

**RAZA Y ETNICIDAD
EN LATINOAMÉRICA**

Peter Wade

**RAZA Y ETNICIDAD
EN LATINOAMÉRICA**

Ediciones Abya-Yala
2000

Raza y etnicidad en Latinoamérica

Peter Wade

1a. Edición Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson - Casilla: 17-12-719
Teléfono: 562-633 / 506-247 - Fax: (593-2) 506-255
E-mail: admin-info@abyayala.org
editorial@abyayala.org. - Quito-Ecuador

Impresión Docutech
Quito - Ecuador

ISBN: 9978-04-640-2

Título original: ***Race and Ethnicity in Latin America***
Traducido por Ma. Teresa Jiménez M.,

Impreso en Quito-Ecuador, 2000

Pluto Press publicó este libro por primera vez en 1997
345 Archway Road, London N6 5AA
y 1436 West Randolph, Chicago, Illinois 60607, USA

Derechos de autor © Peter Wade 1997

Peter Wade hace valer su derecho de ser identificado como el autor de esta obra de acuerdo con la Ley de 1988 para la propiedad literaria, los diseños y las patentes.

La catalogación de la *British Library* se encuentra en la información sobre la publicación

La *British Library* dispone de un registro de catálogo de este libro

La catalogación de la Biblioteca del Congreso se encuentra en la información sobre la publicación Wade, Peter, 1957

Raza y etnicidad en Latinoamérica / Peter Wade.

p. cm. (Estudios críticos sobre Latinoamérica)

Incluye referencias bibliográficas y un índice.

ISBN 0-7453-0988-7 (hc)

1. Etnicidad-Latinoamérica.
2. Etnología-Latinoamérica-Historia.
3. Relaciones de raza-Historia.
4. Negros-Latinoamérica-Identidad étnica.
5. Negros-Latinoamérica-Relaciones con los indígenas.
6. Indígenas-identidad étnica.
7. Latinoamérica-relaciones de raza.
8. Latinoamérica-Relaciones étnicas. I. Título. II. Serie.

GN564.L29W33 1997

305.8'0098-dc 21 96-51820

CIP

ÍNDICE

	Págs.
Introducción.....	7
1. El significado de ‘Raza’ y ‘Etnicidad’	11
2. Los negros y e indígenas en Latinoamérica	35
3. Los primeros enfoques hacia los negros y los indígenas: desde los años 20 hasta los años 60 de este siglo	51
4. Desigualdad e identidad situacional: los años 70	73
5. Los negros y los indígenas en la nación estado posmoderna	97
6. Los movimientos sociales negros e indígenas.....	115
7. Estudiar la Raza y la Etnicidad en un mundo posmoderno y reflexivo.....	133
Bibliografía	143

1.

EL SIGNIFICADO DE 'RAZA' Y 'ETNICIDAD'

'Raza' y 'etnicidad' no son términos que tengan referentes fijos. Resulta tentador darle crédito a una visión progresista de las ciencias sociales que lleve desde la ignorancia a la verdad, especialmente en lo que respecta al término 'raza', que en épocas anteriores se utilizaba comúnmente de maneras evidentemente racistas, hoy reconocidas como equivocaciones manifiestas. Parece obvio que las acepciones de la posguerra para dicho término sean actualmente 'correctas'. Pero opino que cada término debe considerarse dentro del contexto de una historia de las ideas, del conocimiento institucionalizado de Occidente (ya sean las ciencias sociales o naturales) y de las prácticas. 'Raza' y 'etnicidad' no son términos que se refieran de manera neutral a una realidad transparente de la cual las ciencias sociales nos ofrecen una descripción cada vez más certera. Más bien, están entremezclados en discursos académicos, populares y políticos que constituyen ellos mismos parte de las relaciones académicas, populares y políticas, y de las prácticas.

Lo cual no significa que el contexto social particular determine completamente los conceptos académicos (inclusive el científico social). Tal posición, rigurosamente relativista, equivaldría a abandonar la empresa de una indagación sistemática dentro de nuestra condición social. Y asimismo ignoraría el hecho de que la dinámica de su propia búsqueda de 'la verdad' dirige hasta cierto punto a una indagación así: cuando hechos nuevos, o nuevas combinaciones de hechos contrastan cada vez más con formas establecidas de pensar sobre ciertas series de hechos, se produce una dinámica para el cambio. Hay normas legítimas, de lógica, coherencia y pruebas; y eso significa que no todos los relatos de la 'realidad' son igualmente válidos; algunos están claramente equivocados. Yo simplemente apunto que los conceptos académicos no son independientes de su contexto social, que la búsqueda de conocimiento no es un proceso firme hacia un objetivo fijo, sino un camino de alguna manera contingente sin un objetivo obligado en absoluto.

Este es el caso particular del conocimiento sociológico o antropológico, el cual sea cual fuere su grado de sofisticación metodológica, nunca puede pretender el rigor de la técnica experimental con la cual las ciencias naturales alcanzan altos niveles de predicción y control, garantes de sus reclamos a la verdad. En parte esto se debe a que el conocimiento sobre la sociedad se basa en gente que estudia a la gente más que en gente que estudia objetos o seres no humanos; y, sean cuales sean los argumentos sobre el nivel de autoconciencia de los animales, esto crea una reflexividad, un proceso circular de causa y efecto por el cual los 'objetos' de estudio pueden cambiar su comportamiento e ideas conforme a las conclusiones que sus observadores tengan sobre esos comportamientos e ideas. Así es como los científicos sociales se enfrentan con un blanco siempre cambiante que ellos mismos impulsan en un proceso sin resultados previsible¹. En el presente capítulo quiero examinar los conceptos de raza y etnicidad en sus contextos históricos, y proponer que ambos se han de considerar como parte de una empresa de conocimiento, la cual se situó (y aún se sitúa) dentro de las relaciones de poder (que el mismo conocimiento ayuda a constituir, tal como apuntó reconocidamente Michel Foucault) y donde los países occidentales tienen la ventaja.

Raza

Más que empezar con una definición de raza (lo que parecería crear una agradable y objetiva área analítica en comparación de la cual los enfoques anteriores a ese concepto deberían considerarse más o menos adecuados) aquí empezaremos considerando la forma en que este término ha ido cambiando de significado con el tiempo; así podremos ver lo que ha llegado a significar (quizás sin despojarlo de toda su carga semántica previa), más que lo que 'realmente' significa².

El término 'raza' hasta 1800

Michael Banton (1987) ofrece un esbozo muy útil de las cambiantes 'teorías raciales'. La palabra 'raza' ingresó en las lenguas europeas a principios del siglo XVI. Su significado principal consistía en lo que Banton llama *linaje*, es decir, una estirpe de descendientes vinculados a un ancestro común; tal grupo de personas compartía una cierta

ascendencia, que les debería otorgar cualidades más o menos comunes. Este uso predominó hasta cerca de 1800. El contexto general consistía en el interés por clasificar a las cosas vivientes en medio de una polémica y desacuerdo sobre por qué eran diferentes entre ellas, cuán constantemente lo eran y así por el estilo. En la concepción de ‘raza’ como linaje, el papel de la apariencia no era necesariamente fundamental como factor identificador. Así por ejemplo, en inglés, un uso del término se refería en 1750 a ‘raza y estirpe de Abraham’, para significar a todos los descendientes de Abraham. Eso incluía a Moisés, con sus dos sucesivas esposas (una era una midianita, descendiente de Midian, hijo de Abraham; y la otra, una mujer negra de Etiopía). Todos los hijos de Moisés con estas dos mujeres serán parte de ‘su raza’, sin importar cuál fuera su aspecto exterior (Banton, 1987: 30).

En general, la Biblia proporcionaba el marco para la reflexión sobre la diferencia; se aceptaba la teoría del monogéismo: que todos los seres humanos tienen una génesis común, y son de la prole de Adán y Eva. Las principales explicaciones sobre la diferencia humana eran de tipo medioambiental, y se creía que eso afectaba tanto a las instituciones sociales y políticas de la sociedad humana como a la diferencia corporal (a menudo, ambas no se veían como algo realmente separado).

Por ejemplo, el botánico sueco Linneo (1707-78), cuyo *Sistema de la Naturaleza* se publicó en 1735, dividía todas las cosas vivientes en especies y géneros, y ponía así las bases para las posteriores clasificaciones de las diferencias. Linneo presentó varios estudios referidos a las subdivisiones internas del género *Homo*. En uno de ellos (Hodgen, 1964: 425), se caracterizaba a los (indígenas) ‘americanos’ de la siguiente manera: “es de color cobrizo, colérico y erecto. Se pinta a sí mismo. Actúa según las costumbres”. Lo que denominaríamos como facetas culturales y físicas se presentaban juntas, pues no se veían necesariamente como muy diferentes, sino que lo que ahora llamaríamos rasgos culturales se veían como ‘naturales’. Tales diferencias *se naturalizaban* sin *biologizarse* (ver lo que sigue).

Banton argumenta que el uso del término ‘raza’ era muy raro durante los siglos XVI al XVIII (el periodo de la Revolución científica y la Ilustración); y que las ideas sobre la inferioridad de los pueblos no europeos, como los africanos, no estaban muy extendidas, especialmente entre los principales pensadores de la época. Por eso, considera como una excepción antes que una norma a Edward Long, citado a menudo,

hijo de un colono jamaiquino y cuya *Historia de Jamaica* (1774) se considera con frecuencia como una muestra típica de actitudes racistas. De igual forma, Banton argumenta que Thomas Jefferson, bien conocido como defensor de la abolición de la esclavitud con sus *Notas sobre el Estado de Virginia* (1787), pudo haber visto la brecha entre negros y blancos en términos de diferencia de las especies, pero se le criticaba por esas opiniones.

El interés de Banton aquí es cuestionar el ‘presentismo’, es decir juzgar las ideas de épocas históricas anteriores según las normas propias del presente. Para Banton, dicha actitud tiende a agrupar indiscriminadamente a toda esa gente distinta bajo la etiqueta de ‘racistas’, con lo que se pierden de vista las complejas formas según las cuales se concibió la diferencia.

Todo ello está muy bien, pero Banton nos hace ver una historia de las ideas más bien divorciada de su contexto social. Audrey Smedley (1993) nos ofrece una descripción bastante diferente donde el hilo conductor de las ideas sobre la supuesta *superioridad* de los europeos (o blancos) corre a través de las complejas y diversas formas de concebir la diferencia humana. La Biblia pudo haber implicado la monogénesis, pero asimismo, proporcionó un medio para aseverar la inferioridad de los africanos. Diferentes pueblos se consideraron descendientes de los diversos hijos de Noé, y algunas veces se dijo que los africanos eran los hijos de Ham (a quien Noe maldijo por haberlo visto ebrio y desnudo)³. En la teología medieval, lo negro se vinculaba a menudo con el demonio y el pecado, y los africanos frecuentemente se tenían por inferiores, incluso tras las primeras etapas de este periodo (Jordan, 1977, Pieterse, 1992). Durante todo este periodo al que Banton se refiere, los europeos se consideraban generalmente como más civilizados y superiores.

El relato de Smedley (como el de tantos otros) enfatiza las condiciones sociales, económicas y políticas en las que se sucedieron las reflexiones sobre la diferencia humana: las exploraciones en África, la conquista del Nuevo Mundo, el colonialismo y la esclavitud. La autora sigue la línea establecida por el estudio de Horsman sobre las ideas de los anglosajones relacionadas con el cumplimiento de su ‘destino manifiesto’ de un liderazgo político superior basado en la libertad y la democracia (Horsman, 1981); se centra así en los ingleses y propone varios factores que los hicieron particularmente proclives a las ideas ex-

clusivistas sobre ellos mismos como superiores. Esos factores incluían el relativo aislamiento del conocimiento griego y romano en que vivían los pueblos europeos nororientales, al menos hasta el Renacimiento; el auge desde el siglo XVI del capitalismo, el secularismo y el individualismo posesivo (basado en ideas de autonomía personal en la importancia de poseer bienes y la acumulación de riqueza); la importancia concedida a la jerarquía, a menudo definida en términos económicos; y la experiencia inglesa en los siglos XVI y XVII con la colonización de los irlandeses, relegados ya a la categoría de salvajes (esto es, supuestamente bestiales, sexualmente licenciosos, indisciplinados, etc.). Esa especie de telón de fondo estableció la escena para el brutal encuentro de los ingleses con los africanos y los nativos del Nuevo Mundo, la usurpación de la tierra como propiedad privada y la conversión de los africanos en enseres.

Hall (1992b) argumenta más en general sobre Europa como un conjunto. Pone el acento en cómo durante ese periodo surgió la idea de Europa como una entidad, a partir de conceptos más amplios e inclusivos de la Cristiandad (que incluían, por ejemplo, a los etíopes negros cristianos vistos como aliados en las guerras santas contra el Islam (Pietterse 1992: cap.1). Durante el siglo XV, se excluyó gradualmente a los cristianos no europeos del campo de la Cristiandad misma, y para el siglo XVI, Europa había tomado el lugar de Jerusalén como el centro del mundo conocido. Pese a las guerras y luchas internas, el capitalismo mercantil junto con el desarrollo tecnológico iban integrando Europa (ver también Jones, 1981). Asimismo, se había ido definiendo progresivamente en oposición a los *Otros* (los africanos, los nativos americanos). La imagen del hombre salvaje, que supuestamente existió en las regiones periféricas de Europa (Taussig, 1987: 212), y del infiel que había luchado contra la Cristiandad por Tierra Santa, había sido gradualmente sustituida y desplazada por la imagen del paganismo y el salvajismo de África y del Nuevo Mundo (aunque en todos los casos, la ambivalencia iba unida a esas imágenes; por ejemplo, de odio y deseo a la vez). En breve, entonces, las ideas sobre la diferencia humana ciertamente se estructuraban mediante las ideas sobre la superioridad europea, aunque pueden haber contenido un concepto de raza distinto, cuestionado e incluso no muy esencial. Kant (1724-1804), el filósofo que tan determinadamente influyó para el pensamiento occidental, puede no haber escrito mucho expresamente sobre la raza, pero sí co-

mentó lo siguiente: “el hombre era muy negro, de la cabeza a los pies, una clara prueba de que lo que decía era estúpido”; y David Hume (1711-76) también llegó a declarar que ‘los negros’ eran “naturalmente inferiores a los blancos” (Goldberg, 1993: 31-2).

Goldberg (1993) también posee amplios conceptos de las cosas. Ve el concepto de raza como un producto de la modernidad misma (“la raza es una de las invenciones conceptuales centrales de la modernidad” [1993: 3]), y entrelazada con ideas básicas sobre la moralidad. Mientras que en épocas anteriores, la moralidad se definía en términos de virtud y comportamiento correcto, o de prevención del pecado, en el periodo moderno, y con los descubrimientos, la gente empezó a hablar en términos de estirpes o razas (castas) de los pueblos humanos con cualidades *naturales* y profundamente arraigadas. La identidad humana y la categoría de persona se definieron cada vez más mediante un discurso de la raza, algunas razas se definieron como no racionales o estéticamente inferiores (sin el equilibrio ‘natural’ de belleza y armonía), y se hizo posible que la raza definiera a ciertos pueblos como hechos para la esclavitud.

La raza en el siglo XIX

Banton (1987) avanza entonces hacia un concepto de raza como *tipo*. Este concepto, que se basó en los existentes y acabó en distintas y contrastadas formas durante el siglo XIX, se originó en la idea de que las razas eran tipos permanentes y separables de seres humanos con cualidades innatas, que se transmitían de generación en generación. Todo ser (o cosa) similar en naturaleza y apariencia debía descender de un ancestro común. En esta perspectiva, los hijos de Moisés no pertenecerían a la estirpe y raza de Abraham: algunos se considerarían como de raza negra, y otros, de raza mixta, semitas o quizá caucásicos. Dentro de esta visión general, las tipologías de la humanidad proliferaron y hubo un encendido debate sobre qué tipos constituían especies separadas o no. A pesar de estar alejado de las enseñanzas bíblicas, el poligenismo ganó terreno (la teoría de que los diferentes tipos humanos tuvieron orígenes diversos). Las ideas sobre el cambio evolucionista (en un sentido predarwiniano), presentes en el siglo XVII en los conceptos de la progresión gradual desde las formas primitivas de vida humana (cuyos supuestos ejemplares eran los pueblos ‘inferiores’) hacia formas consideradas superiores, se adaptaron a las ideas sobre los tipos racia-

les como etapas en una escala de evolución. Los tipos raciales se ordenaron jerárquicamente, como lo habían sido los ‘linajes’ raciales, pero ahora la base de la jerarquía se concebía en términos de diferencias innatas de ‘biología’, la expresión propuesta por Lamarck (entre otros) en 1802, para describir el estudio científico de los organismos vivos (Mayr, 1982: 108). Las diferencias ‘naturales’ se vieron cada vez más como diferencias específicamente ‘biológicas’.

Stocking (1982: cap. 2) compara dos científicos franceses de principios del siglo XIX, Degérando y Cuvier. En sus escritos, Degérando apenas mencionaba la raza y consideraba la diferencia como medioambiental, aunque sí veía a los pueblos ‘primitivos’ como ejemplos de etapas anteriores en progresión de seres humanos hacia la perfección europea. Cuvier, un signo de los tiempos por venir, expone una ‘tradición estática no evolucionista de la anatomía comparativa’, y pasó su tiempo recolectando (más bien, hurtando) huesos y calaveras para medirlos comparativamente y establecer la diferencia racial. Era un ejemplo temprano de toda una industria de la medición anatómica, designada para especificar las tipologías raciales, con una gran dosis de atención prestada a la calavera, pues el tamaño del cerebro se consideraba en correlación directa con la inteligencia superior. Aunque muchos practicantes de esta ciencia eran médicos y naturalistas, la antropología se utilizaba a menudo como etiqueta de sus investigaciones.

Era la época del racismo científico cuando “hasta para los auto-proclamados partidarios de la igualdad, la inferioridad de ciertas razas no podía cuestionarse más de lo que podía verse como inmoral la ley de la gravedad” (Barkan, 1992: 2-3). La centralidad conceptual que Gold Berg declara respecto de la raza también se puede constatar en la siguiente afirmación de Robert Knox, médico escocés y autor de *Las razas de los hombres* (1850): “Que raza es todo es simplemente un hecho, el más notable, el más abarcador que la filosofía haya hecho público nunca. La raza es todo: literatura, ciencia, arte; en una palabra, la civilización depende de ella” (citado por Pieterse, 1992: 49).

El contexto para el auge de esta ciencia (y se tenía por ciencia, aunque fuera mala ciencia e inmoral según las pautas actuales) fue la abolición de la esclavitud y el comercio de esclavos. No existe aquí una correlación fácil, porque el apogeo del racismo científico ocurrió a fines del siglo XIX y principios del XX, mientras que para 1863 se habían

abolido en gran medida el comercio de esclavos, primero, y la esclavitud misma después⁴. Asimismo, algunos teóricos de la raza se opusieron a la esclavitud por fundamentos humanitarios, mientras que, por el contrario, algunos propietarios de esclavos en los Estados del Sur de los EE.UU. proclamaron tipologías raciales en base a la religión (Banton, 1987: 9, 45). Pero no es por coincidencia que tan pronto como la opinión abolicionista se impuso en Europa (y convirtió, así, la inferioridad institucionalizada de los negros en moralmente insegura), empezaron a surgir teorías que podían justificar el continuo dominio sobre los negros (para no mencionar a los nativos americanos, asiáticos y orientales) en términos de una inferioridad permanente e innata, y entonces, ya con el pleno poder del respaldo científico. De cualquier modo, la esclavitud contaba con un rechazo parcial en cuanto a su conveniencia para una sociedad industrial moderna basada en el trabajo con libre salario (Eltis, 1987), antes que por oprimir a la gente negra; por eso, oponerse a la esclavitud no garantizaba una postura positiva sobre la igualdad racial.

El otro contexto social principal fue el auge del Imperialismo, una consecuencia lógica de la primera fase central del Colonialismo de entre 1450 y 1800 y basada en su mayor parte en los asentamientos de los colonos y el capitalismo mercantil; empezó en el siglo XIX y se expandió rápidamente a Asia, África y el Pacífico con una colonización menos directa y mayor énfasis en la extracción y el cultivo de materias primas y en la venta de bienes industriales. Goldberg continúa sus análisis del entrelazado de las ideas de filosofía moral y teoría racial en el pensamiento occidental, y argumenta que en el siglo XIX el utilitarismo se volvió central y que, aunque el concepto de raza no debería invocarse directamente, los principios de utilidad y el bien colectivo permitieron el autoritarismo, donde los más racionales (los colonizadores blancos) decidieron en base a fundamentos racionales lo que era mejor para los menos racionales (los negros colonizados). Así fue como John Stuart Mill, el gran exponente del utilitarismo (quien siguió a su padre en el servicio colonial en la India de 6.000 funcionarios controladores de vastas áreas de ese subcontinente), pregona-ba la necesidad de gobernar a las categorías inferiores menos civilizadas (1993: 35).

La raza en el siglo XX

El siglo XX contempló un periodo de cambios y contradicciones durante el cual los significados vinculados al término 'raza' variaron mucho. Por un lado, el eugenismo surgió como una convergencia de la ciencia y la política social y este término lo acuñó a la vuelta del siglo Francis Galton, cientista y primo de Charles Darwin. Se basaba en un racismo científico y en la idea de que las capacidades reproductivas de los individuos biológicamente 'inadecuados' (por ejemplo, los dementes) y, más en general, de las 'razas inferiores', debían limitarse, tal como la cría del ganado doméstico debería tratar de eliminar los rasgos indeseados. Ese movimiento tuvo una muy fuerte influencia en Europa y en los EE.UU., y también afectó a América Latina (Stepan, 1991); cuando esa idea tomó parte en la política nazi durante los años 30, había perdido mucha fuerza en los otros países. Pero por otro lado, este período también fue testigo del desmantelamiento del racismo científico.

Esta última tendencia tenía varias fuentes. Las teorías evolucionistas de Darwin indicaban que ya no se podía pensar en términos de tipos raciales permanentes: las poblaciones se adaptaban biológicamente a través del tiempo. Sin embargo, esas ideas, publicadas en fecha tan temprana como 1871 (*La descendencia del hombre*) tardaron mucho en hacer impacto y no frustraron el racismo científico; más bien, se adaptaron a él con el desarrollo del evolucionismo social según el cual, las razas superiores 'más apropiadas' tenían más 'éxito' en cuanto a su capacidad de dominar a las otras (Stocking, 1982: cap. 6).

El antropólogo Franz Boas también jugó un importante papel al desafiar las tipologías raciales científicas (Stocking, 1982: cap. 8). Boas era un judío con historial en el campo de la física, y abandonó el antisemitismo de la Alemania de fines del siglo XIX al migrar a los EE.UU., donde llevó a cabo investigaciones antropométricas (medición de las cabezas), como tantos otros lo hacían en ese tiempo. Descubrió que la variación de las dimensiones del cráneo durante una vida o entre generaciones contiguas excedía a la encontrada entre las 'razas'. Las mismas técnicas del racismo científico podían utilizarse para minar sus teorías. Boas pasó luego a desafiar las teorías de la diferencia racial innata y la jerarquía, pero sería un error verlo como el héroe sin ayuda que derriba el racismo científico. Algunos de sus estudiantes (como Ashley Montagu) también fueron muy influyentes. Más ampliamente, el re-

descubrimiento en 1900 de la herencia de Mendel despejó el camino para el establecimiento de la ciencia de la genética. Mendel, hasta entonces un monje poco conocido, había descubierto cuarenta años antes que los rasgos específicos de los guisantes de olor estaban bajo el control de elementos específicos (esto es, los genes), cuyo paso de una generación a otra sucedía como componentes independientes; esto significa que la idea de 'tipo', basada en una colección de rasgos que pasaba de generación en generación como un fardo inalterable era insostenible.

El contexto social de esos cambios era diverso: el imperialismo se introducía rápidamente, la segregación racial legal se implantaba sólidamente en los EE.UU. y ganaba terreno en Sudáfrica, y el auge de los movimientos femeninos y la militancia de la clase trabajadora causó temores conservadores de degeneración social, que alimentaron la campaña de la reforma social del eugenismo. Frente a esto, había pocas razones entonces para eliminar el racismo científico. Pero la ciencia tiene su propia dinámica y los hechos que emergían sobre la herencia y la antropometría simplemente ya no se ajustaban al paradigma de la tipología racial. La ideología y las atrocidades racistas del régimen nazi de Europa y los cataclismos de la Segunda guerra mundial, y luego el movimiento por los derechos civiles de los negros en los EE.UU. (con sus protestas contra la segregación racial legal) sostuvieron finalmente la campaña política por el desmantelamiento del racismo científico. Eso se resumía en las declaraciones de posguerra que la UNESCO hizo sobre la raza, una valiente afirmación de que los humanos son fundamentalmente iguales y que las diferencias de apariencia son simplemente eso y no indican diferencias esenciales del intelecto, por ejemplo.

¿Que pasó entonces con el término 'raza' en este contexto? Muchos biólogos, genetistas y antropólogos físicos (aunque no todos) habían llegado a la conclusión de que, biológicamente hablando, las razas no existen. Existe la variación genética, pero es muy difícil tomar un gen dado o un conjunto de genes y marcar una línea alrededor de su distribución espacial para definir una 'raza'; ni tampoco puede precisarse genéticamente términos como 'negro' o 'blanco' y lograr que se aproxime a algo claro. Más aún, muchos sicólogos concuerdan en que, en promedio, los humanos son iguales en cuanto a sus capacidades mentales; la variación individual existe, por supuesto, pero no hay variaciones significativas que correspondan con las categorías como 'ne-

gro, 'amerindio', 'blanco', 'africano', 'europeo', etc. (Lieberman y Reynolds, 1966). Por tanto, muchos científicos naturales y la gran mayoría de los científicos sociales concuerdan en que las razas son *construcciones sociales*. La idea de raza es justo eso: una idea. La noción de que las razas existen con características físicas definibles y, aún más, que algunas razas son superiores a otras es el resultado de procesos históricos particulares que, según podría argumentarse, tienen sus raíces en la colonización de otras áreas del mundo por parte de los pueblos europeos.

La construcción social de las categorías raciales puede ilustrarse mediante el famoso contraste trazado entre Norteamérica y Latinoamérica. En la primera de estas dos regiones, la categoría de 'negro' incluye supuestamente a cualquier persona con una conocida 'gota de sangre negra'; así, a alguien que se sepa que haya tenido una abuela negra se le asignará una identidad negra. En América Latina, si se simplifica en extremo la complejidad de la situación, hay un *continuum* de categorías raciales y a menudo, sólo se identificará como negra a la gente cuya apariencia es muy africana; las personas de una ascendencia más mezclada se clasificarán con una variedad de términos que denotan una posición entre negra y blanca. Por ejemplo, una puertorriqueña, que en su país no se clasifica como negra, puede encontrarse de pronto con que se la identifica así al trasladarse a los EE.UU.. Las razones de este contraste son complejas, pero son de naturaleza fundamentalmente histórica y se relacionan con el tipo de empresa y conjuntos de relaciones sociales que se establecieron en cada región durante la época colonial. El punto es que el término 'negro' no tiene un referente único y simple, ni siquiera en las Américas: su significado varía según el contexto⁵.

Ahora bien, la noción de que las razas sea una construcción social no significa que carece de importancia (como si fueran 'meramente' ideas). Con seguridad, la gente puede comportarse como *si* las razas sí existieran y, como resultado, las razas existen como categorías sociales de gran tenacidad y poder. Si la gente discrimina en base a sus ideas raciales, se trata de una realidad social de enorme importancia. Igualmente, la gente puede proclamar una identidad racial que represente para ellos aspectos esenciales de sus personas; de hecho, en los EE.UU., la identidad racial está tan politizada que nadie escapa por completo a esa clasificación⁶.

Las razas son entonces construcciones sociales, pero: ¿de qué clase? La vida social está llena de construcciones sociales (el género es la más comúnmente citada, aunque, como veremos, también están la etnicidad, e incluso la clase). ¿Hay acaso algo que nos deje saber si tratamos con una construcción *racial*? Muchos científicos sociales argumentan que las razas son construcciones sociales elaboradas sobre la variación fenotípica; esto es, disparidades de la apariencia física (ver Wade, 1993b). El hecho sin más de la apariencia física existe y la gente ha utilizado este hecho para crear categorías sociales jerárquicas que se utilizan para incluir y excluir, y que supuestamente muestran diferencias más o menos innatas y naturales transmitidas a través de las generaciones: la identificación racial contiene un discurso de naturalización (Gilroy, 1982; Goldberg, 1993).

Aunque en mi opinión, en su mayor parte este enfoque común es sólido, sin embargo sí presupone que existe de hecho algo como una variación fenotípica. Primero reconoce que las razas no existen como entidades biológicas objetivas, pero luego trata de reconstruir una base objetiva para el reconocimiento de las distinciones 'raciales' al fundamentarlas en el fenotipo. Lo cual encubre el problema de que el mismo hecho aparentemente 'natural' de la variación fenotípica se construye socialmente: las diferencias físicas convertidas en algo clave para las distinciones *raciales* son muy particulares; no simplemente las que muestran alguna continuidad reconocible a lo largo de las generaciones (quizá, la altura, el peso, el color del cabello, etc.), sino las que corresponden a los enfrentamientos geográficos de los europeos en sus historias coloniales. Lo que se ha convertido en significadores raciales son combinaciones específicas de color de la piel, tipo de pelo y rasgos faciales.

Así pues, retomando el argumento con el que empecé, el concepto de raza se relaciona más seguramente con la historia europea de pensar sobre la diferencia, en lugar de ser un concepto que describa una realidad objetiva independiente del contexto social. Ver a las razas como construcciones sociales a partir de algún hecho biológico neutro de variación fenotípica es afirmar que podemos reconocer una categorización racial independiente de la historia, y desarrollar un estudio de la raza sobre bases objetivas. De hecho, sólo ciertas variaciones fenotípicas constituyen categorías raciales, y las que cuentan han surgido a través de la historia. Esto quiere decir que las razas, las categorías raciales

y las ideologías raciales no son sólo las que elaboran construcciones sociales en base a una variación fenotípica (o ideas sobre la diferencia innata), sino las que lo hacen mediante los aspectos particulares de la variación fenotípica convertidos en significadores vitales de diferencia durante los enfrentamientos coloniales de los europeos con otros pueblos (Wade, 1993b)⁷. Es decir, que el estudio de la raza es *parte de esa* historia, no algo externo, y así, lo que debe *contar* como dicho estudio no debe circunscribirse a alguna definición objetiva sobre la variación fenotípica, sino que puede cambiar con el tiempo y, en última instancia, está indefinido. Esta es la única manera de incluir en el estudio de la raza el hecho de que un grupo de chicas blancas estadounidenses dieron el impulso inicial a una especie de guerra racial en su colegio donde casi todos eran blancos cuando [en 1994] se vistieron de ‘negro’. Eso nada tenía que ver con la variación fenotípica, pero sí mucho con la ‘raza’⁸.

Etnicidad

La palabra ‘etnicidad’ es a la vez más fácil y más difícil: tiene menos historia y carga moral, pero también se la utiliza más vagamente (a veces como un término menos emotivo que el de ‘raza’). La palabra ‘etnicidad’ comenzó en el discurso académico y data de la Segunda Guerra Mundial (Glazer y Moynihan, 1975: 1; Eriksen, 1993: 3; Banks, 1996: 4), pero el término ‘étnico’ es más antiguo. Se basa en la palabra griega *ethnos*, que significa pueblo o ‘nación’ (aunque ‘nación’ tiene connotaciones específicas desde el auge del nacionalismo en la era moderna), y en inglés se utilizó para referirse a los bárbaros o paganos, hasta el siglo XIX, cuando se utilizó como sinónimo de racial, con el apogeo de las tipologías raciales científicas (R. Williams, 1988: 119). Con el desmantelamiento del racismo científico se empezó a utilizar la expresión ‘grupo étnico’ (por ejemplo, en *We Europeans* de Julian Huxley [1936]), para referirse a grupos que todavía se consideraban agrupaciones biológicas, sin ser razas biológicas (Lyons, 1996: 12). De ahí en adelante, la palabra se ha empleado para referirse a grupos de gente considerados como minorías dentro de sus naciones estado (por ejemplo, los judíos o polacos en Brasil, o los argelinos en Francia). La proliferación del uso de ‘etnicidad’ y ‘grupo étnico’, tanto en el discurso académico como en el popular, se debe en parte a los rápidos procesos de

cambio social que han creado nuevas naciones poscoloniales e inmigraciones masivas: los términos 'tribu' y 'raza', con los cuales a menudo se solía clasificar las diferencias que en esos contextos parecían importantes, se consideraron inapropiados, degradantes o anticuados (Eriksen, 1993: 8-10). 'Etnicidad' se ha utilizado con frecuencia en lugar de 'raza', sea porque el uso mismo de éste último término se ha visto como propagador del racismo por implicar que las razas biológicas existen realmente, o simplemente porque al estar viciado por su historia, 'olía mal'.

¿Pero qué quiere decir 'etnicidad'? Banks reúne una útil serie de comentarios de los antropólogos, y concluye que la etnicidad es "una colección de afirmaciones más bien simplistas y obvias sobre las fronteras, la otredad, las metas y los logros, el ser y la identidad, y la descendencia y la clasificación que han construido tanto el antropólogo como el sujeto" (1996:5). La etnicidad es una construcción social para las identificaciones de la diferencia y la igualdad, pero lo mismo podría decirse de la raza, el género y la clase; por tanto, ¿dónde está la especificidad de la etnicidad, si acaso existe? Algunos comentaristas continúan sin definirse en este punto, pero el consenso general es que la etnicidad se refiere a las diferencias 'culturales', mientras que la raza se refiere a las diferencias fenotípicas, como vimos. Sin embargo, algunos autores no establecen ninguna distinción real entre la raza y la etnicidad (por ejemplo, Eriksen, 1993: 5). Posteriormente se ilustran en forma breve algunos casos de cómo se ha entendido la etnicidad, en orden a darle alguna consistencia a esta definición más bien flexible.

Algunos primeros enfoques influyentes nacieron en la escuela de antropología de Manchester. Por ejemplo, Clyde Mitchell se centró en los pueblos mineros del llamado Cinturón de cobre del norte de Rodesia (actualmente parte de Zambia). Gente de muchas 'tribus' diferentes (como tendían a llamarlos entonces los antropólogos) se congregaban en esos pueblos, y Mitchell observó que las identidades 'tribales' se hacían más distintivas en un entorno urbano (en lugar de menos), por oposición con los otros. Las gentes se clasificaban entre sí en cuanto al vestido, el habla, las costumbres, la apariencia, etc. La 'etnicidad' (como más tarde se llamaría) era una forma de categorizar las diferencias culturales complejas y redefinir así para los individuos quién era quién y cómo comportarse con los otros. En la danza Kalela, los inmigrantes urbanos expresaban esas diferencias en una forma jovial: danzando en

los días de descanso de esos pueblos mineros, los hombres de cada 'tribu' caricaturizaban los rasgos culturales de otros grupos y restablecían así las identidades étnicas (Mitchell, 1956; ver también Banks, 1996; y Hannerz, 1980).

Abner Cohen asumió una posición crítica respecto de estos enfoques de clasificación social y tomó un rumbo que desde entonces se ha caracterizado como un modelo 'instrumentalista' o de "movilización de recursos" (Banks, 1996: 39; Williams, 1989). El argumento básico consistía en que la gente utilizaba algunos aspectos culturales para señalar límites y crear grupos con un sentido de solidaridad mutua o de intereses comunitarios que trataban de controlar algún tipo de recurso útil o de poder político. Así, los migrantes hausas de la ciudad yoruba de Ibadan, en Nigeria, manipulaban algunos aspectos de su cultura (las costumbres, los valores, los mitos o los símbolos) para crear un grupo solidario o de intereses comunitarios, y étnicamente identificado, que controlaba el comercio a largas distancias del ganado y de las nueces del árbol de cola. Para Cohen, los grupos étnicos eran grupos de intereses informales (Cohen, 1969, 1974). Este enfoque se oponía a la llamada perspectiva 'primordialista', que consideraba la identidad étnica simplemente como una faceta básica de la estructura psicológica de la gente, un producto de la forma en que se clasificaba a la gente, por ejemplo. En los EE.UU., Glazer y Moynihan (1975) adoptaron una línea instrumentalista similar.

Esto da una idea de lo que debería significar la 'etnicidad' como discurso de la diferencia cultural, pero sigue sin ser específico: en Gran Bretaña, a menudo se piensa que las distintas clases tienen facetas culturales particulares, aun si la clase se basa principalmente en las diferencias económicas; los hombres y las mujeres también se diferencian entre sí respecto de su habla, de su comportamiento cultural, etc. En este sentido, la 'etnicidad' se vuelve una insatisfactoria categoría analítica residual: incluye todas esas formas de categorización cultural donde no existe otro discurso primario de diferenciación, tal como la riqueza, el sexo, la edad, el fenotipo, etc.

Mi propia perspectiva de este asunto es que la etnicidad trata por supuesto de la diferenciación cultural, pero que tiende a utilizar un lenguaje de *lugar* (más que de salud, sexo o fenotipo heredado). La diferencia cultural se extiende por el espacio geográfico debido al hecho de que las relaciones sociales se vuelven concretas mediante una forma es-

pacializada. Esto crea una geografía cultural, o una 'topografía moral' (Taussig, 1987: 253; Wade, 1993a: 51). Así, la gente utiliza la localización (o más bien el origen putativo de la gente en ciertos lugares) para hablar sobre 'diferencia' y 'similitud'. Por eso, la 'pregunta étnica' por excelencia es: '¿de dónde es Ud.?' Claro que no todas las diferencias de localización objetivas importan en términos de las percepciones de la gente sobre la geografía cultural: como Barth apuntó hace muchos años (1969), la gente, y no el analista, define qué facetas constituyen la 'diferencia' y la 'similitud'.

Este enfoque nos lleva a un conocido aspecto de la 'etnicidad': el hecho de que las identidades étnicas se 'encajan' unas en otras a la manera de una muñeca rusa. Más que tener una identidad étnica única e inequívoca, mucha gente tiene múltiples identidades según con quiénes interactúen y en qué contexto. Así, los norteamericanos y los sureños de un país pueden diferenciarse entre sí (en Inglaterra, Italia, EE.UU.), pero se identifican como similares frente a la gente de un país diferente (los ingleses *versus* los italianos); e incluso se identifican con esta última gente de cara a diferencias mayores (los europeos u 'occidentales' *versus* los africanos)⁹.

La perspectiva espacial, de lugar, también ayuda a explicar por qué la 'etnicidad' parece haberse convertido en un fenómeno más común en el mundo moderno. Aunque la gente sin duda siempre ha concebido la diferencia en términos de lugar, y aunque ha migrado desde los orígenes de la especie humana, es razonable que se argumente que con el despertar de la modernidad y de un mundo global (que, en aras de la exactitud, data de fines del siglo XIV y de la era de los grandes Descubrimientos), la gente de localizaciones diferentes en sus propias geografías culturales ha interactuado con creciente intensidad. El auge del nacionalismo desde fines del siglo XVIII (en los EE.UU., Latinoamérica y Europa), las posteriores fases del Imperialismo (por ejemplo, el reparto colonial de África) y las migraciones poscoloniales (por ejemplo, desde las primeras colonias a las primeras naciones coloniales) provocaron periodos de una intensa redefinición de fronteras y colectividades sociales en los que ha adquirido relevancia la cuestión de origen en una geografía cultural como faceta definidora de la 'diferencia' y la 'similitud'. En este sentido, la etnicidad y la categorización étnica son parte, como la raza, de una historia particular. Ver a la etnicidad como un lenguaje de geografía cultural no es una definición objetiva fi-

nal, sino que refleja la importancia de las cambiantes geografías culturales para la gente del mundo moderno.

Raza y Etnicidad: ¿Hay alguna diferencia?

De lo argumentado hasta aquí puede parecer que la raza y la etnicidad son conceptos distintos. Sin embargo, hay dos series de razones por las cuales algunos argüirían que son lo mismo. Primero, algunas personas que no distinguen efectivamente entre la raza y la etnicidad argumentan que la raza debería descartarse por ser un término con demasiada historia vergonzosa; prefieren hablar de relaciones y de minorías étnicas (o, menos a menudo, de mayorías; se olvida con frecuencia que, por ejemplo, los norteamericanos anglosajones son tan ‘étnicos’ como los italoamericanos). Una variante de esta posición afirma que las ‘ideas’ de ‘raza’ “pueden o no formar parte de las ideologías étnicas y que su presencia o ausencia no parece ser un factor decisivo” (Erikson, 1993: 5). Anthias y Yuval-Davis sí distinguen entre raza y etnicidad como modalidades de categorización social (1992: 2-3), pero también ven al racismo como el “discurso y la práctica de inferioridad de los grupos étnicos” (1992:12). La segunda serie de razones es más compleja y trataré sobre ella antes de volver al primer problema.

El desmantelamiento del concepto biológico de raza y su aceptación general (al menos en las ciencias sociales) como una construcción social ha acabado en el reconocimiento de la mutabilidad de la raza (un ejemplo de ello es la antes mencionada comparación entre Norteamérica y Latinoamérica). Las identidades raciales se consideran ahora de alguna manera igual que las identidades étnicas: son contextuales, situacionales y multívocas. Esta perspectiva es un efecto inevitable de ver a las razas como construcciones sociales, que deben depender por su naturaleza de relaciones sociales cambiantes; aunque más recientemente, también proviene en gran parte de las teorías sociales posestructuralistas y posmodernistas (ver el cap. 5). En pocas palabras, dichas teorías han suscitado la crítica del concepto de identidad como una entidad esencial, basado en la versión de la Ilustración sobre el sujeto como actor racional, autónomo y soberano. Tanto las teorías freudianas del subconsciente como las teorías marxistas de la determinación de la conciencia humana mediante las estructuras económicas, y también las teorías estructuralistas francesas de la existencia de estructuras innatas de la conciencia humana subyacentes a las diversas expresiones cultu-

rales, han minado la perspectiva de la Ilustración sobre el sujeto, y han llevado a considerar actualmente al sujeto como fragmentado, múltiple, inestable y descentrado (Hall, 1992a). Como corolario, tenemos una óptica antiesencialista de la identidad: una persona, y menos aún un grupo o categoría, no posee una esencia subyacente o un centro que defina el carácter general (Landry y MacLean, 1993: cap. 7). Las ‘mujeres’ o los ‘blancos’ son grupos internamente heterogéneos: como sujetos, estas categorías se fragmentan y descentran (es decir, no tienen un centro definidor). Entonces, en esta perspectiva, las razas son como grupos étnicos.

Pudiera objetarse que la identificación racial no puede ser tan flexible como lo da a entender esta clase de enfoque: las categorías sociales que utilizan claves corporales y físicas para asignar identidades no parecen igualmente abiertas al ‘descentramiento’. Hay dos asuntos que tomar en cuenta al respecto. El primero es que las claves corporales pueden usarse para significar varias cosas: por ejemplo, un cierto tono de piel y una cierta textura de pelo en los EE.UU. puede significar ‘negro’, mientras que en Latinoamérica puede significar ‘mulato’; pues los mismos cuerpos se construyen socialmente. Además, no son inmutables: la cirugía plástica es el ejemplo más evidente, aunque el alisamiento del pelo, el aclaramiento de la piel y el bronceado igualmente son formas de alteración corporal con impacto sobre la identificación racial. (Y Michael Jackson es tan sólo un ejemplo reciente). El otro asunto es que el antiesencialismo no cuestiona necesariamente la aparente fijación de las identidades raciales: más bien, el punto es que el hecho de que alguien sea ‘negro’ o ‘blanco’ o ‘indígena’ no dice por tanto todo sobre esa persona. Pues puede ser también vieja o joven, mujer u hombre, homosexual o heterosexual, rica o pobre, etc. Existen identificaciones transversales. Por eso, se trata siempre de que las identificaciones raciales parecen ser similares a las étnicas: ambas son parciales, inestables, contextuales y fragmentarias.

Mi opinión es que vale la pena mantener una distinción basada en los enfoques sobre la raza y la etnicidad antes propuestos, aunque admito que no puede ser una distinción radical; no debería consistir en que las identificaciones raciales las impone una mayoría sobre una minoría discriminada, mientras que las étnicas las eligen para sí mismos los miembros de grupos de solidaridad o de intereses comunitarios (Banton, 1983: 106). En lugar de ello, opino que negar un papel espe-

cífico a las identificaciones raciales (como hace Eriksen [1993]), o a las discriminaciones que se basan en ellas (como hacen Anthias y Yuval-Davis [1992]), es desdibujar la *historia particular* por la cual dichas identificaciones llegan a tener su fuerza efectiva. Identificarse uno mismo o a otros como ‘servios’ en Europa Oriental es invocar una historia particular relativamente local; hacerlo como ‘negro’ en gran parte del mundo Occidental es invocar, a la distancia o en la inmediatez, una larga historia de enfrentamientos coloniales, esclavitud, discriminación, resistencia, etc. Esto no significa que las historias étnicas no pueden ser largas y conflictivas, pero creo que es necesario enfatizar la historia de la raza al llamarla por su nombre.

Este enfoque tampoco significa que las identificaciones raciales o los racismos son lo mismo en todas partes, ni que aunque el racismo parta de la versión biologista del racismo científico de fines del siglo XIX, no se lo considere realmente como racismo (lo que está implícito en algunos informes, por ejemplo, el de Smedley [1993] o el de Banton [1987]; que tratan al racismo científico como una clase de tipo ideal). Hay diferentes racismos, pero en mi opinión, se vinculan de formas históricamente diversas a la historia de los enfrentamientos coloniales. Los significados que aún hoy se atribuyen a ‘negro’ y ‘blanco’ en Sudamérica, el Caribe, Sudáfrica, Europa, los EE.UU. y también en Australia no son independientes entre sí, ni tampoco lo son de esa historia. Por ejemplo, hoy en gran parte de Europa, el racismo es diferente de versiones anteriores en cuanto que depende menos de los atributos de inferioridad biológica (aunque éstas tampoco hayan aparecido). Por el contrario, el llamado nuevo racismo o racismo cultural depende de los conceptos sobre la profundamente enraizada diferencia cultural (Barker, 1981; Solomos, 1989; Wetherell y Potter, 1992). Aun así, muchas de la imágenes corrientes de los negros, los blancos, los asiáticos, etc., se hacen eco de imágenes precedentes.

Pero las identificaciones raciales y étnicas sí se superponen tanto analítica como prácticamente. En un nivel abstracto, tanto la raza como la etnicidad contienen un discurso sobre los orígenes y sobre la transmisión de las esencias a través de las generaciones. Las identificaciones raciales utilizan aspectos fenotípicos como una clave para la categorización, pero se cree que se transmiten dentro de las generaciones (a través de la ‘sangre’); de ahí que sea importante el origen ancestral; de igual manera, la etnicidad trata del origen en una geografía cultural

en la cual una persona absorbe la cultura de un lugar (casi 'en la sangre') de las generaciones anteriores. Más prácticamente, si bien la etnicidad se refiere a la localización en una geografía cultural, pudiera darse el caso de que los rasgos fenotípicos que utiliza el discurso racial se distribuyan a lo largo de esa geografía; por ejemplo, en Colombia, los 'negros' se localizan en ciertas partes del país (Wade, 1993a). Asimismo, es posible construir las identificaciones raciales dentro de una categoría racial, y viceversa, de manera que cualquier persona puede tener tanto una identidad racial como una étnica.

Una última área teórica que necesita mención es aquella que trata de la relación entre raza, etnicidad y clase. Aquí me referiré principalmente a los debates en torno a la relación entre raza y clase porque teóricamente éste ha sido el principal terreno de disputa y porque los temas debatidos son básicamente los mismos para el caso de la etnicidad. Haré referencia a ciertas obras que no tratan sobre América Latina porque en buena medida el debate ha ocurrido fuera del contexto latinoamericano y porque en los capítulos siguientes analizaré en detalle la raza la etnicidad y la clase en América Latina.

Los parámetros de este debate se han definido a lo largo de las discusiones a favor, en contra y dentro del marxismo (para más detalles, ver Anthias y Yuval-Davis, 1992, cap. 3; Gilroy, 1982; Omi y Winant, 1986). El problema principal consiste en saber si podemos explicar la raza según la clase o, en términos más generales, a partir de la economía. Un enfoque marxista clásico de la raza sostiene que el factor determinante subyacente a las sociedades capitalistas es la oposición entre los dueños del capital (burguesía) y los no-dueños (el proletariado); esta división, que históricamente no se ha desarrollado por completo, determina en buena parte lo que ocurre en todos los niveles de la sociedad. Las categorías raciales han de estar asociadas con esta división y, si existen, es porque la burguesía las ha creado para a) dominar mejor una fracción específica de la fuerza de trabajo, que se categoriza como naturalmente inferior o buena solamente para el trabajo manual, y b) dividir a los trabajadores en categorías raciales antagónicas con el fin de gobernarlos de manera más efectiva. Según este argumento los orígenes del racismo se encuentran en las relaciones de clases del colonialismo y las funciones básicas del racismo permanecen esencialmente iguales con el tiempo. Ésta es una versión simplificada de un argumento marxista clásico pero constituye un extremo del debate.

Quienes critican esta posición admiten que el dominio de la fuerza de trabajo y la táctica del dividir para gobernar pueden ser partes importantes de un sistema racialmente estratificado. Admiten asimismo los orígenes coloniales del racismo, pero atacan el reduccionismo de clase que adopta de forma tan simplista este enfoque. Para empezar vale decir que las categorías raciales pueden afectar los factores económicos: como veremos en el siguiente capítulo, el hecho de que los africanos se convirtieran en esclavos mientras que los indígenas americanos estaban excluidos de esta categoría se debía, entre otras cosas, a las ideas que tenían los europeos sobre estos y aquellos. De manera que las determinaciones van en ambas direcciones. En segundo lugar, la forma como han cambiado las identificaciones raciales, inclusive en un país capitalista, no pueden explicarse fácilmente a partir de estructuras de clase cambiantes. Por ejemplo, los cambios en las relaciones raciales en los Estados Unidos durante este siglo —un ejemplo, la abolición de la segregación— si bien pueden estar asociados con las nuevas demandas de los capitalistas que buscan fuerza de trabajo mejor calificada y más flexible, también son el producto de la resistencia negra —como negros más que como trabajadores negros— y del desmantelamiento del racismo científico. En tercer lugar, el racismo se convierte en un elemento de conciencia falsa, una concepción equívoca de la ‘realidad’: ya sea que la burguesía lo invente y lo imponga a la clase trabajadora, o que ésta de alguna manera la invente para sí misma. Ninguna opción capta en realidad el poder y la ‘realidad’ de las identificaciones raciales en la vida cotidiana. En cuarto lugar, es difícil explicar la diversidad de clases dentro de la categoría racial oprimida —por ejemplo la posición de los negros de clase media.

Durante años escritores de orientación marxista han mudado sus posiciones con el fin de dar una explicación a estos problemas (Solomos, 1986). En términos generales, se ha dado más ‘autonomía’ a los factores raciales y se ha visto que tienen un impacto en las estructuras económicas y de clases, sin ser reducibles solamente a determinaciones de clase. A menudo se ve el racismo como una ideología que paradójicamente, como señalan Anthias y Yuval-Davis (1992: 66-70), determina en realidad la ubicación de los grupos racializados en la estructura de clase: el punto de partida marxista es más o menos invertido porque la ideología es determinante. Echando mano de un enfoque weberiano muy próximo a posiciones revisionistas del marxismo, John Rex sigue una línea semejante (Rex, 1986; Hall, 1980: 314).

Otros enfoques, no divorciados necesariamente de influencias marxistas, procuran desechar la idea de que la raza es ‘simplemente’ ideología que interviene, aunque autónomamente, en las relaciones de clase. Para ellos la raza es un nivel de experiencia y realidad cultural por derecho propio. En este sentido, para Gilroy, la lucha de los negros en Gran Bretaña por los derechos civiles o en contra del hostigamiento policial es parte de la forma en que la clase trabajadora se constituye como fuerza política (Gilroy, 1982: 302). Haciendo eco de la difundida frase de Hall de que “la raza es la forma en que se ‘vive’ la clase” (Hall, 1980: 340), Gilroy afirma que la crisis poscolonial económica y social de la sociedad británica “se vive *a través de* un sentido de ‘raza’” (1993b: 22). Omi y Winant se oponen a toda forma de reduccionismo de clase y en su lugar analizan las ‘formaciones raciales’ y los ‘proyectos raciales’ como fenómenos sociales sui generis que pueden estar asociados con factores de clase, pero en los cuales la gente tiene sus propios intereses y metas definidas en términos de identificaciones y significados raciales (Omi y Winant, 1986; Winant, 1993).

En suma, entonces, los enfoques más recientes tienden a alejarse del tratamiento de la raza y la clase “como dos series distintas de relaciones, interconectadas en alguna forma básica” e involucradas en algún tipo de determinación mutua (Anthias y Yuval-Davis, 1992: 75). Más bien, y como parte de un alejamiento posmodernista de las ‘grandes teorías’ de pensamiento social (como la marxista), que tratan de abarcar todos los fenómenos dentro de una explicación totalizadora e inevitablemente reduccionista, el énfasis se pone en las múltiples formas en las que la gente pudiera identificar las diferencias y las similitudes, o luchar, reaccionar con movilizaciones y hacer alianzas y enemistades. La teoría feminista ha sido una importante fuerza movilizadora en esta dirección, tanto en términos de teoría social como de acción política. Y ha mostrado, por ejemplo, que las mujeres negras tienen intereses distintos de los hombres negros, o que las mujeres asiáticas no aspiran a lo mismo que las mujeres blancas (Anthias y Yuval-Davis, 1992: cap. 4; Hooks, 1991; Knowles y Mercer, 1992). Lo cual, particularmente en los EE.UU. y Europa, pero también cada vez más en Latinoamérica, ha originado debates sobre la política cultural de la identidad y la diferencia; debates que según algunos distraen la atención de los asuntos básicos de la desigualdad económica (por ejemplo, Marable, 1995: cap. 16). En este sentido, el debate se ha transformado, más que haber desaparecido.

Conclusión

Los argumentos expresados arriba serán importantes para examinar la raza y la etnicidad en Latinoamérica. Las diferencias y similitudes entre las categorías ‘negro’ e ‘indígena’, por ejemplo, no pueden entenderse sin una clara idea de lo que implican las identificaciones raciales y étnicas. A menudo se argumenta que ‘negro’ es una identificación racial, mientras que ‘indígena’ es una identificación étnica. Aquí se argumentará que la diferencia no es tan clara. Tampoco pueden percibirse las diferencias y similitudes entre Latinoamérica y los EE.UU. en cuanto a identidades raciales y racismo sin conocer lo que significan estos términos. Igualmente, por lo común se ha dicho que los EE.UU. es (o era) el hogar del racismo ‘real’, un racismo profundo basado en la genética, mientras que Latinoamérica se caracteriza por tener un racismo más superficial de la apariencia o el fenotipo. Pues bien, en este libro argumentaré que tal oposición es errónea.

Notas

1. Claro que aquí hay una analogía con el ‘efecto del observador’ de las ciencias naturales, en el cual el proceso de observación altera lo que se observa. Pero en las ciencias sociales, esto adquiere una dimensión distinta y menos predecible. Para una exposición de todos estos temas, ver el clásico texto de Kuhn (1970); y también, Giddens (1976).
2. Hay muchas fuentes sobre la historia del concepto de raza. Por ejemplo, ver Banton (1987), Barkan (1992), Reynolds y Lieberman (1996), Smedley (1993), Stepan (1982).
3. De hecho, Jordan (1977: 18-19) dice que la Biblia misma no da fundamento para vincular a los africanos con los hijos de Ham; esos fundamentos provinieron de las fuentes escriturarias del Talmud y los Mídrash.
4. Entre 1802 y 1820, se abolió el comercio de esclavos en Dinamarca, Gran Bretaña, los EE.UU., Suecia, Holanda y Francia. Sin embargo, continuó el comercio ilegal de esclavos por parte de algunos de estos países. Aunque hubo prohibiciones sobre el comercio de esclavos promulgadas o impuestas en España y Portugal durante esta época, Brasil, Puerto Rico y Cuba siguieron importando esclavos hasta los años 70 del siglo XIX. La esclavitud misma se abolió en las ex-colonias españolas entre 1824 y 1854 (salvo en Puerto Rico y Cuba, donde persistió hasta 1873 y 1886 respectivamente), aunque muchos países habían promulgado anteriormente leyes de vientre libre que liberaron a los niños nacidos a partir de entonces de madres esclavas. La esclavitud terminó en Brasil en 1888, mientras que lo mismo pasó entre 1838 y 1863 en Gran Bretaña, Francia, Dinamarca, los EE.UU. y por último, en Holanda. Ver Curtin (1969).

5. En este libro no siempre pongo entre comillas simples el término 'negro', pero debía advertirse que no es más que un término de escritura rápida para referirse a una categoría variable.
6. Frankenberg (1993) encuentra que muchos blancos estadounidenses no creen tener una 'identidad racial'. Para ellos, eso es algo que sólo tienen los 'otros'. Pero Nell Bernstein informa que los adolescentes anglosajones de California reclaman activamente una identidad racial de minoría (hispanos o negros), en base al estilo de su vestimenta y su música ('Goin' gansta, choosin' cholita', *The UTNE Reader*, March- April 1995, pp. 87-90)
7. Esto pareciera pasar por alto que las nociones sobre la 'raza' también existen en Japón (íntimamente relacionados con su propia historia imperial) y en China. Pero en ambos casos, el impacto de los escritos europeos desde el siglo XIX en adelante influyó al afectar la forma en que los pensadores japoneses y chinos se formaban el concepto de la diferencia humana (Weiner, 1995; Dikötter, 1991). Aunque no quiere decir que pensar en términos de 'la sangre' y otras esencias corporales como diferencias definidoras sea algo exclusivamente europeo. El punto es que es principalmente en Europa (y en los EE.UU.) que se elaboró mayormente toda la ideología de la raza.
8. Nell Bernstein informa sobre esto en 'Goin' gansta, choosin' cholita', *The UTNE Reader*, March- April 1995 pp.87-90
9. Lo cual plantea el problema de cómo se relacionan las identidades nacionales con las étnicas (ver Eriksen 1993). En breve, una nación es un grupo étnico que busca la soberanía política sobre el territorio, del cual reclama una propiedad y un control culturales; una nación estado existe cuando se alcanza esa soberanía. Claro que otros grupos que se ven a sí mismos como diferentes, pero que ocupan, o desean, controlar, partes del mismo territorio, pudieran cuestionar un reclamo tal de la propiedad y del control por parte de ese grupo.