar conscientes de la necesidad de entenderse y redefinirse a sí mismas en el contexto global de cambio, de reconocer y respetar la Otridad. Mientras este cambio no tenga lugar

en la autopercepción de estas sociedades, se crearán nuevos “étnicos” y se descubrirán nuevas “diásporas”. Porque, 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 suyas 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 las palabras de Samuel (1981:xxxii), “el momento individual con la *longue durée*”. Denomino a esta manera de conocer: *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 aprehende y define como personal: esto, aquí, ahora, vivo, ‘subjetivo’” (1978:128). Si no se abarca esta dimensión se seguirá, como lo dijo el anciano munda, nombrando sin conocer a quienes se nombra ni a 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”.

Recibido en enero de 1991