

CAPÍTULO IV

IDENTIDADES ÉTNICAS: ESTADO DE LA CUESTIÓN

1.- PROCESOS DE ETNICIZACIÓN

No se puede abordar el tema de las identidades étnicas sin una clarificación previa de lo que se entiende por etnia. Nos vemos obligados, por lo tanto, a una revisión sumaria de los ensayos de reconceptualización de esta importante categoría en la literatura socio-antropológica más reciente ¹

En nuestros días se enfatiza la necesidad de esta reconceptualización bajo el argumento de que, si bien los conceptos no son sustitutos de la descripción ni de la explicación, revisten una importancia decisiva para la aprehensión de la realidad y para la construcción teórica, e incluso repercuten, aunque de modo indirecto, en la formulación de políticas sociales y, consecuentemente, en la disminución o el acrecentamiento del sufrimiento humano. De aquí la responsabilidad no sólo teórica, sino también política de los científicos sociales en la elaboración de sus conceptos ².

De una manera general, la revisión del concepto de etnia se está llevando a cabo 1) bajo una perspectiva constructivista; 2) en relación interactiva y dinámica con otros conceptos adyacentes como los de nación y ciudadanía; y 3) con la preocupación de su adecuación empírica para abarcar los fenómenos étnicos que se manifiestan en el mundo entero, y no sólo en un país o en una región particular.

Por lo que toca al primer aspecto, se plantea que todas las colectividades que hoy llamamos étnicas son producto de un largo proceso histórico llamado “proceso

¹ Se encontrará una excelente revisión del concepto de etnia en Hutchinson (1996). Nosotros destacaremos particularmente las recientes contribuciones de Oommen (1997a) y de su equipo internacional (Oommen 1997b) por su especial relevancia y por su pertinencia para pensar nuestra propia realidad.

² “Las concepciones de los científicos, frecuentemente pervertidas por los publicistas y aderezadas por los políticos para aplicarlas según sus conveniencias, pueden convertirse en dinamita capaz de hacer explotar un orden de cosas existente. Por lo tanto, el científico tiene toda la razón del mundo para mantener puros e incontaminados sus conceptos, vigilar sus modos de

de etnicización”, iniciado en el siglo XVI con las exploraciones geográficas y prolongado hasta nuestros días. Este proceso tendría por fuentes principales, primero el colonialismo y la expansión europea, y luego las migraciones internacionales, el internacionalismo proletario de los Estados socialistas y el nacionalismo del Estado-nación a la europea, con su proyecto de homogeneización cultural.

El proceso de etnicización habría implicado básicamente la *desterritorialización*, por lo general violenta y forzada, de ciertas *comunidades culturales*, es decir, la ruptura o por lo menos la distorsión o atenuación de sus vínculos (físicos, morales y simbólico-expresivos) con sus territorios ancestrales, lo que a su vez habría desembocado en la desnacionalización, la marginalización, el extrañamiento y la expoliación de las mismas. “En última instancia” - dice Oommen - “la etnicización es un proceso por el que ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas (outsiders), es decir, como extranjeras en sus propios territorios” (1997a, 17).

El proceso de etnicización implica, por lo tanto, la disociación entre cultura y territorio y, consecuentemente, la puesta en riesgo de la integridad de una nación originaria o superviniente.

Según el propio Oommen (1977a, 13 y ss.), hay diferentes tipos de etnicización.

1) Una nación puede seguir ocupando por vía de hecho su territorio nativo o adoptado, pero a la vez ser etnicizada por otra colectividad dominante, colonizadora o nativa, que se niega a reconocer o desvirtúa sus vínculos morales y simbólicos con dicho territorio. Esta situación presenta, a su vez, tres variantes:

a) La más obvia es la transformación de los habitantes originarios de un territorio en una colectividad minoritaria y marginalizada. Tal sería el caso de las naciones originarias (First Nations) del nuevo mundo que, si bien continúan habitando sus territorios ancestrales, prácticamente han sido desposeídos de los

empleo y condenar los abusos que se hagan de ellos” (Bunker, 1948, 25, citado por Oommen, 1997a, 3).

mismos mediante la alteración radical de sus vínculos tradicionales con los mismos.

b) Una colectividad puede ser etiquetada de tal modo que se le niegue todo derecho a seguir ocupando su patria ancestral o adoptada. Así, los musulmanes de Bosnia, los hindúes del Valle de Cachemira y los judíos en Europa son ejemplos de colectividades etnicizadas en virtud de su identidad religiosa.

c) Algunas naciones originarias son etnicizadas en virtud de la división de sus patrias ancestrales en dos o más territorios estatales, situación que pone en riesgo su integridad como naciones. Tal sería el caso, por ejemplo, de los Kurdos, de los Vascos y de los Nagas ³.

3) Otro tipo de etnicización es el que se produce cuando una colectividad dominante se niega a otorgar participación plena en la vida económica y política de un país a una colectividad inmigrada que ya había adoptado el territorio de dicho país como patria. En efecto, no basta que los inmigrados deseen llegar a ser miembros plenos de su nueva patria desde el momento de su llegada. Se requiere todavía que sus aspiraciones sean respetadas no sólo por el Estado, sino también por los nativos del país en cuestión para que su *status* étnico se transforme en *status* de miembros plenos de la nación. Así, por ejemplo, los fijianos de origen indio, a pesar de haber adoptado a Fiji como patria, no son considerados como ciudadanos plenamente "nacionales". Lo mismo ocurría con los judíos en Alemania durante el nazismo: por más de que hubieren vivido durante muchas décadas en el país y hubieren sido plenamente asimilados en términos culturales, seguían siendo considerados como extranjeros.

3) Un tercer tipo de etnicización, en este caso semi-voluntaria, es la que se da cuando una colectividad plenamente establecida desde mucho tiempo atrás en el territorio de un Estado, y cuyos miembros son reconocidos como ciudadanos plenos de dicho Estado, sigue considerando que sus raíces están fuera de dicho territorio. Es lo que ocurre cuando algunos grupos se identifican como afro-

³ Etnia cuyos miembros están repartidos entre la India y Birmania.

americanos, asiático-americanos, afro-brasileños, etc.⁴ Según Oommen (p. 14-15), esta auto-externalización es la ruta para la etnicización y revela una experiencia colectiva de discriminación y opresión en países donde a ciertos grupos inmigrados se les ha asignado un *status* social subordinado y una identidad estigmatizada.

4) La etnicización también se produce cuando un Estado decide “integrar” y homogeneizar a las diferentes naciones que coexistían en su territorios en un solo “pueblo”. Los recursos utilizados para este fin pueden ir desde el desarraigo físico hasta la distorsión de la historia nacional de un pueblo, pasando por la creación de unidades político-administrativas artificiales, la colonización estatal del territorio ocupado por las naciones más débiles y pequeñas, y la prohibición de emplear la lengua materna. Los Estados multinacionales, tanto socialistas como capitalistas, han recurrido con frecuencia a estos expedientes. Basta recordar la política de unificación nacional en la España de Franco, y la de la Unión Soviética en los países bálticos (Lituania, Letonia y Estonia).

5) Otro modelo de etnicización sería el de los trabajadores migrantes a países extranjeros, donde se les niega los derechos humanos básicos y los de ciudadanía, aun cuando reúnan todas las condiciones para gozar de los mismos. Tal sería el caso, entre otros, de los trabajadores huéspedes en Europa occidental, particularmente de los que proceden de las ex-colonias.

6) Por último, puede darse el caso de que aun cuando los inmigrantes sean aceptados como con-nacionales por la sociedad anfitriona, éstos rechacen la identidad que se les ofrece y proyecten retornar a su lugar de origen. Tal sería el caso de muchos intelectuales e incluso trabajadores que emigran bajo la perspectiva del retorno.

Siempre según Oommen, en todos los casos enumerados la etnicización implica la disociación entre territorio y cultura - en un sentido que precisaremos

⁴ Así, por ejemplo, se ha señalado que la identidad afro-americana en los EE.UU. es dual. En efecto, los afro-americanos se consideran por un lado como americanos (por ciudadanía, ideales políticos, lenguaje y religión), y por otro como africanos, es decir, como miembros de una raza histórica no originaria de América. De aquí el panafricanismo, que considera a Africa como madre patria (Hecht, 1993, 64)

más adelante -, y, por lo tanto, la puesta en riesgo de la integridad de una comunidad cultural.

Este enfoque constructivista e histórico de la noción de etnia no es nueva en sociología. Ya en 1985, J.L. Amselle había presentado la tesis de que en el continente africano no había nada parecido a una etnia durante el periodo precolonial. Las etnias habrían surgido por la acción del colonizador que, en su afán de territorializar el continente, fragmentó las entidades sociales preexistentes en forma de razas, tribus y etnias. Posteriormente, las nuevas divisiones habrían sido asumidas por las propias poblaciones nativas como estrategia de resistencia⁵.

A esta concepción histórica, dinámica y constructivista de las etnias suele oponerse la concepción llamada “primordialista” (Shils, 1957; Geertz, 1992, p. 219 y ss.; Isaacs, 1975), según la cual las etnias se basan en vínculos o afinidades primordiales como las que conjuntan a las unidades familiares y a los llamados “grupos primarios”, y que deben ser distinguidos de los vínculos meramente civiles. Los vínculos étnicos serían entonces en cierto modo “naturales” y mucho más profundos que los demás vínculos sociales, porque implican una solidaridad fundada en lazos de sangre⁶.

La tendencia actual, según Oommen (p. 37 y ss), es negar que exista contradicción entre ambas posiciones. En efecto, por un lado los sentimientos primordiales (cuya realidad parece innegable en muchos casos) pueden activarse o reactivarse en contextos históricos muy precisos, como son los del colonialismo; y por otro, algunas identidades étnicas constuidas y asignadas por el colonizador pueden ser aceptables para los colonizados precisamente porque contienen elementos primordiales construidos como “sagrados” por la colectividad concernida.

2.- ETNIA, NACION, ESTADO Y CIUDADANIA.

⁵ Véase también Cornaroff (1991, 666), quien afirma que las etnias Yoruba, Zúlú y otras en el contexto africano son creaciones europeas del siglo XIX.

⁶ Véase la evaluación crítica que hace de esta posición Richard H. Thompson (1989, 49-55).

Por lo que toca a su contenido, hemos dicho que la tendencia actual es definir el concepto de etnia, no en forma aislada o substancialista, sino en relación dinámica e interactiva con otros conceptos adyacentes como los de nación, Estado y ciudadanía.

Para entender mejor estas relaciones complejas, conviene comenzar desconstruyendo la idea de Estado-nación, es decir, la confusión inveterada entre nación y Estado, que es propia de la tradición política europeo-occidental. Esta confusión, como señala Gellner (1989, 21 y ss.), implica un proyecto de homogeneización cultural según el principio “un Estado, una nación, una cultura”, bajo el supuesto erróneo de que la condición ideal para el buen funcionamiento, la estabilidad y la gobernabilidad de un Estado moderno es la homogeneidad cultural de su población ⁷. Esta creencia ha conducido en muchos casos a una política de unificación cultural forzada mediante la estandarización lingüística, religiosa, ideológica y, por supuesto, educativa, cuya consecuencia ha sido precisamente la profundización de la etnicización de poblaciones enteras dentro de los territorios de los Estados. “La idea de Estado-nación” - dice Oommen - “fue sólo una aspiración, de hecho una aspiración desafortunada, que nunca se realizó ni siquiera en Europa occidental” (1997a, 136). En efecto, la confusión entre Estado y nación no es sólo un error teórico, sino también empírico, ya que la inmensa mayoría - si no es que la totalidad - de los Estados son plurinacionales, multiétnicos y plurilingüísticos, de modo que resulta difícil encontrar un solo caso de Estado mononacional.

Por otro lado, es también empíricamente falso que todas las naciones tiendan naturalmente a crear su propio Estado, ya que existen muchas naciones que deliberadamente renuncian a ello y prefieren mantenerse dentro de un Estado multinacional (v.g., los catalanes en España). Por eso siempre es mayor el número de naciones que el de los Estados ⁸.

⁷ Este principio también fue sostenido por Aguirre Beltrán (1976), quien defendía la “mexicanización” del indio, es decir, la integración de los indígenas a la sociedad nacional, como objetivo legítimo de la política indigenista.

⁸ Según Anthony Smith (1971), en el momento en que escribía su libro había en Europa 63 naciones y sólo 24 Estados. Hoy, después de la desintegración de la Unión Soviética y de la

Hoy ya no se admite la idea de que el Estado y la nación sean entidades intercambiables.

Un Estado es una entidad jurídico-política que tiene por función esencial proporcionar a sus ciudadanos protección frente a la inseguridad interior y a la agresión exterior. Para tal fin está dotado de soberanía política sobre un área territorial claramente definido y detenta el monopolio del uso legítimo de la fuerza. Además, tiene jurisdicción sobre un conjunto de ciudadanos cuya lealtad terminal está orientada al mismo Estado. Sólo si un Estado coincide con una nación se podría hablar de Estado-nación, pero la inmensa mayoría de los Estados modernos son multinacionales, multiétnicos o una combinación de ambos.

También la ciudadanía es un concepto jurídico estrechamente emparentado con el Estado y consiste en un conjunto de derechos (con sus correspondientes obligaciones). Según el esquema clásico de T.H. Shils, reelaborado por Parsons (1975), el modelo de la ciudadanía comprende un componente civil o legal (ciudadanía civil), un componente político (ciudadanía política), un componente social o de Welfare (ciudadanía social) y, finalmente, un componente cultural (ciudadanía cultural).

Normalmente, todos los ciudadanos deberían tener acceso igual a los derechos que confiere la ciudadanía, pero frecuentemente no es así. Por eso hablamos de ciudadanos de segunda clase. Los súbditos de un Estado que forman parte de la nación en el sentido cultural del término (“nationals”), son también invariablemente ciudadanos. En cambio, los que no forman parte de ella, como los indígenas en México, pueden ser también ciudadanos, aunque casi siempre enfrentan graves problemas para serlo en sentido pleno. Por lo tanto, se puede ser ciudadano de un Estado, sin ser “national”, es decir, sin ser reconocido como miembro de la comunidad nacional por el grupo cultural y políticamente dominante. Hay que distinguir, entonces, entre ciudadanía, membrecía nacional y membrecía étnica⁹

antigua Yugoslavia, ciertamente ha aumentado el número de Estados, pero siempre es menor que el de las naciones.

⁹ En inglés existe el término “national” para designar a los individuos reconocidos como miembros de una nación en el sentido cultural del término, lo que no ocurre en español. De aquí la confusión generada por el uso del término “ciudadano” para designar indistintamente tanto al súbdito de un

La ciudadanía en sentido pleno tiende a concebirse en la reciente literatura sociológica como un instrumento para rectificar las desigualdades individuales, muchas de las cuales proceden precisamente de las adscripciones étnicas, sociales o de clase. Ya según Parsons el principio de igualdad está institucionalizado legalmente en el complejo de la ciudadanía, de modo que el Estado moderno debe concebirse como una “company of equals”, es decir, como una asociación de iguales ¹⁰.

Según la propuesta de reconceptualización dinámica que estamos presentando, la nación y la etnia comparten el mismo contenido cultural, salvo la relación con el territorio. En efecto, ambas son comunidades culturales que comparten una denominación común, mitos de origen, una lengua propia o adoptada, una historia también común, una cultura distintiva y un sentido de lealtad y solidaridad. La diferencia específica radica en la relación con el territorio, como veremos de inmediato. Además, una nación puede convertirse en etnia y viceversa.

Una nación sería, siempre según Oommen, una colectividad cultural plena y exitosamente identificada con un territorio. Es la fusión entre territorio y cultura, o también entre territorio y lenguaje, lo que constituye una nación. También el Estado, por supuesto, comporta un territorio. Pero hay una diferencia esencial: el territorio estatal es una entidad legal que determina el ámbito de jurisdicción del Estado, como suelen decir los juristas. El territorio nacional, en cambio, es una entidad moral y cultural que resulta de la apropiación simbólico-expresiva del espacio; es un territorio-signo que funciona a la vez como envoltorio corporal y como emblema básico de la comunidad nacional ¹¹.

Estado como al miembro de la nación tal como es definida por los grupos cultural y políticamente dominantes. Esta confusión deriva de la identificación errónea entre nación y Estado.

¹⁰ Las cuestiones relativas a la desigualdad individual y a la identidad grupal pueden ser negociadas, entonces, a través de la ciudadanía, que implica dotación de derechos a los individuos independientemente de sus adscripciones grupales y de sus trayectorias sociales. En cambio, las demandas de igualdad y de identidad - aparentemente contradictorias - pueden armonizarse a través del pluralismo, que implica la coexistencia dignificada de grupos de identidad distintos dentro del cuerpo político. Cf. Oommen, 1997a, 22.

¹¹ Se comprenderá mejor el carácter esencialmente moral y simbólico del territorio nacional si se recuerda que, según Guiomar (1974, 91 y ss), por obra y gracia de la Revolución francesa el territorio es el sustituto republicano del cuerpo del Rey. En efecto, la nación entendida como comunidad establecida y referida a un origen común o a antepasados comunes existe desde la época de las monarquías absolutas en Europa. Pero en su forma monárquica, la nación se

Para Oommen, el territorio cultural sería, juntamente con el lenguaje, la condición mínima para la existencia y la emergencia de la nación. Esto no equivale a negar la concepción de la nación como “comunidad imaginada” (Anderson, 1983). Se trata más bien de complementarla asignándole un soporte a la vez material y simbólico. En efecto, una nación no podría mantener su *ethos* cultural e incluso su identidad como comunidad imaginada sin la visibilidad que le confiere la referencia a un territorio que le sirva como lugar de anclaje, como espacio de inscripción y como referente simbólico ¹².

Contrariamente a la nación, una etnia es, si se quiere, una *nación desterritorializada*, es decir, una comunidad cultural disociada real o simbólicamente de su territorio ancestral por desplazamiento forzado, por despojo o por la reformulación jurídica de su relación con la tierra en términos instrumentales (circunscripción político-administrativa, régimen de propiedad...) y no ya en términos simbólico-expresivos ¹³.

En realidad, el territorio étnico reviste las mismas características simbólicas y culturales que el territorio nacional, pero lo que para el grupo nacional es objeto de

concebía como *extensión de su cuerpo*, como su *cuerpo imaginario*. Posteriormente y de modo gradual, el Rey es desplazado del centro de la nación y termina por ser eliminado en virtud de los sucesivos embates de los parlamentos y de la burguesía revolucionaria. Ahora bien, como ninguna comunidad puede prescindir de un referente corporal visible y concreto, el cuerpo del Rey es suplantado por un “cuerpo” territorial - el territorio nacional - que contiene el mismo potencial simbólico y aglutinador del primero.

¹² W.Connor (1984, 221) demuestra a través de un ejemplo concreto que no cualquier territorio puede convertirse en “territorio patrio”. En efecto, en 1936 el Estado Soviético creó un territorio propio para los judíos cerca de la frontera con China, con el propósito de que se convirtiera en su “patria”. Pero el esfuerzo por atraer a los judíos a esta nueva “patria” fracasó rotundamente. También los británicos ofrecieron a los sionistas en 1902 una porción de Uganda como posible “patria”. Pero esta proposición fue rechazada rotundamente por el Octavo Congreso Sionista del mismo año (Seton-Watson, 1977, 396). (Ambos autores son citados por Oommen, 1997a, 186).

¹³ Resulta interesante comprobar la incapacidad de los tecnócratas y juristas del Estado para comprender esta dimensión cultural del territorio étnico. Como se sabe, existe actualmente una disputa sobre la propiedad del territorio huichol en Jalisco. Para resolver el diferendo, los burócratas del Estado propusieron a esta etnia comprarles la mitad de su territorio, en realidad ya ocupada por los ganaderos. Pero Jesús Lara Chivarra, presidente de la Unión de Comunidades Indígenas Huicholes de Jalisco (UCIH) les responde en estos términos: “No vamos a vender ni un metro de tierra porque los ancianos así nos han educado y no los defraudaremos: *sería como vender a nuestra madre*”. El periodista que reporta este episodio comenta: los huicholes reclaman sus tierras porque ahí se lleva a cabo la caza del venado, están la ruta sagrada y los centros ceremoniales donde acuden a presentar las ofrendas para “hacer un pago a los dioses por los males que puedan venir” (*La Jornada*, 10 de Marzo de 1998, p. 51).

identificación y de apropiación plena, para las etnias es permanente objeto de reclamo, de disputa y, en muchos otros casos, de nostalgia y recuerdo. Porque, como queda dicho, es la disociación - real o simbólica - entre territorio y cultura lo que define la etnicidad según la perspectiva que estamos presentando.

Como se hecha de ver, los autores más recientes, como Oommen (1993a, 185), Anthony Smith (1979) y W. Connor (1994) enfatizan la importancia crucial del territorio tanto para la constitución de las pequeñas comunidades étnicas como de las grandes “comunidades imaginadas”, y se esfuerzan por rescatarlo polémicamente frente a los economistas y ensayistas “posmodernos” que proclaman su inevitable eclipse o su devaluación en el contexto de la globalización. Para comprender esto hay que recordar que según algunos teóricos de inspiración neo-marxista (Raffestin, 1980, 129 y ss.; Hoerner, 1996, 19 y ss.) el territorio no es sólo resultado de una apropiación instrumental del espacio (v.g. como propiedad, fuente de recursos a ser explotados, delimitación político-administrativa, medio para obtener ventajas geopolíticas, etc.), sino también de una apropiación simbólico-expresiva o cultural, y entonces se convierte en patria, patria, tierra ancestral, tierra natal, terruño, etc., a la que una persona pertenece, con la que se identifica emocionalmente y donde los antepasados murieron y fueron sepultados.

3.- HACIA UNA TEORÍA GENERAL DE LAS IDENTIDADES SOCIALES ¹⁴

Hemos definido a la etnia, en última instancia, como una nación desterritorializada, es decir, como una colectividad cultural (generalmente minoritaria) disociada de su territorio y, consecuentemente, marginalizada y discriminada. Se trata de una categorización todavía muy genérica, realizada desde el punto de vista del observador externo y aplicable a una gran variedad de grupos que pueden revestir características particulares muy diferentes. Así, por ejemplo, no son la misma cosa un grupo de italianos en Nueva York y una

comunidad indígena de Chiapas. Siempre se puede caracterizar a través de rasgos externos más concretos y específicos los diversos tipos de etnias. Pero el procedimiento más decisivo para dar cuenta de esta diversidad es el recurso a una teoría de las identidades sociales que permite abordar a los grupos etnicizados no ya desde el exterior y con un afán clasificatorio, sino desde el punto de vista subjetivo de los propios grupos en cuestión. Por eso carece de sentido hablar de la identidad étnica en general. La identidad es siempre un problema concreto y un enigma que debe resolverse para cada grupo o colectividad en particular desde la perspectiva de sus miembros.

En lo que sigue trataremos de delinear, en forma necesariamente compendiada, los grandes ejes de una teoría general de las identidades sociales, para ubicar dentro de este marco la problemática más específica de las identidades étnicas.

El concepto de identidad social es un concepto imprescindible en las ciencias sociales, pero a la vez de uso delicado y políticamente peligroso. Es un concepto imprescindible porque no podríamos hablar siquiera de acciones o de interacciones sociales, sin elaborar enunciados acerca de la presunta identidad de los actores que en ellas se hallan implicados. Más aún, el vocabulario de la identidad y de la diferencia es una de las condiciones de empleo de toda lengua natural, como nos lo enseñan los filósofos del lenguaje (Quine). Es también un concepto de empleo delicado, debido a su carácter polisémico a pesar de su aparente evidencia, y sobre todo debido a las trampas del lenguaje natural y del sentido común que tienden a presentar la identidad como una entidad homogénea, cristalizada y substancial. Y, finalmente, es un concepto políticamente peligroso, porque es apto para integrar mitos políticos con fuertes resonancias pasionales, como el nacionalismo clásico, los etno-nacionalismos europeos actuales y el racismo disfrazado bajo la reivindicación del “derecho a la diferencia” (Taguieff, 1986, 91 y ss.).

3.1 - Una concepción relacional y situacional de la identidad

¹⁴ Véase un desarrollo más amplio de las tesis básicas de esta teoría general en mi trabajo “Materiales para una teoría de las identidades sociales” (Giménez, 1997).

En el ámbito de las ciencias sociales, la idea de identidad cultural ha sido conceptualizada inicialmente en los EE.UU. como herramienta para afrontar los problemas de integración de los inmigrantes y los de las relaciones interraciales. En los países europeos, y particularmente en Francia, surge como dispositivo de análisis de los nuevos movimientos sociales, de los particularismos regionales y de los etno-nacionalismos.

Si quisiéramos compendiar en una definición escueta el núcleo teórico mínimo en torno al cual parece existir actualmente cierto consenso entre los científicos sociales, diríamos que la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado.

Este esbozo de definición ya permite identificar los principales tópicos de la problemática de las identidades.

En primer lugar, permite situar claramente la relación entre identidad y cultura . La identidad debe concebirse como una eflorescencia de las formas interiorizadas de la cultura, ya que resulta de la interiorización selectiva y distintiva de ciertos elementos y rasgos culturales por parte de los actores sociales. Por lo tanto, la mera existencia objetivamente observable de una determinada configuración cultural no genera automáticamente una identidad. Se requiere todavía de parte de los actores sociales la voluntad de distinguirse socialmente a través de una reelaboración subjetiva y selectiva de algunos de sus elementos.

En segundo lugar, se echa de ver que, como dice Balibar, la identidad sólo existe en y para sujetos, en y para actores sociales; y que su lugar propio es la relación social, es decir, la relación entre los grupos sociales. Por lo tanto, no existe identidad en sí ni para sí, sino sólo en relación con "alter". Con otras palabras, la identidad es el resultado de un proceso de identificación en el seno de una situación relacional.

Por último, la identidad es una contrucción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y, por lo mismo,

orientan sus representaciones y acciones. Por lo tanto, ni está totalmente determinada por supuestos factores objetivos, como pretenden las concepciones objetivistas de la identidad, ni depende de la pura subjetividad de los agentes sociales, como sostienen las concepciones subjetivistas.

3.2.- Identidad , reconocimiento intersubjetivo y poder.

A lo dicho anteriormente debe añadirse una precisión capital: la voluntad de distintividad, demarcación y autonomía, inherente a la afirmación de identidad, requiere ser reconocida por los demás actores para poder existir socialmente., ya que, como dice Bourdieu, “el mundo social es también representación y voluntad, y existir socialmente también quiere decir ser percibido, y por cierto ser percibido como distinto” (1982, 142). De aquí la importancia de la manifestación como estrategia por medio de la cual “el grupo práctico, virtual, ignorado, negado o reprimido se torna visible y manifiesto para los demás grupos y para sí mismo, y revela su existencia en tanto que grupo conocido y reconocido” (ibid.).

Se infiere de lo dicho que la identidad de los actores sociales (individuales y colectivos) resulta siempre de una especie de compromiso o negociación entre autoafirmación y asignación identitaria, entre “auto-identidad” y “exo-identidad”. De aquí la posibilidad de que existan discrepancias o desfases entre la representación de la propia identidad y la de los demás, lo que ha dado lugar a la distinción entre identidades internamente definidas (llamadas también identidades subjetivas, percibidas o “privadas”), e identidades externamente imputadas (llamadas también identidades objetivas, actuales o “públicas”) (Hecht, 1993, 42-43) .

Ahora bien, la mayor o menor legitimidad de uno u otro polo, es decir, la prevalencia de la autoafirmación o de la asignación, depende de la correlación de fuerzas entre los grupos o actores sociales en contacto. En efecto, la identidad es un objeto de disputa en las luchas sociales por la “clasificación legítima”, y no todos los grupos tienen el mismo poder de identificación. Porque, como explica Bourdieu en un artículo clásico (1980, 63-72), sólo los que disponen de autoridad legítima, es decir, de la autoridad que confiere el poder, pueden imponer la definición de sí mismos y la de los demás. Sólo ellos tienen el poder de hacer o

deshacer grupos. Es así como, en los EE.UU., por ejemplo, el grupo dominante de los WASP (White Anglo-Saxon Protestant) clasifica a los demás norteamericanos en la categoría de “grupos étnicos” o en la de “grupos raciales”. A la primera pertenecen los descendientes de inmigrantes europeos no WASP; a la segunda los norteamericanos llamados “de color” (negros, chinos, japoneses, puertorriqueños, mexicanos...) “Según esta definición” - dice Denys Cuche (1996, 88-89) - “las etnias son los otros, es decir, los que se desvían de una manera u otra de la referencia identitaria americana. En cuanto a los WASP, escapan, por una especie de truco de la magia social, a esta identificación étnica y racial. Ellos se colocan fuera de toda clasificación, fuera de categoría, porque evidentemente se consideran muy por encima de los clasificados” .

La intervención del poder en los procesos identitarios nos lleva de la mano a lo que podríamos llamar “políticas de identificación” del Estado. En efecto, en las sociedades modernas el Estado se reserva la administración de la identidad, para lo cual establece una serie de reglamentos y controles. Incluso se puede decir que el Estado tiene una verdadera obsesión por el control de la identidad de sus ciudadanos. Lo malo está - como señala el ya citado Denys Cuche- en que el Estado tiende a la mono-identificación, sea porque reconoce una sola identidad cultural legítima para sus ciudadanos de derecho pleno, sea porque tiende a aplicar etiquetas reductivas a las minorías y a los extranjeros que habitan en su territorio.

El ascenso de las reivindicaciones identitarias sub-nacionales que se observa en muchos Estados contemporáneos puede interpretarse como una consecuencia de la centralización y burocratización del poder. Todo el esfuerzo de los grupos minoritarios se orienta, no tanto a reapropiarse una identidad que frecuentemente es la que les ha sido otorgada por el grupo dominante, sino a reapropiarse los medios para definir por sí mismos y según sus propios criterios su identidad. Con otras palabras, se esfuerzan por transformar la hetero-identidad, que frecuentemente es una identidad negativa, en identidad positiva.

Hemos presentado aquí una concepción relacional y situacional de la identidad, que está muy lejos de la intuición substancialista del sentido común. Se trata de

una verdadera inversión de perspectivas inicialmente introducida por Fredrik Barth y colaboradores en su célebre obra colectiva: *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976). Esta concepción puede ser resumida en las siguientes proposiciones:

1) Presenta la identidad como resultado de una construcción social que pertenece al orden de las representaciones sociales, y no como un dato objetivo.

2) Pero se trata de una construcción que se realiza no de manera arbitraria y subjetiva, sino dentro de marcos sociales constrictivos que determinan las posiciones de los agentes y orientan sus representaciones y opciones.

3) En cuanto “constructo”, la identidad se elabora dentro de un sistema de relaciones que oponen un grupo a otros grupos con los cuales está en contacto.

4) Por último, la identidad se construye y se reconstruye constantemente en el seno de los intercambios sociales; por eso el centro del análisis de los procesos identitarios es la relación social.

Esta manera de plantear las cosas no deja de tener consecuencias importantes para el correcto diseño de un análisis de las identidades. Por ejemplo, no se trata simplemente de inventariar el conjunto de rasgos culturales que definirían una identidad, sino de detectar cuáles de entre ellos han sido seleccionados y utilizados por los miembros del grupo para afirmar y mantener una distinción cultural. También se infiere de lo dicho que no es tarea de las ciencias sociales detectar cuál es la “verdadera identidad” de determinados grupos o colectivos, sino explicar los procesos de identificación sin juzgarlos, es decir, dilucidar las lógicas sociales que impulsan a los individuos y a los grupos a identificarse, a etiquetar, a categorizar y a clasificar. En efecto, si se admite que la identidad es una construcción social, la única pregunta pertinente es la siguiente: ¿cómo, por qué y a través de quiénes se produce, se mantiene o se cuestiona una identidad particular en un momento y en un contexto social determinado?

3.3.- Estrategias identitarias.

Se infiere de todo lo dicho hasta aquí que una de las características de la identidad es su plasticidad, es decir, su capacidad de variación, de reacomodamiento, de modulación e incluso de manipulación.

Precisamente para subrayar esta característica algunos analistas han introducido el concepto de estrategia identitaria. En esta perspectiva, la identidad aparece como medio para alcanzar un fin. El concepto de estrategia indica también que los actores sociales disponen de cierto margen de maniobra, y que en función de su apreciación de la situación utilizan de una manera estratégica sus recursos identitarios. Sin embargo, el concepto de “estrategia identitaria” no significa que los actores sociales son completamente libres para definir su identidad según sus intereses materiales y simbólicos del momento. Las estrategias deben tomar en cuenta necesariamente el marco estructural, la situación social, la correlación de fuerzas entre los grupos, las maniobras de los demás, etc. En consecuencia, si bien es cierto que, debido a su plasticidad, la identidad se presta a la instrumentalización - es una herramienta, más aún, una “caja de herramientas, decía Devereux (1975, 164) - , los individuos y los grupos no pueden hacer lo que quieran de su identidad, ya que, como dejamos dicho, ella es el resultado de la identificación que nos atribuimos nosotros mismo y de la que nos imponen los demás (Cucho, 1996, 94).

Una modalidad extrema de estrategia de identificación consiste en ocultar la propia identidad para escapar a la discriminación, al exilio e incluso a la masacre. Un caso histórico ejemplar, citado por Cucho (1996, 94), de este tipo de estrategia es la de los judíos marranos de España, que se convirtieron exteriormente al catolicismo en el siglo XV para escapar a la persecución y a la expulsión, pero secretamente seguían siendo fieles a su fe ancestral y a sus ritos tradicionales.

El carácter estratégico de la identidad nos permite comprender ciertos fenómenos, como los de las resurgencias y recomposiciones identitarias. Por ejemplo, cuando hablamos de “despertar de los grupos indígenas” en México, no debemos pensar en una especie de resurrección de identidades indias por largo tiempo soterradas o en estado de hibernación, sino en la reinención estratégica, por parte de dichos grupos, de una identidad colectiva en un contexto totalmente nuevo, como es el de un Estado neo-liberal que los excluye y margina en nombre de la modernidad.

4. IDENTIDADES ÉTNICAS

El acontecimiento más sorprendente en la actual coyuntura político-social de nuestro país ha sido precisamente lo que acabamos de llamar “despertar de los grupos indígenas”. Se trata de un movimiento que, esgrimiendo estratégicamente los recursos de la identidad étnica frente a un Estado excluyente y centralizador, no sólo ha logrado proyectar la cuestión de la autonomía indígena al primer plano de la escena política, sino que ya ha obligado al propio Estado a redefinir la identidad nacional en términos multiculturales. Lo que quiere decir que quizás por primera vez en su historia, México ha dejado de definirse, por lo menos en el plano jurídico y formal, como una “nación mestiza”¹⁵. Por eso, y para dar mayor concreción a las reflexiones precedentes, nos proponemos ahora incursionar brevemente en el terreno de las identidades étnicas y sus conflictos.

Carece de sentido, como dejamos dicho más arriba, hablar de las identidades étnicas en general. Las identidades étnicas remiten siempre, como toda identidad, a contextos histórica y socialmente específicos, y se puede esperar razonablemente que variarán en cuanto a su composición y significado según los diferentes procesos de etnicización que les dieron origen. En lo que sigue nos referiremos exclusivamente a las identidades de los grupos indígenas que habitan el territorio mexicano y que son herederos de las “naciones originarias” (First Nations) que podemos llamar mesoamericanas. Como sabemos, el colonialismo español primero, y luego el Estado mexicano sometió a estas “naciones” a un proceso de extrema marginación en sus propios territorios ancestrales.

Según Fredrik Barth (1976, 15), la etnicidad, que es un producto del proceso de identificación, puede definirse como la organización social de la diferencia cultural. Por lo tanto, lo que realmente importa para explicar la etnicidad no es tanto el contenido cultural de la identidad considerado aisladamente, sino los mecanismos de interacción que, utilizando cierto repertorio cultural de manera estratégica y selectiva, mantienen o cuestionan las fronteras colectivas.

¹⁵ Véase, a este respecto, la reforma del Art. 4 constitucional realizada hacia fines de 1990.

Ahora bien, ¿cuál es ese repertorio cultural utilizado por los grupos indígenas nacionales para reivindicar su dignidad y su autonomía frente al Estado y a los segmentos regionales de los grupos cultural y políticamente dominantes?

La respuesta tendrá que ser en gran parte hipotética y conjetural, y se limitará a enumerar, con base en una especie de inducción incompleta apoyada en las pocas exploraciones empíricas realizadas en nuestro país ¹⁶, algunos de sus componentes básicos, con plena conciencia de que en los casos concretos variarán su peso específico y incluso su pertinencia en cada una de las configuraciones identitarias.

Supuesto lo anterior, me atrevería a afirmar que los componentes culturales básicos - que algunos estudiosos americanos, como Michael L. Hecht, llamarían "core symbols" (1993, 22) - de la representación social que tienen de sí mismos los grupos étnicos, en contraposición con la cultura nacional mayoritaria de carácter occidental, son los siguientes:

- 1) una tradición archivada en la memoria colectiva, que remite a una línea de ancestros y que registra el trauma de la colonización;
- 2) la reivindicación permanente de sus territorios ancestrales como lugares de anclaje de su memoria colectiva, contenedores de su cultura y referente simbólico de su identidad social;
- 3) la valorización del propio lenguaje, dialecto o sociolecto no sólo como medio de comunicación intragrupal, sino también como archivo vivo de su visión del mundo y símbolo distintivo de su identidad cultural;
- 4) la valorización del propio sistema de parentesco como fundamento primordial de su pertenencia grupal;
- 5) un complejo religioso-ritual que actualiza, reafirma y renueva la identidad del grupo, mediante la dramatización de su visión del mundo, de la vida y de la muerte.

4.1.- Una tradición compartida

¹⁶ Véase a este respecto, entre otros, el trabajo de Alejandro Figueroa (1994) y, sobre todo, los trabajos de Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Mabel Barabas (1996; 1997).

Existe un relativo consenso entre los autores acerca de la importancia decisiva de la referencia a un comun origen o a ancestros comunes para la identidad étnica. Según George De Vos, por ejemplo, la identidad étnica es “una forma de pertenencia orientada prevalentemente hacia el pasado” (1972, 437) que comporta “un sentido de continuidad histórica con ancestros y un lugar de origen comunes” (1982, p. 9)¹⁷. Y entre nosotros, Miguel Alberto Bartolomé afirma que la memoria de una genealogía es tan fundamental que cuando ésta se pierde, una identidad étnica deja de ser tal para adquirir otra identidad, por ejemplo, una “identidad residencial” (1996, p. 121-122).

Me parece preferible subsumir la referencia a antepasados comunes bajo el concepto más amplio de tradición. En efecto, los ancestros adquieren relevancia no por sí mismos, sino en cuanto transmisores autorizados de una compleja herencia cultural. En este sentido, las identidades étnicas se caracterizarían por ser profundamente tradicionales, o lo que es lo mismo, por ser propias de “sociedades de memoria”. Pero hay que cuidarse de no reificar abusivamente la noción de tradición. Ésta no se reduce al conjunto de los tradita de una sociedad o de un grupo, como pretende Shils (1981). Lo que la define esencialmente es el hecho de conferir al pasado una autoridad trascendente para regular el presente (Hervieu-Léger, 1993, 126-127). Y las bases de esta autoridad no es la antigüedad, como pudiera parecer a primera vista, sino la convicción de que la continuidad con el pasado es capaz de incorporar incluso las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente. Por lo tanto, la tradición es una noción dinámica compatible, en principio, con el cambio, la modernización y el desarrollo (Enloe, 1973), porque nunca es mera repetición del pasado en el presente, sino filtro, redefinición y reelaboración permanentes del pasado en función de las necesidades y desafíos del presente. Incluso pueden existir “tradiciones inventadas”, como dijera Hobsbawm (1983). Digamos entonces, en conclusión, que la tradición “es el conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y

¹⁷ “En resumen, la identidad étnica de un grupo radica en su uso *subjetivo, simbólico o embleático* de cualquier aspecto de una cultura, o de la percepción de sus orígenes y de su continuidad, con el propósito de diferenciarse de otros grupos” (Romanucci-Ross / De Vos, 1995, 24).

prácticos, comportamientos, actitudes, etc., que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente” (Hervieu-Léger, 1993, p. 127).

Así entendida, la tradición desempeña un papel estratégico en la definición de la identidad étnica, debido a su carácter englobante y abarcador. En efecto, todos los demás elementos que enumeraremos a continuación pueden interpretarse como elementos de los *tradita*.

4. 2 - El “territorio cultural”

Las identidades étnicas que estamos considerando comparten con las identidades nacionales, como hemos dicho, la referencia a un territorio considerado no tanto bajo el ángulo utilitario o instrumental, sino principalmente bajo el ángulo simbólico-cultural. Se trata de territorios-signos que se consideran también como una herencia común, como la tierra de los padres y de los antepasados “con relación a los cuales todos se sienten y se comportan como descendientes genuinos y como hermanos de sangre” (Tönnies, citado por Pollini, 1987, 201). Se trata, bajo otro aspecto, de un territorio modelado por el trabajo de muchas generaciones y que, por lo mismo, funciona como vínculo material entre las generaciones de pasado y las del presente. Por último, el territorio se considera como espacio de inscripción de la memoria colectiva, como soporte material de la vida comunitaria y como referente simbólico de la identidad colectiva. En el caso límite funciona como “territorio sagrado”, es decir, como “un espacio de comunión con un conjunto de signos y valores” (Bonnemaison, 1981, 257).

En conclusión, la “topofilia” bajo su modalidad de apego a un territorio ancestral, parece ser un componente fundamental de la identidad étnica. Así lo afirman un número creciente de sociólogos y antropólogos, como Jean-Michel Hoerner (1996, p. 43 y ss.) y, nuevamente entre nosotros, Miguel Alberto Bartolomé (1997) quien percibió como pocos los lazos entre identidad étnica y territorio. “Resulta indudable” - dice - “que para los pueblos nativos el territorio representa un referente fundamental dentro del cual inscribir la identidad colectiva, en la medida

en que la ideología social se construye también en relación con un medio ambiente determinado” (p. 86).

Hemos dicho al comienzo de este apartado que las identidades étnicas comparten con las identidades nacionales la referencia a un territorio pletórico de símbolos. Pero existe, como también dejamos dicho, una diferencia fundamental. En el caso de la identidad nacional dicha referencia implica apropiación y posesión pacíficas. Pero en el caso de la identidad étnica la referencia al territorio es frecuentemente una referencia reivindicativa y nostálgica, porque es la referencia a un bienpreciado del cual se ha sido despojado física o simbólicamente.

4. 3 - La lengua como “modelo del mundo”

También la relación con la lengua nativa - que puede ser una variante dialectal o un sociolecto - parece ser un componente decisivo de las identidades étnicas. En efecto, sabemos desde Sapir -Worf que la lengua no es sólo un medio de comunicación, sino también un “sistema modelante” que propone “modelos del mundo”, y una especie de código que compendia la visión del mundo de una colectividad.

Además, como dice Anderson (1983), el lenguaje exhibe por sí mismo un aura de primordialidad o una connotación ancestral que lo enlazan con el mito de los orígenes, con la vida y con la muerte. Y en algunas de sus concreciones - como la poesía y el canto - llega a actualizar en forma a la vez sensible y extremadamente emotiva la comunión entre los miembros del grupo. “A través del lenguaje aprendido sobre las rodillas de nuestra madre, lenguaje del que nos separamos sólo en el sepulcro, reconstruimos el pasado, imaginamos una membrecía y soñamos un futuro.” (p. 140).

También el lenguaje es considerado como herencia de los antepasados de la comunidad y, por lo tanto, está estrechamente ligado con la tradición (Rocher, 1972, 103-104).

Por todo lo dicho, la pérdida de la lengua nativa - frecuentemente fomentada por un sistema escolar que impone la castellanización compulsiva y la inferiorización concomitante de las lenguas indígenas - suele ser uno de los

primeros signos de erosión de la identidad étnica y de su cultura. “Se podría proponer que una tendencia generalizada es que el reemplazo lingüístico esté acompañado por el renunciamiento étnico” - dice Miguel Angel Bartolomé (1997, 83).

4. 4 - Identidad y parentesco

La valorización del parentesco y, particularmente, de la familia, parece ser otra de las marcas distintivas de la identidad étnica. No hay que olvidar que la pertenencia étnica - que no es voluntaria - se adquiere fundamentalmente por nacimiento, es decir, a través de la inserción en una familia y , por lo tanto, en un sistema de parentesco.

Es sobre todo aquí donde son pertinentes, a mi modo de ver, las argumentaciones de los primordialistas que subrayan la importancia de la cuna materna como instancia primordial donde el individuo adquiere cuerpo, nombre e identidad primaria. Para Isaacs (1975), por ejemplo, la familia es un “grupo básico de identidad” en cuyo seno el individuo interioriza una tradición cultural, un lenguaje, una religión y un sistema de valores y de status (p. 38). Por eso la familia suele ser la estructura mental de aprehensión de todas las formas de comunidad, incluidas las “imaginadas”, que “desde tiempos inmemoriales connotan pureza y extremo desinterés” (Gallisot, 1987, p. 19).

4. 5 - La religión como referente de identidad

La religión constituye todavía una dimensión fundamental de las identidades étnicas, aunque puede preverse que irá perdiendo cada vez más relevancia a medida que se vaya generalizando el pluralismo religioso en el seno de las comunidades étnicas ¹⁸

En la mayor parte de los casos se trata de una religión de carácter predominantemente ritual, centrada en la figura de los santos patronos y en las celebraciones festivas destinadas a honrarlos.

Se puede decir mucho sobre las funciones de este tipo de religión en el seno de las comunidades tradicionales (Giménez, 1978, sobre todo pp. 221 y ss.), pero aquí nos limitaremos a señalar su función identificadora.

Dentro de las comunidades indígenas, el santo patrono constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico, en cuanto se lo considera no sólo como el protector y el abogado local, sino sobre todo como centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad. Como los “dioses abogados” del pasado prehispánico (López Austin, 1973, p. 69), el santo patrono es el “corazón del pueblo” y resume en sí mismo - por sinécdoque o metonimia - su identidad histórica, su realidad presente y su destino.

Por eso no hay peor ofensa para una comunidad que un atentado - bajo cualquiera de sus formas posibles - contra la imagen del santo patrono ¹⁹.

En resumen, ahí donde todavía tiene vigencia, el sistema religioso tiene por función principalísima la construcción de la identidad étnica. Las imágenes de los abogados y de los santos patronos se hallan insertos en el corazón de los pueblos, presidiendo desde allí su destino. Son, además, inseparables de las peripecias de su historia, de la memoria de sus antepasados y de sus orígenes en el tiempo. A consecuencia de ello, otorgan literalmente identidad a los pueblos, permitiéndoles articular una conciencia de sí.

Ahora comprendemos por qué las imágenes de los santos patronos funcionan como una especie de emblema por referencia al cual se define la fidelidad del grupo, se reconocen entre sí los miembros de la comunidad y se establecen las reglas de la hospitalidad o de la exclusión. Se trata de un modelo de

¹⁸ Algunas identidades étnicas, como las que se van gestando en las zonas dominadas por el movimiento zapatista, prescinden deliberadamente de toda dimensión religiosa, por las que podrían ser consideradas como “identidades étnicas secularizadas”.

¹⁹ Un ejemplo emblemático de esto es lo que le sucedió - según cuentan en Juchitán - al Gobernador de Oaxaca Félix Díaz (“el chato Díaz”), quien para reprimir una vez más la rebelión de los juchitecos, no sólo incendió el pueblo, sino que también se llevó consigo como trofeo de guerra la imagen de San Vicente Ferrer, a la que le cortó los pies para poder meterla en una caja. Dos años más tarde, un contingente de juchitecos y de blaseños lo cazaron en Pochutla y lo ajusticiaron. Pero antes le rebanaron la planta de los pies y le obligaron a caminar sobre la tierra ardiente del mediodía gritando: ¡Viva San Vicente Ferrer, patrón de Juchitán!.

autoidentificación que puede relacionarse con el proceso psicoanalítico de identificación con un Padre común.

4. 6. - Observaciones conclusivas

El modo de exposición hasta aquí elegido no debe provocar la impresión de que las identidades étnicas son hasta cierto punto inamovibles, excluyentes y homogéneas. Por lo que se impone concluir este apartado con algunas puntualizaciones adicionales.

1) Como toda identidad, las identidades étnicas son el resultado de una construcción en el tiempo; su contenido puede variar en cuanto a la jerarquización y la relevancia relativa de sus componentes; sólo pueden perdurar adaptándose, recomponiéndose y redefiniéndose permanentemente a su entorno; y son susceptibles no sólo de transformación adaptativa, sino también de alteración cualitativa. Así, por ejemplo, Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Mabel Barabas (1996) ilustran cómo las identidades de los grupos minoritarios de Oaxaca (ixcatecos, chochos, chontales, zoques) se fueron modificando en el tiempo, sea por “transfiguración”, sea por extinción (pp. 34-44; y 101-276).

2) Vistas las cosas desde el punto de vista de los individuos, la identidad étnica no es la única identidad de pertenencia ni la más abarcativa. Además de su pertenencia étnica, un individuo puede reconocerse miembro de conjuntos más vastos como un grupo etnolingüístico (identidad etnolingüística), una identidad regional (v.g. una región interétnica, como la región istmeña) y, por supuesto, una comunidad nacional. Pero son muchos los estudios que han demostrado que en la mayor parte de las interacciones interétnicas, la dimensión étnica de la identidad es siempre la más visible y la más destacada (“saliency”). (Emmison / Western, 1990, citados por Hecht, 1993, 58) .

3) Las identidades étnicas no son homogéneas ni pacíficas *ad intra*. Generalmente están atravesadas por conflictos derivados de la interferencia de sub-identidades internas como son la identidad de género y la de clases. Así, algunos estudios feministas sobre la identidad de las mujeres afroamericanas han demostrado la membrecía dual de estas últimas: por un lado se sienten miembros

de su in-group étnico, pero por otro también del out-group de las mujeres oprimidas. Por eso, a veces se sienten más solidarias con los hombres de su raza, pero otras veces se sienten más solidarias con las mujeres euroamericanas organizadas en grupos feministas. Otros autores han puesto de manifiesto ciertos conflictos aparentemente étnicos que en realidad encubren conflictos de clase (Thompson, 1979). En nuestro país, la compleja articulación entre identidad étnica, identidad política e identidad de género podría ilustrarse muy bien con el caso de Juchitán (Miano Borruso, 1992).

5. CONFLICTOS ÉTNICOS

Trataremos de poner a prueba, a modo de conclusión, la capacidad explicativa del concepto de identidad en relación con un campo empírico específico: los conflictos interétnicos. Para este propósito nos apoyaremos en un trabajo muy reciente de H.D. Forbes (1997).

Hemos sugerido que las identidades étnicas no cohabitan pacíficamente en el espacio social, sino que frecuentemente se definen y se recomponen en y por la confrontación, en y por el conflicto con los actores sociales de su entorno, incluido el Estado. Se trata, entonces, de lo que suelen llamarse conflictos interétnicos.

Por mucho tiempo se ha pretendido explicar estos conflictos por el llamado “paradigma del contacto”, elaborado por el psicólogo Gordon Allport (1954) y dominante en la antropología norteamericana prácticamente hasta el presente. Según esta teoría, el conflicto interétnico se explica por la multiplicación de los contactos entre individuos pertenecientes a diferentes grupos étnicos coexistentes en un mismo espacio social, pero en condiciones inadecuadas que generan fatalmente hostilidad y prejuicio. Si estos contactos se realizaran en las condiciones adecuadas, los conflictos y los prejuicios que les acompañan más bien disminuirían.

Thomas Pettigrew (1971), un discípulo de Allport, resume de este modo las condiciones adecuadas para que la comunicación y el contacto entre individuos de diferentes etnias puedan tener efectos positivos: “El prejuicio tiende a reducirse cuando los dos grupos (1) poseen igual status social, (2) persiguen fines comunes,

(3) dependen recíprocamente el uno del otro en términos cooperativos e (4) interactúan entre sí contando con el apoyo de las autoridades, de las leyes o de las costumbres” (p. 275).

De alguna manera, la desegregación en las escuelas norteamericanas a partir de la famosa decisión de la Suprema Corte de Justicia de 1954, que se extendió a los autobuses escolares en 1970, respondía a estas ideas y se orientaba a fomentar la interacción entre escolares blancos y negros en condiciones de igualdad y cooperación. De aquí la enorme acumulación de investigaciones empíricas a raíz de este “experimento social” para medir los supuestos efectos positivos de esta medida en la disminución de los prejuicios raciales .

La “teoría del contacto” fue acremente criticada por los sociólogos y los antropólogos por su planteamiento individualista y psicologizante. Según éstos, los conflictos interétnicos y los prejuicios raciales no radican en los sentimientos y actitudes de los individuos, sino en las relaciones entre sus respectivos grupos de pertenencia, juntamente con las caracterizaciones recíprocas de los mismos, a través de procesos colectivos tales como la intervención de los mass-media.

Las teorías alternativas que se presentaron fueron dos: la “teoría del conflicto realista” y la de la “identidad social”.

La primera sostiene que los conflictos raciales o interétnicos se explican fundamentalmente, como cualquier otro conflicto social, por la oposición entre “intereses reales”, que frecuentemente se entienden como intereses materiales (Deutsch, 1949; Sherif, 1966, ambos citados por Forbes, 1977). Por lo tanto, dichos conflictos tienen siempre en última instancia una motivación económica o política.

Pero lo malo de esta concepción un tanto simplista y materialista es que no puede explicar ciertas peculiaridades de los conflictos étnicos. Es verdad que los grupos étnicos se batan por la tierra, por recursos materiales o por más trabajo y empleo. Pero los conflictos étnicos más típicos no se agotan en este tipo de reclamos y muchas veces tienen poco que ver con el choque de intereses materiales o económicos. En efecto, muy frecuentemente tienen por foco principal demandas de bienes intangibles, como el reconocimiento de la dignidad, el

respeto, o la valorización del status social. Lo característico de los grupos étnicos, como nos han enseñado los “inconformados” de Chiapas, es la disposición para luchar por aparentes abstracciones, como el reconocimiento de su dignidad, de sus derechos humanos o de su derecho a la autonomía. Y es aquí donde interviene la “teoría de la identidad” - elaborada por la escuela francesa de psicología social (Tajfel y Turner, 1979) y subsumida por Forbes (1997) en su “modelo lingüístico” del conflicto - como expediente explicativo. En efecto, según esta teoría, lo que subyace a la disputa por “bienes intangibles” es en realidad la búsqueda del reconocimiento de la propia identidad minorizada, descalificada y estigmatizada en el proceso permanente de etnicización perpetrado por los grupos dominantes y el Estado. El “bien intangible” por antonomasia que se halla en juego es la propia identidad, considerada como valor supremo, y todos los demás, como la dignidad, la autonomía y los derechos, no son más que atributos y derivaciones de la misma. “En todo conflicto por recursos escasos” - dice Melucci -, “siempre está presente un conflicto de identidad: los polos de la identidad (auto- y heteroidentificación) se separan y la lucha es una manera de afirmar la unidad, de restablecer el equilibrio de su relación y la posibilidad del intercambio con el otro fundado en el reconocimiento” (1982, p. 70).

Estas consideraciones son de gran utilidad para comprender el discurso de la dignidad que nos llega de la selva chiapaneca. En suma, para comprender un discurso como éste, tan profundamente humanista y a la vez estremecedor:

“Hablamos con nosotros, miramos hacia dentro nuestro y miramos nuestra historia: vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se levantara sobre plantas y animales, lo que hacía que la piedra estuviera bajo nuestros
pies, y vimos, hermanos, que era DIGNIDAD todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que era buena la DIGNIDAD para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la DIGNIDAD a habitar en nuestro corazón...”

(Carta dirigida en febrero de 1994 por la dirigencia del EZLN al Consejo 500 Años de Resistencia Indígena).

San Andrés Totoltepec, Mayo

de 1998.

AUTORES CITADOS

- ALLPORT, George W., 1954, *The Nature of Prejudice*, (Reading), Mass., Addison-Wesley.
- AMSELLE, Jean-Loup y E. M'Bocolo (eds.), 1985, *Au coeur de l'ethnie*. París, Éditions La Decouverte.
- ANDERSON, Benedict, 1983, *Imagined Communities*, London, Verso Editions and NLB.
- BALIBAR, Étienne, *et alii*, 1989, *Identità culturali*, Milán, Franco Angeli.
- BARTH, Frederik (ed.), 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.

- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto y Alicia Mabel Barabas, 1996, *La pluralidad en peligro*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto Nacional Indigenista.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, 1997, *Gente de costumbre y gente de razón*, México, Siglo XXI / Instituto Nacional Indigenista.
- BELTRÁN, Aguirre, 1976, *Encuentro sobre indigenismo en México*, in: Aguirre Beltrán, *Obra polémica*, México, SEP-INAH.
- BONNEMAISON, Joël., 1981, "Voyage autour des territoires", *L'Espace Géographique*, n° 4, pp. 249-262.
- BOURDIEU, Pierre, 1980, "L'Identité et la représentation", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 35, pp. 63-72.
- BOURDIEU, Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire*, París, Fayard.
- BOURDIEU, Pierre, 1987, *Choses dites*, París, Les Editions de Minuit.
- COMAROFF, John, 1991, "Humanity, ethnicity, nationality: conceptual and comparative perspectives in the URSS", *Theory and Society*, n° 20, pp. 661-687.
- CONNOR, Walker, 1984, *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*, Princeton, Princeton University Press.
- CONNOR, Walker, 1994, *Ethnonationalism: The question for Understanding*, Princeton, Princeton University Press.
- CUCHE, Denys, 1996, *La notion de culture dans les sciences sociales*, París, La Decouverte.
- DEUTSCH, M., 1949, "An Experimental Study of the Effects of Cooperation and Competition upon Goup Process", *Human Relations*, núm. 2, pp. 129-152.
- DEVEREUX, Georges, 1972, *Etnopsicoanálisis complementarista*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- DE VOS, George, 1972, "Social Stratification and Ethnic Pluralism: An Overview from the Perspective of Psychological Anthropology", *Race*, vol. XIII, n° 4, pp. 435-440. (The Institute of Race Relations, Oxford University Press).
- DE VOS, George, 1982, *Ethnic pluralism: Conflict and Accomodation*, in: *Ethnic Identity, Cultural Continuities and Change*, Chicago, University of Chicago Press.
- ELIOU, Marie, 1979, "Erosion et permanence de l'identité culturelle", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXII, pp. 79-90.
- ENLOE, Cynthia H., 1973, *Ethnic Conflict and Political Development*, Boston, Little Brown and Company.
- FIGUEROA, Alejandro, 1994, *Por la tierra y por los santos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA).
- FORBES, H.D., 1997, *Ethnic Conflict*, New Haven and London, Yale University Press.
- GALLISSOT, René, 1987, "Sous l'identité le procès d'identification", *L'Homme et la Societé*, Nouvelle Serie, pp. 12-27.
- GEERTZ, Clifford, 1992 (1973), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GELLNER, Ernest, 1988. *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza Editorial.

- GIMÉNEZ, Gilberto, 1978, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos.
- GIMÉNEZ, Gilberto, 1997, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", *Frontera Norte*, Vol. 9, n° 18, pp. 9-28.
- GUIOMAR, Jean-Yves, 1974, *L'idéologie nationale*, Vienne, Éditions Champ Libre, La taupe bretonne.
- HALL, Stuart and Paul du Gay, 1996, *Questions of Cultural Identity*, London / Thousand Oaks / New Delhi, Sage Publications
- HECHT, Michael L, Mary Jane Collier and Sidney A. Ribeau, 1993, *African American Communication. Ethnic Identity and Cultural Interpretation*, Newbury Park / London / New Delhi, Sage Publications.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, París, Cerf.
- HOBBSAWM, Erick y Terence Ranger (eds.), 1983, *The Invention of Tradition*, London, Cambridge University Press.
- HOERNER, Jean-Michel, *Géopolitique des territoires*, Perpignan (Francia), Presses Universitaires de Perpignan.
- HUTCHINSON, John & Anthony D. Smith., (eds.), 1996, *Ethnicity*, Oxford, Oxford University Press.
- ISAACS, Harold R., 1975, *Idols of the Tribe, Group Identity and Political Change*, New York, Harper & Row Publishers.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1973, *Hombre-dios: religión y política en el mundo nahuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- MELUCCI, Alberto, 1982, *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*, Bologna, Società Editrice Il Mulino.
- MELUCCI, Alberto, 1983, *Nazioni senza Stato. I movimenti etnico-nazionali in occidente*, Milán, Feltrinelli.
- MIANO BORRUSO, Marinella 1992, *Juchitán de las Flores entre etnia y nación*, (tesis de maestría presentada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia).
- OOMMEN, T.K., 1997a, *Citizenchip, Nationality and Ethnicity*, Cambridge (USA), Polity Press / Blackwell Publishers.
- OOMMEN, T.K. (ed.) , 1997b, *Citizenship and National Identity*, Londres, Sage Publications.
- PARSONS, Talcott., 1967, *Full Citizenship for the Negro American?*, in: Idem, *Sociological Theory and Modern Society*, New York, Free Press, pp. 432-465.
- PETTIGREW, Thomas F, 1971, *Racially Separate or Together?*, New York, McGraw-Hill.
- POLLINI, Gabriele, 1987, *Appartenenza e identità*, Milán, Franco Angeli.
- POLLINI, Gabriele, 1990, *Appartenenza socio-territoriale e mutamento culturale*, in: Vincenzo Cesareo (ed.), *La cultura dell'Italia contemporanea*, Turín, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, pp. 185-225.
- RAFFESTIN, Claude., 1980, *Pour une géographie du pouvoir*, París, Librairies Techniques (LITEC).
- ROCHER, Guy., 1972, *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, París, P.U.F.

- ROMANUCCI-ROSS, Lola, y George A. De Vos (eds.), 1995, *Ethnic Identity*, Walnut Creek / London / New Delhi, Sage Publications.
- SCHRYER, Frans J., 1990, *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*, New Jersey, Princeton University Press.
- SETON-WATSON, Hugh., 1977, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politic of Nationalism*, London, Methuen.
- SHERIF, Muzafer, 1966, *In Common Predicament: Social Psychology of Intergroup Conflict and Cooperation*, Boston, Houghton Mifflin.
- SHILS, Edward W., 1957, "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties", *British Journal of Sociology*, n° 8, pp. 130-145.
- SHILS, Edward W., 1981, *Tradition*, London / Boston, Faber and Faber.
- SMITH, Anthony, 1971, *Theories of Nationalism*, London, Duckworth.
- SMITH, Anthony, 1979, *Nationalism in the Twentieth Century*, Oxford, Martin Robertson.
- TAGUIEFF, Pierre-André, 1986, "L'identité nationale saisie par les logiques de racisation", *Mots*, n° 12, pp. 91-128 (Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques)
- TAJFEL, Henry., y J.C. Turner, 1979, *An Integrative Theorie of Intergroup Conflict*, in: W.G. Austin and S. Worchel, *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey, Brooks / Cole, pp. 33-47.
- THOMPSON, Richard H., 1989, *Theories of Ethnicity*, New York, Greenwood Press.