

LOS SIKHS EN CANADÁ: ¿“DIÁSPORA” O MIGRACIONES?*

SUSANA B. C. DEVALLE
El Colegio de México

Para H.S.O. cruzando los océanos

**Introducción: sobre modas terminológicas,
que no desarrollos conceptuales**

El significante del mito se presenta en forma ambigua: es al mismo tiempo significado y forma, completo de un lado y vacío del otro. . .

*

ROLAND BARTHES, "Myth Today"

UN VIEJO TÉRMINO: *diáspora*, se había aplicado hasta el momento de manera específica a fenómenos sociales en determinados períodos históricos, y había estado asociado principalmente con la tradición judeocristiana. Hoy, este término intenta ganar espacios y legitimidad en las ciencias sociales y sentar bases para el desarrollo de teorías. ¿Qué imágenes evoca en el lector el término *diáspora*? Estrictamente, *diáspora* significa "dispersión", y, aplicado a nuestro caso, "disper-

* Este ensayo ha sido posible gracias al Faculty Enrichment Award que generosamente me otorgara en 1989 el Departamento de Asuntos Exteriores (Ottawa) de Canadá y que permitió la recolección de materiales pertinentes en la zona de Vancouver (Columbia Británica, Canadá). Se usaron fuentes primarias, recogidas en un trabajo de investigación previo, para el análisis de la situación en Punjab a principios de siglo. Para cubrir la situación de los sikhs en Canadá se emplearon en su mayoría fuentes secundarias —a excepción de algunos documentos— de acuerdo con el material disponible y dado el breve plazo en que se desarrolló su recolección.

sión” de poblaciones. Puede adquirir así connotaciones de dispersión masiva y forzada de población, debido a persecuciones políticas, étnicas, lingüísticas o religiosas. Con muchas reservas, quizás el término *diáspora*, reformulado, podría llegar a aplicarse al fenómeno contemporáneo de desplazamiento masivo de refugiados; sin embargo, el uso que se le da actualmente no se refiere a este fenómeno. Su empleo es menos claro.

Lo que al principio podría haberse entendido como un mero capricho literario para titular libros con palabras atractivas, ahora resulta la introducción de un término que se presenta como si fuera la clave para entender fenómenos de inmigración y asentamiento vistos como “diferentes” de los hasta ahora estudiados. ¿Qué implica esta supuesta diferencia? ¿Qué fenómenos quedan abarcados en este “nuevo campo” de las diásporas? ¿En qué sociedades se perciben tales fenómenos como diásporas? ¿Cuáles son las limitaciones de esta percepción en el terreno teórico y del análisis de los fenómenos étnicos y de migración internacional? Éstas son algunas de las preguntas que plantea el vertiginoso surgimiento en los últimos tres años de los Estudios de la Diáspora (*Diaspora Studies*). Aunque cuento con trabajo en ese campo, no puedo considerarme experta en Estudios Sikhs (*Sikh Studies*) —donde existe una ya considerable producción basada en investigaciones detalladas—. Sin embargo, con el fin de evaluar cuál es el panorama de los Estudios de la Diáspora desde la perspectiva sociológica, presento aquí el caso de uno de sus objetos: la “diáspora sikh”. De este modo, se dará un panorama sucinto de las migraciones de los sikhs a Canadá, relacionándolas con las políticas canadienses hacia la población catalogada como “étnica”. Se espera que este cuadro escueto del caso de los inmigrantes sikhs, basado en los materiales con que se cuenta aquí y ahora, ayude a sopesar la propiedad del uso del término *diáspora*, sus posibilidades (si se lo piensa como concepto) para fundamentar el desarrollo de una teoría y el problema que se encuentra en la base de este nuevo intento de las sociedades centrales por entender la Otredad (al “étnico” como “el Otro totalmente diferente”) y contenerla en modelos científicos y con políticas prácticas. Podemos ver

que hay mucho detrás de una simple palabra, entre otras cosas el que no es un concepto definido sino un término que empieza a institucionalizarse, a tomarse como natural y como autoexplicativo de los fenómenos sociales a los que hace referencia. ¿La reciente construcción de la “diáspora” es acaso una instancia de ese “juego de las escondidas entre significado y forma que define al mito”, en el que “la forma no suprime al significado sino que sólo lo empobrece... y se convierte en cómplice de un concepto” (Barthes 1984:118)?

Estos esfuerzos por crear un nuevo campo de estudios a partir de un término se enfrentan a varios obstáculos: 1) continúan intercambiándose sin rigurosidad los términos *migración* y *diáspora*, como si fueran sinónimos;¹ 2) hasta el momento, lo que se supone que es *diáspora nunca se ha definido* con claridad, y 3) la determinación de este “nuevo fenómeno” corresponde a una percepción de los fenómenos étnicos y de migración y a una preocupación práctica específica de las sociedades centrales. En el caso de los que proponen el estudio de “la diáspora sikh”, algunos de ellos, como Buchignani (1989:291) y Dusenbery (1989:16), están conscientes de los problemas que plantea la evolución de estos estudios en el terreno teórico. Por otra parte, hasta ahora no he encontrado que W. H. McLeod, el eminente estudioso de la historia sikh, haya empleado la palabra “diáspora”; él continúa usando el tradicional término “inmigrantes” cuando el caso lo requiere.

En primer lugar, el surgimiento de esta preocupación por las “diásporas” no es accidental sino señala la continuidad de una perspectiva muy concreta frente a determinados fenómenos sociales en el terreno intelectual y una preocupación clara en el terreno de las políticas estatales en sociedades centrales de inmigración. En realidad, si nos detenemos a observar el resurgimiento reciente del uso del término *diáspora*, podemos encontrar lugar y fecha para este (re)nacimiento. El año 1986 marca al parecer el comienzo de su uso en el campo de los Estudios Sikhs y se relaciona con la Conferencia sobre la

¹ Véase, por ejemplo, sus usos indistintos en V. A. Dusenbery (1989:1-25), para el caso de la “diáspota sikh”.

Diáspora Sikh realizada en la Universidad de Michigan (Ann Arbor) a fines de ese año.² Quizás, como coincidencia, la Universidad Estatal de Michigan es la sede del Proyecto de Investigación sobre la Diáspora Africana, que parece datar de 1987 (*Conexões* 1989:11). También en 1987 se fundó el Asian/American Center en la Universidad de la Ciudad de Nueva York con el fin de “interpretar... las culturas de la diáspora asiática” y la “experiencia multicultural” en las Américas. La terminología que se usa en el folleto destinado a informar escuetamente sobre este Centro —*diáspora, multiculturalismo*— corresponde a enfoques desarrollados en los Estados Unidos, basados esencialmente en la ya vieja teoría —pero aún vigente allí en sus varias reformulaciones— de la sociedad plural y en las políticas asimilacionistas-integracionistas (desculturizantes, desintegradoras de las identidades históricas) que las han acompañado. Pensamos que el súbito y coincidente interés por las “diásporas” no puede ser simplemente una moda de fin de década. Cabe preguntarse entonces, ¿qué ocurrió en 1987 en los Estados Unidos, donde esta perspectiva parece haberse originado? Por el momento, no tengo la respuesta, pero esto no es tan grave. Lo grave, en términos de pensamiento intelectual, sería que efectivamente las “diásporas” fueran una moda con el fin de retomar, bajo un nuevo nombre, perspectivas y políticas ya exhaustas.

Sería trivial preocuparse tanto porque se ponga de moda un término, si no fuera porque esta circunstancia está ligada a cuestiones conceptuales y teóricas básicas, debido al amplio espectro de sus “objetos” y por las implicaciones que tales estudios tienen para la formulación de políticas de Estado hacia comunidades de inmigrantes procedentes del “Tercer Mundo”. Quienes han comenzado a usar el término “diáspora” se plantean forjar teorías a partir de él (véase Dusenbery 1989:9-18). Sin embargo, se necesita más que una palabra para crear un campo de estudios y los elementos analíticos correspondientes. Antes de elaborar nuevas teorías limitadas a casos muy específicos, los inmigrantes de origen asiático y

² Anteriormente a esa fecha sólo encontré en los materiales disponibles una única mención del término *diáspora* al final del artículo de S. Chan (1979:205). Hasta entonces el término usual había sido *inmigrantes*.

africano y sus descendientes en las sociedades centrales, tal como han sido construidos desde la óptica dominante en esas sociedades centrales, debería tenerse en cuenta la amplia gama de trabajos teóricos existente (y no sólo aquellos producidos en estas sociedades) sobre migración internacional y las nuevas discusiones en el campo de los estudios sobre etnicidad que han tenido lugar en los últimos veinte años en el ámbito académico internacional (mucho se ha escrito después de Barth 1970). Los Estudios de la Diáspora están o deberían estar estrechamente ligados con el campo de los estudios étnicos y con el de las migraciones internacionales. En la literatura de los Estudios de la Diáspora Sikh llama justamente la atención la escasa referencia a trabajos teóricos sobre migraciones o etnicidad (son excepciones, por ejemplo, Helweg 1988 y Singh Bolaria y P.S.Li 1988: cap. 7, quienes, significativamente, no se adscriben a la línea “diáspora”). En tanto, a pesar de la poca información que se tiene sobre las investigaciones de la llamada “diáspora africana”, algo queda claro: la preeminencia que se otorga al factor “raza” como “el factor determinante en el sistema mundial para definir las fronteras de los grupos” (*Conexões, op. cit.*: 5). El planteo se ajusta a las teorías pluralistas de la sociología liberal que privilegian en sus análisis los factores “raza” y “étnico”, sin relacionarlos con el factor clase.³

En segundo lugar, el término, tal como se emplea actualmente, no es tan neutro como parece y su uso se restringe a los académicos de las sociedades centrales. Aparentemente, los científicos sociales africanos lo rechazan, porque indica una percepción ahistórica y distorsionada de fenómenos que, en realidad, están condicionados por circunstancias sociales y económicas concretas. Así, en el caso de la “diáspora africa-

³ En efecto, en la información proporcionada por el Proyecto de Investigación sobre la Diáspora Africana se señala que: “En muchas partes del mundo, como en América Latina, los problemas raciales se hacen equivalentes a las desigualdades de clase, y se descartan” (*Conexões, ibid.*).

La persistencia del empleo del concepto “raza” como *categoría social* —que obviamente no elimina su carácter de categoría biológica errónea ni la óptica racista— también corresponde a estos enfoques y a la forma de percibir las relaciones sociales en las sociedades donde se originaron estos enfoques.

na'', el proceso de desplazamiento forzado de población hacia las Américas, por la trata de esclavos, no puede calificarse ni entenderse como "diáspora" ni, para el caso, tampoco como simple "migración". El término *diáspora* tiene además una connotación fatalista, como un fenómeno que se produce más allá de la voluntad de los hombres. Las *diásporas* tienden a verse como fenómenos autónomos, y este destino lo comparten en las teorías liberales con los fenómenos étnicos estrechamente relacionados (véase Asad 1975; Devalle 1989).

En el caso de la llamada "diáspora sikh", el término tampoco representa adecuadamente las migraciones de los sikhs, ni sus experiencias de asentamiento ni las condiciones en que han tenido lugar esos asentamientos. Es decir, el término omite el análisis de la "sociedad receptora", a la que reduce a un mero trasfondo. En este caso, se sigue aludiendo a las teorías superadas de las migraciones que se basan en una supuesta operación mecánica de los *push and pull factors* (véase p. 17 de este artículo). Complementando esta perspectiva, la meta que los investigadores de la "diáspora sikh" le asignan a los descendientes de los inmigrantes indios es su asimilación, sin cuestionar el hecho de que no visualizan otras alternativas.⁴

No creo que sorprenda que uno de los epígrafes de este artículo procede de la poesía del exilio de Benedetti y, otro, de la última obra del escritor indio Salman Rushdie (1988). En la novela de Rushdie, lo intrincado del relato no deja perder de vista el comentario descarnado sobre la situación y las angustias de los inmigrantes indios y paquistanos en Inglaterra. Baste quizás el pequeño diálogo entre Chamcha y los agentes de inmigración que tiene lugar en el vehículo policial, momentáneo "universo del miedo". Para entonces, Chamcha ya se ha metamorfoseado involuntariamente en un animal risible y, a la vez, temible, un macho cabrío, imagen del mal en la mitología cristiana occidental:

⁴ Véase, por ejemplo, la naturalidad con que varios especialistas hablan de la meta de la asimilación (Cole 1988:391; Johnston 1984:22; etc.). Una de las escasísimas visiones críticas del asimilacionismo en Canadá la proporcionan B. Singh Bolaria y P.S. Li (1988:161).

Mi nombre es Salahuddin Chamchawala; nombre profesional, Saladin Chamcha” —balbuceó la semicabra— “Soy miembro de la Sociedad de Actores, la Asociación Automovilística y el Club Gartik. El número de placas de mi auto es talytal. Por favor, pregúntele a la Computadora”. [El oficial:] “¿A quién tratas de engañar? . . . ¡Mírate! Eres un maldito Paqui. ¿Sally qué? ¿Qué clase de nombre es ése para un inglés?”

(1988:159; 163).

La migración sikh a Canadá

No todos los mutantes sobreviven. . .

La mayoría de los migrantes aprenden y pueden convertirse en disfraces [. . .] Nuestras propias falsas descripciones para contrarrestar las falsedades inventadas sobre nosotros, [que] esconden por razones de seguridad nuestro ser secreto. . .

SALMAN RUSHDIE

El historiador canadiense Hugh Johnston, no adscrito a la corriente de la “diáspora”, comienza uno de sus últimos artículos señalando un dato básico que, desde nuestro punto de vista, condensa la preocupación central de quienes proponen el campo de “estudios de la diáspora”:

La comunidad sikh en Canadá data de más de ochenta años, pero tiene toda la apariencia de una comunidad inmigrante nueva y, como todas las comunidades inmigrantes nuevas, se orienta fuertemente hacia la tierra de origen. . . La comunidad sikh no desapareció ni se asimiló. Permaneció, a la vez, como un pequeño fragmento aislado en el contexto canadiense y como parte integral, aunque distante, del mundo punjabi centrado en India (1988a: 296).

¿Cuál es la historia social que explica estas características de la comunidad sikh en Canadá? En general, los estudios existentes no nos dan una explicación, pero sí datos clave que casi “hablan por sí solos”, si bien se encuentran en espera de análisis. La situación en el nuevo campo de la diáspora cuenta con un abundante *corpus* descriptivo, pero —y quizás sea prematuro esperarlo— la elaboración teórica aún es escasa.

¿Qué factores han condicionado la naturaleza de la inmigración y del asentamiento de los sikhs en Canadá? La histo-

ria de esta comunidad en Canadá cubre ya un período de ochenta y seis años, a partir del arribo a Columbia Británica de un pequeño contingente de hombres el 1 de abril de 1904.⁵

Es necesario destacar una serie de aspectos al redactar esta historia: la situación económica y política en Punjab, especialmente en los años veinte y cuarenta en el contexto colonial; el proceso de extracción de mano de obra asiática barata para apoyar el desarrollo capitalista de Canadá en las primeras décadas del siglo y su expansión industrial luego de la posguerra; el "texto" subyacente en el incidente del barco *Komagatu Maru* en 1914; el desarrollo del movimiento Ghadar en Estados Unidos y sus repercusiones en Canadá y la construcción del inmigrante sikh como políticamente "peligroso", y el racismo antiasiático que influyó en las opiniones de la población y en las políticas migratorias canadienses hasta 1967 y que condicionó el mercado de trabajo.⁶

Más que la imagen común del inmigrante sikh como imposible de "asimilar", se delinea en el escenario de la "sociedad receptora" la imagen del inmigrante como *coolie*, un individuo sin voz política durante mucho tiempo (los inmigrantes de origen indio obtuvieron el derecho a voto en 1947), a menudo bajo sospecha y vigilancia, aferrado a una tierra distante para sobrevivir con identidad. Ésta parece haber sido su situación en la sociedad de inmigración hasta los años sesenta, cuando se produjo un cambio sustancial en las políticas migratorias, que no iban necesariamente acompañadas de políticas sociales.

Siguiendo estadísticas oficiales, J. C. Chadney (1986: 60) registra bajo el rubro "indios asiáticos", en realidad indios de Punjab, a un total de 45 personas que inmigraron a Canadá en el año 1904. Entre 1905 y 1913, las estadísticas cana-

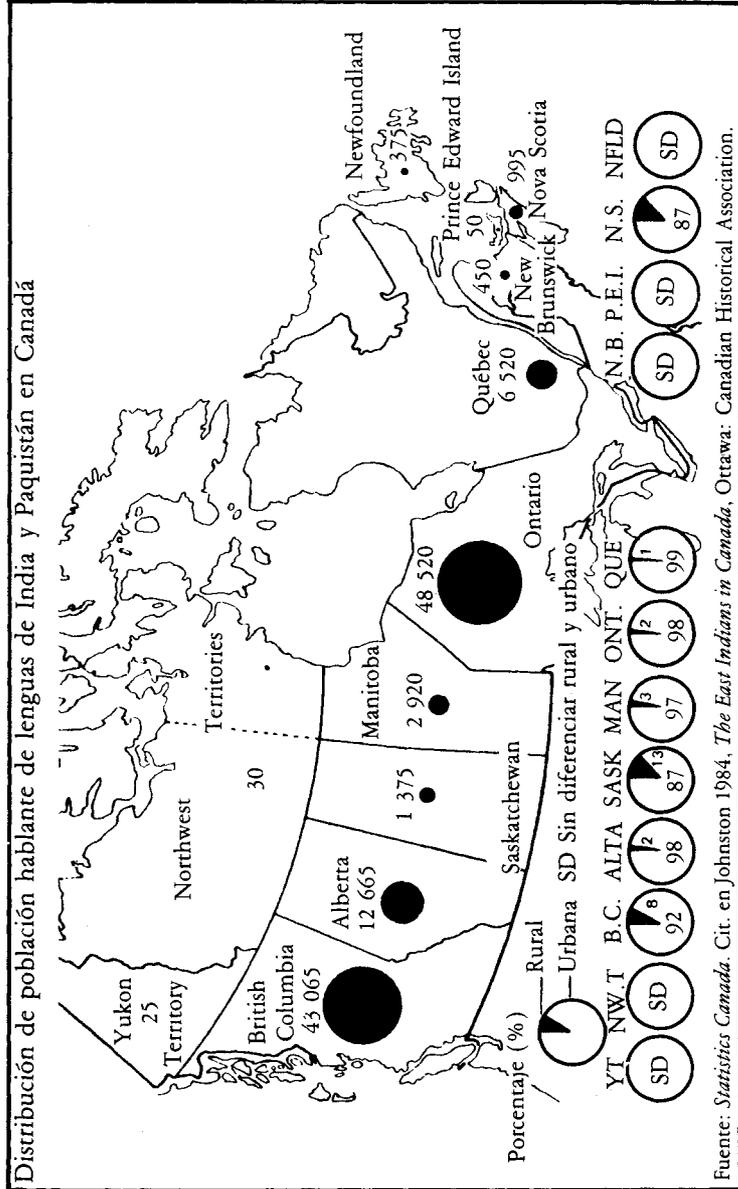
⁵ J.C. Chadney, siguiendo estadísticas oficiales, registra un total de 45 inmigrantes para ese año bajo el rubro "indios asiáticos", es decir, punjabis. Entre 1904 y 1908, aunque la migración punjabi fue en su mayoría sikh, también incluyó a hindúes y musulmanes (1986:60). Hasta los años sesenta, los inmigrantes a Canadá procedían de Punjab y luego, de todo el subcontinente.

⁶ Las leyes antidiscriminatorias no han sido suficientes para reeducar a la población y erradicar el racismo. Entre 1972 y 1975, por ejemplo, hubo un recrudecimiento de acciones violentas contra propiedades sikhs en Vancouver, al punto de que tuvieron que crearse patrullas vecinales especiales (Johnston 1984:21).

dienses registran la entrada de 5 000 inmigrantes indios, 2 124 de ellos en 1907 y 2 623 en 1908, sin contar la inmigración ilegal. Hasta los años sesenta, la mayoría abrumadora de los inmigrantes procedentes de India era originaria de Punjab. En la primera oleada, entre 1904 y 1908, la migración punjabi, aunque mayoritariamente sikh, también incluyó a hindúes y musulmanes. En esos primeros tiempos, la población canadiense los llamó “hindúes”, término que, con el tiempo y con la llegada de inmigrantes de distintas partes del subcontinente (India, Paquistán, Bangla Desh, Sri Lanka) al liberalizarse las leyes migratorias en los años sesenta, pasó a ser reemplazado por el de “indios orientales” (*East Indians*). Este proceso de adjudicación de una identidad común, cuando en realidad se trata de una pluralidad de identidades, se afirmarían en tiempos recientes con el desarrollo de la ideología del multiculturalismo, que ha construido al “étnico” genérico: todo aquel que no pertenece a los “grupos étnicos” dominantes de origen europeo; es decir, ingleses o franceses.

Los descendientes de punjabis constituyen el sector más numeroso de la comunidad de origen indio en Canadá, dada la preponderancia casi absoluta de inmigrantes de este origen durante los primeros cincuenta y cuatro años del periodo de recepción de migrantes. Para obtener una idea aproximada de la distribución de la población de origen indo-paquistano, el lector puede referirse al mapa que acompaña este texto. El criterio utilizado en él es, sin embargo, demasiado amplio, ya que se basa en la presencia de hablantes de diferentes lenguas del subcontinente.

Los inmigrantes sikhs llegados de Punjab procedían de la comunidad de prósperos campesinos jats, especialmente de la zona central de la provincia conocida localmente como *doab*, “territorio entre dos ríos”, el Beas y el Sutlej. El *doab* cubría los distritos de Jalandhar y Hoshiarpur —de donde procedía la mayoría de los inmigrantes— y el principado de Kapurtala. Los primeros años del siglo fueron de intensa inestabilidad social y económica en Punjab, a partir de que se promulgó, en 1900, el *Acta sobre enajenación de tierras de Punjab*. Esta *Acta* le negó el derecho a poseer tierras a quienes no pertenecieran a las castas agricultoras y contribuyó a fortalecer las di-



visiones casteístas. Pocos años después de la promulgación de dicha ley, la oposición que ésta despertó, aunada a las consecuencias de una hambruna severa y de una epidemia de peste bubónica, llevaron a los disturbios del verano de 1907. De manera coincidente, en este año y el siguiente se intensificó de manera notable la emigración de Punjab a los Estados Unidos y Canadá (Juergensmeyer 1979:176-177). En el punto de destino de los inmigrantes, también 1907 y 1908 estuvieron marcados por la inestabilidad social. Éstos fueron los años de los disturbios antiasiáticos en Columbia Británica (1907) y del cierre de las fronteras de ésta a nuevos inmigrantes asiáticos (1908); de los ataques a punjabis en los aserraderos de Bellingham (estado de Washington, Estados Unidos) en 1907, y de los ataques de 1908 y años posteriores en los estados de Oregón y California.

Desde principios de siglo, Jalandhar presentaba una de las densidades de población más altas de Punjab (800 habitantes por cada 1 800 metros cuadrados de tierra cultivable). Esta circunstancia repercutió sobre la disponibilidad de tierras cultivables y condujo a que la población masculina de Jalandhar migrara tanto internamente como al exterior en busca de empleo o a que se enlistara en el ejército.⁷ Las posibilidades de migrar internamente a las colonias del canal de irrigación en Punjab sudoccidental se acabaron una vez que el proyecto se dio por concluido en 1921.

La tierra de Jalandhar era fértil y los cultivos (caña de azúcar, algodón, trigo y maíz) podían prosperar gracias a lluvias suficientes. Sin embargo, dada la alta densidad de población, las parcelas eran muy pequeñas (de 3 a 5 acres). La situación en Hoshiarpur era semejante, con una densidad de población aún más alta (815 habitantes por cada 1 800 metros cuadrados), y con parcelas de entre 4 a 6 acres. A pesar de la fertilidad de su suelo, Hoshiarpur enfrentaba un problema grave

⁷ Significativamente, según reportes oficiales de los Estados Unidos que datan de 1911, la mayoría de los inmigrantes procedentes de la India —parte de ellos vía Canadá— eran agricultores en su lugar de origen y alrededor de un 3%, soldados (Johnston 1988a:297, nota 5). Sin embargo, Juergensmeyer proporciona un porcentaje estimativo de 75% de inmigrantes que llegaron en la primera década del siglo a América del Norte y habían servido en el ejército inglés (1979:177, 178 y n. 11).

de erosión del suelo causado por los *chobs*, torrentes que se desencadenaban desde las montañas hacia los valles, cubriendo de arena las tierras. Los *chobs* arruinaban rápidamente las tierras cultivadas, situación que se iba agravando al no abrirse nuevas tierras al cultivo.

Jalandhar y Hoshiarpur compartían otra característica: un alto endeudamiento de sus campesinos, en gran medida producto del aumento de los impuestos (del 32.8% y del 30%, respectivamente) que determinó la administración colonial inglesa entre 1910 y 1917. Esto, a su vez, condujo a un aumento de las rentas que tenía que pagar el amplio sector de agricultores temporales. Para 1917 las rentas sobre la tierra habían aumentado en un 100% (Devalle y Oberoi 1983:33-37). La emigración de la población masculina joven de estos distritos se explica en gran medida por las condiciones creadas por la administración colonial al introducirse la economía de mercado, un sistema legal en que la tierra se transformó en mercancía y un sistema impositivo en dinero. Todos estos factores comenzarían a transformar la escena rural de Punjab durante las últimas décadas del siglo XIX y sus efectos se harían sentir en los primeros veinte años del siguiente siglo. Para 1920, las hipotecas, casi desconocidas antes de que la provincia quedara bajo control británico, constituían una parte importante de la deuda rural en Punjab (Johnston 1984:3).

Ya desde la década de los setenta del siglo pasado, la deuda rural forzó a los campesinos sikhs a migrar en busca de empleo fuera de India: a Hong Kong, Singapur y otros lugares del Asia Oriental y el Pacífico (véase Singh Bolaria y Li 1988: 161-184). Significativamente, en oposición a la teoría de los *push and pull factors* y en apoyo a la tesis de que *éstos han sido procesos de expulsión y extracción de mano de obra que operan como parte de un sistema económico coherente y global, el colonial*, y no procesos basados en elecciones puramente voluntaristas, los puntos de origen y destino de los migrantes correspondieron en su gran mayoría a zonas bajo control o influencia británicos. Al comenzar el siglo, en 1901, se le cerró a estos inmigrantes —súbditos británicos de la colonia más importante del Imperio— las puertas de Australia, adonde habían llegado sólo una década antes. Para entonces, Ca-

nadá comenzaba a experimentar un *boom* económico que se extendería hasta 1913. Durante ese periodo Canadá necesitaba de esta mano de obra barata, especialmente luego de haber detenido la migración procedente de China. Los inmigrantes indios no tardaron en descubrir que dentro de este contexto su condición de súbditos británicos no garantizaba necesariamente una recepción abierta en un Canadá británico.

Como historia de base de los inmigrantes sikhs hay que considerar también la situación política que se fue desarrollando en India y en particular en Punjab durante las primeras décadas del siglo con el surgimiento del movimiento nacionalista, años éstos en que el campesinado se hizo políticamente visible. Punjab reaccionó entonces a la imposición de los Estatutos Rowlatt y su memoria quedó marcada hasta hoy —cuando la historia de represión parece repetirse en el Amritsar de 1984— por la masacre de Jallianwala Bagh. El campesinado sikh del centro de Punjab constituyó la base del movimiento emergente Akali (véase Mohinder Singh 1978). La falta de respuesta de los akalís a problemas de índole política y social propició el surgimiento, en agosto de 1922, del Babbar Akali Jatha, cuyo programa, de confrontación abierta con el régimen colonial, siguió una estrategia de lucha armada. El *doab* fue la cuna de los babbar. A los ojos de la administración británica y de la prensa colonial semioficial, los babbar fueron percibidos primero como “bandoleros”,⁸ y luego como peligrosos “terroristas”.⁹

La movilización política de los años veinte se desencadenó debido a la situación por la que había estado pasando Punjab: inestabilidad económica, aumento del precio de los alimentos y el retorno, al término de la guerra, de soldados de origen campesino que regresaron sólo para enfrentarse al desempleo rural de la zona del *doab*, ya densamente poblada. A ellos se agregaron otros que también regresaban: los inmigrantes que volvían de los Estados Unidos y Canadá y, en me-

⁸ “Hoshiarpur District —Babbar Akali activities— Loot and Lust”, *The Civil and Military Gazette*, 30 de agosto de 1923; 8 de enero de 1924, y en numerosas instancias en periódicos de la época.

⁹ Para un análisis detallado del Movimiento Babbar, véase Devalle y Oberoi 1983.

nor número, de Australia y Nueva Zelanda, al restringirse la migración india en estos lugares. Regresaban luego de haber experimentado discriminación y penurias en sociedades que los aceptaron sólo como "instrumentos de trabajo" mientras sus proyectos económicos así lo habían requerido.

La ortografía de la historia social de los inmigrantes sikhs en Canadá, con resonancias en Punjab, queda puntuada por el triste incidente del barco *Komagatu Maru* en 1914.¹⁰ En la primera década del siglo, con el cierre de aserraderos en Canadá —donde trabajaban muchos de los inmigrantes indios—, ya sin la necesidad de mano de obra barata que había existido a finales del siglo XIX para construir el Ferrocarril Pacífico Canadiense —en el que trabajaron inmigrantes chinos—, la actitud oficial en Canadá, particularmente en Columbia Británica, fue la de detener completamente la inmigración de mano de obra asiática, dentro de un contexto en el que prevalecieron fuertes prejuicios raciales. Un año después de los disturbios antiasiáticos de 1907, se promulgaron medidas migratorias restrictivas, dirigidas implícitamente a impedir la inmigración asiática y, en especial, de India. Dos de los requisitos para inmigrar fueron determinantes: 1) cada inmigrante debía contar con 200 dólares, suma muy elevada para ellos y para la época, y 2) debía haber viajado directamente desde el país de su nacimiento o ciudadanía, con un boleto comprado antes de embarcar. La segunda de estas condiciones era casi imposible de cumplir. En India, esos boletos sólo los vendía una compañía naviera, la Compañía Ferrocarrilera del Pacífico Canadiense, y ésta había recibido instrucciones del gobierno canadiense de no venderle los boletos a indios que quisieran viajar directamente a Canadá. Como consecuencia, la migración a Canadá descendió de 2 623 inmigrantes en 1908 a 6 en 1909 (Mangalam 1986:50).

Ante esta situación, un hombre de negocios sikh, Gurdit Singh, decidió contratar en Honk Kong el barco *Komagata*

¹⁰ Este incidente ha sido tema de investigación de H. Johnston (*The Voyage of the Komagata Maru: The Sikh Challenge to Canada's Colour Bar*, Delhi: Oxford University Press, 1979); de Sohan Singh Josh (*The Tragedy of the Komagata Maru*, Nueva Delhi: People's Publishing House, 1975), y de T. Fetguson (*A White Man's Country: An Exercise in Canadian Prejudice*, Totonto: Doubleday Canada, 1975).

Maru para llevar 165 sikhs a Canadá, confiado en poder defender el caso de los migrantes como súbditos británicos ante la Suprema Corte de Canadá. El barco zarpó rebautizado con el nombre de *Guru Nanak Jehaz*. A lo largo del viaje, el barco recogió más pasajeros hasta alcanzar los 376, de los cuales 340 eran sikhs, y arribó a Vancouver el 23 de mayo de 1914. Más del 50% de los pasajeros sikhs procedía de los distritos entre los ríos Jamma y Sutlej, 25% de los distritos entre los ríos Beas y Ravi, otros pasajeros venían de Punjab occidental, y un cierto porcentaje del *doab* de Jalandhar (Johnston 1988a:300). Sólo 21 pasajeros pudieron desembarcar. El resto quedó literalmente sitiado en el barco durante dos meses, en condiciones cada vez más precarias, a pesar del apoyo que le prestó la comunidad sikh de Vancouver. A los pasajeros se les mantuvo bajo constante presión, negándoles el agua y la comida —que ya escaseaban y que sólo se les proporcionó al final para el viaje de regreso—, con la presencia de la policía y del ejército y poniendo en posición ofensiva al crucero *Rainbow*. El argumento de los migrantes de que eran súbditos británicos no fue escuchado. La prensa inglesa comentaba pocos días después del arribo del barco:

Frases como ciudadanía británica no pueden usarse como talismanes para abrir puertas. . . India no sacará gran provecho de empresas como la que ha enviado al *Komagata Maru* a arrojar su carga de cientos en los puertos de Canadá. . .

(*The Times*, Londres, 4 de junio de 1914, cit. por Chandrasekhar 1986:20).

Las autoridades se atuvieron a la cláusula del viaje directo, aduciendo que el barco debería haber zarpado de Calcuta para que los migrantes hubieran podido ser admitidos. La cláusula en cuestión se dirigió especialmente a excluir cierto tipo de inmigrantes por lugar de origen, indios específicamente, ya que en otros casos la aplicación de esta ley se tornaba discrecional. En un memorándum que el ministro del Departamento del Interior, Frank Oliver, envió el 11 de abril de 1908 al superintendente de migración, William Duncan Scott, decía de manera críptica, pero obviamente comprensible para el lector oficial, lo siguiente:

Esta reglamentación intenta ser un medio de excluir a aquellos a los que la política del gobierno excluye, pero no de excluir a aquellos a quienes esta política admite. . .

(Cit. en Mangalam 1986:49).

A su regreso a India, los pasajeros del *Komagata Maru* se encontraron con la policía, sufrieron bajas al resistir el arresto y algunos de ellos terminaron siendo internados en Punjab. El descorazonador drama social, de texto transparente, que tuvo lugar en el puerto canadiense, no pasó inadvertido para los indios, ni en India ni en el exterior. En años posteriores, en Canadá se fueron agregando otros elementos al patrón de discriminación, legalizado y sancionado como parte de la política del Imperio británico. Así, en 1919 se denegó el derecho de libre movimiento entre las colonias del Imperio y se hizo efectiva la exclusión de los inmigrantes indios con base en criterios raciales y económicos. No sólo el Indian National Congress reaccionó ante la situación de los indios en Canadá, sino que también los acontecimientos alentaron el desarrollo de una conciencia política entre los inmigrantes de la costa oeste de los Estados Unidos y de Canadá. El año 1914 fue no sólo el del incidente del *Komagata Maru* en Vancouver, sino también el de los violentos disturbios antipunjabis en Wheatland, California. Fue también el año en que cobró mayor fuerza el Movimiento Ghadar, con base en San Francisco.

M. Juergensmeyer, en su excelente artículo sobre el tema, califica al Movimiento Ghadar como “una expresión genuina de apoyo nacionalista a una India independiente” y, a la vez, como “un punto [de referencia] de la identidad y un canalizador de la hostilidad de una comunidad inmigrante confusa y encolerizada” (1979:183), como un movimiento político y secularista en que “las luchas contra la opresión en los Estados Unidos y en India se fundieron en una sola: Ghadar” (*ibid.*:175). El calificativo de “confuso” que usa Juergensmeyer para la comunidad inmigrante india de entonces no es el más feliz, y parecería derivarse del hecho de que los ghadaritas tenían una visión utópica —común a todos los revolucionarios, como diría Hobsbawm (1968:86-87)— de llevar a cabo un movimiento, planeado desde el exterior, contra el régimen colonial inglés. De manera clara y no confusa, los pre-

juicios raciales, la hostilidad y las severas políticas migratorias estadounidenses y canadienses hicieron ver a los inmigrantes un panorama que se extendía más allá de las fronteras de las "sociedades receptoras".

Así, en 1913, luego de unos cinco años de actividades nacionalistas, se inició la publicación del periódico *Ghadr*, dedicado a defender la causa nacionalista india. Según un miembro del movimiento:

Les dijimos a los inmigrantes que no servía de nada hablar del "Acta de Exclusión Asiática",¹¹ ni de la inmigración o la ciudadanía. Debían atacar a los ingleses porque eran los responsables de la manera como se trataba a los indios en América [del Norte] . . . Sugurimos comenzar a publicar un periódico, y ellos lo llamaron *Ghadr* [Lucha] . . .¹²

(Entrevista realizada por E. Brown, 1975:141, cit. en Juergensmeyer 1979:181).

La mayoría de los seguidores del movimiento fue sikh. Esta circunstancia no condicionó, sin embargo, la ideología del movimiento, que siempre fue secular, aun contando con la participación de las organizaciones sikhs. En 1913, el Movimiento Ghadar tenía ya adeptos en los estados de California, Oregón y Washington en los Estados Unidos, en Columbia Británica en Canadá y en Hong Kong, Malasia y Filipinas.

Hacia el verano de 1914, los ghadaritas comenzaron a alentar a los inmigrantes indios a retornar a India para volcarse allí a la lucha armada. Un panfleto ghadarita de febrero de 1914 escrito en punjabi y de amplia circulación en Columbia Británica urgía: "Debemos regresar a la India e iniciar una revolución. Tomen un barco, vayan a su país y preparen hombres para luchar. . ." (cit. en Buchignani e Indra 1981: 222). Para mediados de 1915, sólo quedaban en Columbia

¹¹ Posiblemente la *Ley de Tierra Extranjera* de 1913 que restringía los derechos de los inmigrantes a poseer tierras.

¹² Los británicos tradujeron *ghadr* como "motín", en alusión al movimiento anticolonial indio de 1857. En India, el Movimiento Ghadar se considera una de las primeras luchas nacionalistas y no un "motín", término sólo adecuado para el vocabulario policial y militar. Sin embargo, los académicos de lengua inglesa fuera de India siguen usándolo.

Británica 1 099 indios, el resto había regresado, según las fuentes oficiales, por la situación de desempleo en Canadá (Johnston 1988a:304). Los planes de invasión a India y de insurrección en Punjab fracasaron en 1915. El movimiento, que continuó vivo prácticamente hasta el momento de la independencia india, se consideró “peligroso” en los Estados Unidos y en Canadá debido a dos razones. En primer lugar, por constituir una amenaza para el Imperio británico desde dentro de sus dominios —circunstancia incómoda para Canadá, que se apresuró a modificarla con intensas medidas de control por parte de la inteligencia policial—. La alarma que provocó el Movimiento Ghadar en Canadá fue compartida por la Indian Office y por el gobierno colonial en India. El director de Inteligencia Criminal en Delhi se expresaba en estos términos a mediados de 1914:

Considero al rabioso descontento de los sikhs y otros punjabis en la costa del Pacífico como uno de los peores aspectos de la situación política actual en India. . .

(Cit. en Johnston 1988b:16)

En segundo lugar, porque más tarde, en los años veinte, una sección de los ghadaritas contribuyó a la formación del Partido Comunista en Punjab, conexión que fue revivida en los años cincuenta en los Estados Unidos durante la era McCarthy.

No bien el Movimiento Ghadar se hizo más público y adquirió más voz, la primera de las razones antes expuestas llevó a que se desarrollara una meticulosa labor de vigilancia de los inmigrantes indios en Estados Unidos y en Canadá. H. Johnston (1988b) da un cuadro detallado de esta situación en que la comunidad punjabi, y en especial la sikh, quedó bajo la estrecha vigilancia de los servicios de inteligencia. Para ello, el historiador Johnston sigue la trayectoria casi novelesca de un ex inspector de policía de Calcuta, W. C. Hopkinson, quien se puso al servicio del gobierno canadiense para este propósito. El final de esa historia de espionaje, intrincada y titubeante a la vez, no es menos dramático: Hopkinson fue asesinado públicamente en el Tribunal de Vancouver por

Mewa Singh, un sikh, quien se declaró culpable y fue ejecutado poco después. Coincidimos con Johnston en que este asesinato es, ante todo, un acto simbólico: no señala sólo el fin del personaje Hopkinson, sino el del régimen colonial en India (*ibid.*:19).

Examinando la persistencia de los objetos construidos, el inmigrante sikh como políticamente "peligroso" se originó a principios de siglo; observamos que el estereotipo parece haberse mantenido latente hasta mediados de los ochenta, cuando nuevamente el activismo político de los sikhs los coloca bajo sospecha. Esta circunstancia merece una breve mención de Johnston (1988b:4 y 1988c:15) y del colofón de J. T. O' Connell (1988:442-446) al volumen producto de la Conferencia Sikh de Toronto de 1987. No por breves, estas menciones dejan de dar testimonio de cómo se reaviva una percepción que da motivos para preocuparse. Durante la segunda mitad de los ochenta la población sikh de Canadá fue un foco de atención de los gobiernos de India y Canadá. En 1987, ambos gobiernos firmaron un tratado de extradición que aún no se ha aplicado. Detrás de la firma de ese tratado están varios casos todavía no resueltos: el accidente de un avión de Air India, en junio de 1985, durante un vuelo transatlántico con origen en Canadá; el de un vuelo transpacífico de Air India, relacionado con el atentado en el aeropuerto japonés de Narita, que también partió de Canadá, y el atentado a un ministro del Gabinete de Punjab en Vancouver, en mayo de 1986. Todos estos elementos han contribuido a resucitar la imagen del inmigrante sikh como "peligroso", en su representación moderna occidental como "terrorista". Esta percepción se refleja en un incidente que casi podría haber reiterado el drama portuario del *Komagata Maru*: en julio de 1987 un grupo de inmigrantes potenciales, en su mayoría sikhs procedentes de Europa, desembarcó secretamente en Canadá. El grupo fue colocado bajo un sistema de alta seguridad, en caso de que pudieran ser "terroristas", cuando en última instancia eran sólo inmigrantes ilegales. Finalmente, se dio curso a sus solicitudes de ingreso, gracias al apoyo de las organizaciones sociales sikhs, pero al mismo tiempo se continuó procesando las nuevas leyes migratorias dirigidas a obsta-

culizar la apelación al estatus de refugiado (O'Connell *ibid.*:444-445).

Esta percepción del inmigrante sikh como “peligroso” para la “sociedad receptora” —que como hemos visto, no es de nuevo cuño— reorienta el rechazo al inmigrante y lo lleva de la óptica racista al plano político ideologizado, y lo convierte en un mecanismo “moderno”, “no cuestionable” ni estigmatizable, de gran impacto sobre la opinión pública y en los medios de comunicación occidentales. Es interesante notar aquí lo que dice E. Said al respecto:

[El] terrorismo ha aparecido con regularidad asociado a . . . grupos estigmatizados. . . , es decir, objetos, conceptos, pueblos y culturas que se conocen poco y de manera antitética y que son, por lo tanto, más [fácilmente] susceptibles a construcciones técnicas, metafísicas y, finalmente, ideológicas. . .

(Said 1988:48)

Más de un 20% de los sikhs se ha establecido fuera de Punjab y, de este porcentaje, entre el 5 y el 8% se encuentra fuera de India. El censo canadiense de 1981 muestra una población total sikh de 67 710 personas, 22 392 de las cuales están establecidas en Vancouver. Según Johnston (1988c: 3), la población total de origen punjabi (hindú y sikh) habría alcanzado para 1986 las 110 000 o 115 000 personas, de las cuales entre 35 000 y 40 000 están concentradas en la zona metropolitana de Vancouver. A menudo, en las estadísticas se toma en conjunto a los “indopakistanos”, de modo que para 1980 se registraba un total de 350 000 “indios asiáticos” en Canadá.¹³ El número de éstos en la fuerza de trabajo era de 100 000 en 1981, de los cuales un 61% era de varones: 45% en el sector obrero y el resto como empleados y profesionales. De las mujeres, un 35.2% trabaja como oficinista, 14.7% en servicios y un 11.6% en fábricas. Tomadas en conjunto, las comunidades de inmigrantes con orígenes en India y Paquistán constituyen uno de los grupos menos numerosos de inmigrantes. Sin embargo, tienen su peso en el contexto canadiense pues, por un lado, son testimonio de las vicisitudes de la historia de la migración no europea a Canadá y, por

¹³ Para 1984 se da un total de 25 millones de habitantes en Canadá.

otro, son prácticamente el epítome de lo que allí se llama “minorías visibles”.

La historia de estos inmigrantes —como antes la de los chinos y los japoneses— estuvo marcada por la naturaleza de la expansión colonial, especialmente por una de sus expresiones: la ideología del racismo. En Canadá, los inmigrantes sikhs de las primeras décadas del siglo fueron considerados “un sector superexplotado de la fuerza de trabajo”. En su excelente análisis del caso en “Colonialism and Labour: East Indians in Canada”, B. Singh Bolaria y P.S. Li (1988) resumen así la situación de los inmigrantes sikhs:

Estos trabajadores [sikhs] contaban con muchas de las características típicas de la mano de obra inmigrante barata: no tenían una buena situación en su país; procedían de la agricultura y tenían poca experiencia como proletariado; eran hombres solteros sin dependientes (que quedaron excluidos por ley); su falta de conocimiento del inglés los hizo particularmente vulnerables en Canadá; sus expectativas de sólo una estadía temporal en Canadá los condujeron a trabajar arduamente para ahorrar con rapidez, y su estatus de ingreso como no ciudadanos y no inmigrantes los hizo susceptibles de ser deportados si causaban problemas en el campo de la militancia laboral [. . .] Las privaciones económicas, el aislamiento social y cultural y la falta de derechos legales y políticos contribuyeron a su vulnerabilidad. Su existencia precaria los hizo dóciles, sumisos y fácilmente explotables [. . .] *Fue la existencia objetivamente vulnerable de los indios orientales [East Indians] y otros inmigrantes no blancos lo que los hizo una fuerza de trabajo “deseable”*. . .

(1988:177, 178. Las cursivas son mías).

En lo que respecta a las restricciones a la inmigración, a la falta del derecho a la ciudadanía y a la experimentación de las prácticas de la ideología racista colonial, la historia de los inmigrantes indios en Canadá antes de la posguerra no difiere de la de aquellos que fueron a otros dominios británicos. Luego de 1908, cuando se puso en práctica la cláusula del “viaje directo”, se cerró durante treinta y cinco años la inmigración india a Canadá. Entre 1909 y 1913 sólo ingresaron 29 indios, y 88 lo hicieron en 1914. Durante las primeras décadas de la inmigración, las leyes restringieron el ingreso de las esposas e hijos de los inmigrantes indios —lo que no se había hecho ni con los chinos ni los japoneses—, de modo que ésta fue

una comunidad predominantemente masculina. Estos primeros inmigrantes, mano de obra no calificada, fueron empleados en la industria maderera, en la de la construcción, en la extractiva y en la agricultura, en trabajos mal pagados, temporales y arduos.

Frente a unos 5 000 hombres que ingresaron a Canadá antes de la segunda guerra mundial, sólo entraron 400 mujeres. La política restrictiva estaba orientada a impedir que los inmigrantes se establecieran permanentemente en Canadá y, además, a reducir los costos de reproducción de la mano de obra y a que los costos de mantenimiento del trabajador por parte del Estado se mantuvieran bajos (por ejemplo, no permitir la entrada de los hijos de los inmigrantes eliminó la necesidad de establecer escuelas para éstos o de proveer para su educación). En 1910, los inmigrantes indios iniciaron una campaña para que pudieran entrar al país sus esposas e hijos, campaña que culminó con la resolución del 26 de marzo de 1919 que finalmente permitió el ingreso a Canadá de esos familiares (Buchignani e Indra 1981:215-218). Aun así, en los doce años siguientes sólo inmigraron 172 mujeres (Johnston 1988a:308), posiblemente porque los inmigrantes varones no contaban con los recursos necesarios para pagar los gastos del viaje y por el clima de hostilidad antiasiática reinante. Esta hostilidad se manifestaba en la vida cotidiana en la segregación habitacional —como en la restricción a tener propiedades en sectores de Vancouver—, en el rechazo abierto y en el apelativo insultante de “cabeza de harapos” (*raghead*, obviamente una alusión al turbante de los sikhs).

Al terminar la segunda guerra mundial las posibilidades para inmigrar a Canadá se abrieron muy lentamente para los indios. Durante los años de restricción, el argumento de que éstos eran imposibles de asimilar vino a justificar la práctica de una política de inmigración discriminatoria basada en criterios racistas. El Sindicato de Leyes de Ontario señala al respecto:

La creencia de que los asiáticos y otros no blancos presentan problemas de “absorción” o de que fueran “no asimilables” ilustra uno de [los aspectos] más obviamente absurdos de la ideología racista. Fue la ley

misma la que aseguró que los asiáticos no fueran “absorbidos” o “asimilados”. . . la ley prohibió a los asiáticos que se dedicaran a muchas ocupaciones, que votaran en las elecciones, que viajaran a ciertas zonas del país, y requirió que los asiáticos portaran tarjetas de identidad. . . (Law Union of Ontario 1981:36, cit. en Singh Bolaria y Li 1988:171).

Mientras India fue colonia inglesa, el gobierno británico y la administración colonial en India trataron de impedir el establecimiento permanente de indios en Columbia Británica, temiendo el desarrollo de actividades nacionalistas entre los inmigrantes que pusieran en peligro su control sobre India. Aquí se muestra una tensión insoluble para el sistema colonial: la posibilidad de usar una mano de obra barata “circulante” que sirviera a sus intereses económicos *vs.* sus intereses políticos amenazados.

En la posguerra comienza a operarse un cambio: entre 1947 y 1948, coincidiendo con la Independencia de la India, el gobierno canadiense otorga el derecho al voto a los “indios orientales”. Negárselo habría implicado cerrarles el ingreso a ocupaciones que requerían estar empadronado. Detrás de este logro hay años de lucha cívica de los inmigrantes indios por obtener derechos políticos y legales (véanse Buchignani e Indra 1981). Por otro lado, la inmigración continuó siendo restringida. En 1952 se introduce el sistema de cuotas: 150 inmigrantes indios por año, elevada a 300 en 1957. El *Acta de Inmigración* de 1952 y las leyes de 1957 establecieron provisiones para obstaculizar la inmigración de asiáticos sobre las bases de “nacionalidad, grupo étnico, clase, costumbres peculiares, hábitos, formas de vida, no adecuación al clima. . .” (*Green Paper*, vol. 2, app. A, cit. en Chandrasekhar 1986:21).

Para los años sesenta, cuando la economía canadiense necesitó mano de obra calificada y profesional, se pasó a la selección de inmigrantes con base en su educación y entrenamiento. En 1967 se introdujo el sistema por puntaje que eliminó, por primera vez, el criterio racial como elemento para la selección. Circunstancias muy prácticas llevaron a este cambio de política. Por un lado, el creciente repudio al racismo en el contexto internacional y, por otro, el descenso de la inmigración europea “blanca” que había sido ampliamente buscada

y aceptada al terminar la segunda guerra mundial y que obligó a tener que admitir mano de obra no europea. Además, la naturaleza de la migración india y paquistanesa cambió en los años sesenta y setenta, al incluir una alta proporción de profesionales, técnicos y obreros calificados. Las políticas migratorias siguen de cerca los vaivenes económicos y, en 1972, se restringe nuevamente la migración durante la crisis de principios de esa década. Son los años en que vuelven a producirse brotes racistas en Vancouver. Los inmigrantes no europeos son percibidos en este contexto de crisis y creciente desempleo como causantes de la crisis. En 1976 se promulga la *Ley de Inmigración*, teóricamente abierta a personas calificadas, pero en la práctica, de aplicación discrecional. Desde entonces, la migración procedente de India se ha mantenido baja (1974 = 15 183; 1977 = 7 130; 1984 = 6 113. S. Bolaria y Li 1988:169, cuadro 7.1).

A pesar de que desde los sesenta la migración indo-paquistanesa tiende a ser de mano de obra calificada, la concentración de los inmigrantes en el mercado laboral sigue aún líneas étnicas: aquellos con orígenes en el subcontinente, junto con los chinos, son la base de la mano de obra en el sector agrícola, donde las condiciones laborales son de superexplotación y peligrosas para la salud, las condiciones de vida, precarias y a veces miserables, y los inmigrantes no cuentan con resguardos legales. Singh Bolaria y Li, en su estudio de los inmigrantes sikhs, explican por qué "los inmigrantes y las minorías raciales han sido trabajadores agrícolas 'ideales' ". Hacen notar que la mayoría de estos trabajadores en Columbia Británica son indios, chinos, indígenas o francófonos, que a esta fuerza de trabajo se ha añadido la reclutada en el Caribe y en México y que ahora los dueños de granjas están solicitando refugiados vietnamitas para trabajar en sus campos. El criterio de selección no es accidental. A estos trabajadores se les da empleo temporal en tiempo de cosecha, los trabajadores tienen poca protección legal, se les paga a destajo (sin que esté establecida la cantidad de trabajo), las jornadas son de hasta 15 horas y la paga que recibe el trabajador es baja, más aún luego de las deducciones de "salario perdido" en pago de renta por alojamientos miserables y de "servicios" al con-

tratista (25-40% del salario) (*ibid.*:181-183).

Además, Johnston señala que el porcentaje de inmigrantes profesionales procedentes de India ha descendido notablemente a partir de principios de los setenta. De 42.6% en 1968-1972 a 21.5% en 1973-1977, a 10.4% en 1978-1982 y a 1.5% en 1983-1984. Entre los sikhs, los profesionales tienden a concentrarse en Ontario, mientras que los obreros no calificados se ubican en Columbia Británica (1988c:4, 14).

La política migratoria canadiense ha avanzado por ciclos, siguiendo estrechamente los cambios en el mercado capitalista de trabajo, que basa el desarrollo económico del país en la disponibilidad de mano de obra migrante. Las leyes de inmigración han sido totalmente efectivas para controlar el flujo migratorio, que en su mayor parte no resultó en residentes permanentes sino en contingentes de trabajadores que siguieron siendo temporales. Los costos de reproducción y entrenamiento de la mano de obra migrante corren por cuenta de las sociedades de las cuales procede, mientras que la "sociedad receptora" expande con estos inmigrantes su ejército industrial de reserva y, en un contexto laboral jerarquizado por índices étnicos y con la presencia de los inmigrantes no europeos, asegura la deflación de los conflictos de clase y su derivación al campo de los conflictos llamados "raciales".

Foto de familia: lecturas de una invitación a una boda

Ojalá que el ladrillo que a puro riesgo traje
para mostrar al mundo cómo era mi casa. . .
viva como un pedazo de mi vida
quede como ladrillo en otra casa.

MARIO BENEDETTI, "La casa y el ladrillo"

La joven canadiense —universitaria, vestida como cualquier otra estudiante en época de invierno— llega a entregar de mano la invitación para su boda. El texto que está en la tarjeta de color es largo. Se lee:¹⁴

¹⁴ Se cambiaron los nombres propios y los de lugares, así como las fechas, para proteger la identidad de quienes se mencionan en la invitación.

Sardar¹⁵ Karam Singh y Sardarni Avinash Kaur Rampur
de la aldea de Rampurphool, Distrito de Hoshiarpur
lo invitan atentamente a participar en la ceremonia
de matrimonio de su hija

Ajit Kaur

(nieta de Sardar Narindar Singh y de Sardarni Satpal Kaur Rampur
y de Sardarni Paranjit Kaur con el fallecido Sardar Harjinder
Singh Nagra)

con

Mohinder Singh

hijo de Sardar Amrik Singh y de Sardarni Surendar Kaur Payal
de la aldea de Daulatpur, Distrito de Hoshiarpur

El sábado 27 de agosto de 1989 a las 11.00 horas en el Templo Sikh
de Guru Nanak, Scott Road, Surrey, Columbia Británica.

Ésta es, sin duda, una invitación con especificaciones genealógicas. Los novios corresponden a la primera generación de familias de inmigrantes sikhs nacida en suelo canadiense y a la segunda generación establecida en Canadá. En la invitación, todos los puntos de referencia —las credenciales— se encuentran en el lugar de origen de los padres y de los abuelos. El punto de referencia no es simplemente la India o Punjab, sino la zona (distrito) y las aldeas de origen. Los jóvenes novios no tienen “descripción social” alguna con referencia a la sociedad en la que han nacido y en la que viven (Canadá). Son sus padres y abuelos quienes los proveen de identidad social y de una historia con la necesaria profundidad: dos generaciones, digamos, unos ochenta años. De esta manera, no se rompe la continuidad con uno de los tiempos más im-

¹⁵ *Sardar*: jefe, líder. Honorífico que preceden, respectivamente, el nombre propio de los hombres y las mujeres (*sardarni*) sikhs como señal de respeto. Usualmente ese término lo emplean quienes no son sikhs, para referirse a éstos. *Sardar*: jefe; líder de un *misl* (principalidad sikh; grupo militar s. XVIII).

portantes del Punjab para los inmigrantes: principios de siglo y los cambios económicos y políticos que se experimentaron entonces y que se relacionan con los comienzos de la migración de los sikhs a Canadá. Esos ochenta años, y particularmente los primeros cuarenta y los últimos seis, han sido años de “alta densidad”¹⁶ para la comunidad sikh en India y en Canadá.

Los detalles genealógicos obedecen en parte a la necesidad de mostrar que se han seguido las leyes de la exogamia según la aldea de procedencia.¹⁷ Por otra parte, llama la atención la ausencia total de referencias al país al que inmigraron los mayores y donde han crecido los jóvenes. La única referencia a Canadá ocurre al final, cuando se da la dirección de la *gurdwara*, y esto sólo por razones prácticas. Es el único dato sobre Canadá que no podía ser omitido. La “sociedad receptora” queda fuera, reducida a una señal utilitaria en el paisaje magro, un paisaje casi sin forma frente a lo concreto del “paisaje-raíz” del inmigrante, donde sí hay aldeas y zonas con nombre, donde hay gente identificable, donde hasta los muertos —como el abuelo— están presentes. La “sociedad receptora” queda reducida a una calle en el área de Surrey. El inmigrante y sus descendientes borran, minimizan a la “sociedad receptora” como ésta a su vez intenta borrarlos al reducirlos a la masa sin cara, sin identidad, sin historia, de “los étnicos” contruidos. Ésta es la tensión no resuelta, que no se resolverá mientras no cambien las percepciones que la “sociedad receptora” tiene de sí misma y de los grupos de población que no pertenecen a las “etnias” dominantes de origen europeo.

Esta invitación a una boda es la síntesis de una foto de familia. Al respecto, Roland Barthes señala que, “el Referente de la Fotografía no es el mismo que el referente de otros

¹⁶ Considero “tiempos de alta densidad” a aquellos momentos en la historia de una sociedad en los que se hacen evidentes (visibles) las tensiones dialécticas entre las transformaciones socioeconómicas y políticas y los esfuerzos por mantener la continuidad histórico-cultural, tensiones que se hacen explícitas en confrontaciones abiertas.

¹⁷ Exogamia según aldeas de procedencia y endogamia de casta para la comunidad. La “sociedad receptora” percibe a la comunidad de inmigrantes como endogámica (“se casan entre ellos”).

sistemas de representación”, siendo el referente fotográfico “no la cosa real *opcional* a la que una imagen o un signo se refiere sino la cosa real *necesaria* que se ha colocado frente a la lente”, de modo que no se puede negar que “*esa cosa ha estado allí*”, y donde existe una “supetimposición. . . de la realidad y del pasado” (1981:76). Sin embargo, el texto del cual hablamos tiene características de “retrato escrito”, dirigido a sujetos-observadores determinados. Está hecho para que su “lectura” se haga desde una cierta posición existencial.

Como la fotografía, este retrato escrito de familia es un “certificado de presencia”, en el cual “el linaje revela una identidad más fuerte, más interesante, que el estatus legal —a la vez que da más seguridad, ya que pensar en los orígenes nos tranquiliza. . .” (*ibid.*:87, 105).

En esta invitación-retrato de familia se revela también el contrapunto entre lo público y lo privado. Mensajes diferentes, intencionalidades diferentes, diferentes interlocutores. El mensaje público ‘adopta una máscara (“boda étnica”), la única que lee la sociedad *anglo*. El mensaje privado se orienta más al significado detrás de la máscara: la definición de ser de cierto modo y por ciertas razones. En este mensaje privado, el inmigrante se lee a sí mismo, sin traductores: el código le pertenece.

La invitación codifica en los signos más escuetos una historia genealógica y la historia de la comunidad, la manera como viven los inmigrantes y sus descendientes, dónde buscan sus raíces y su razón de ser, su percepción y experiencia de la “sociedad receptora” y, a la vez, los resultados de las políticas étnicas (los viejos *melting pots*, los nuevos *multiculturalismos*) que se han formulado en sociedades como la estadounidense, la australiana y la canadiense. La invitación deja entrever ese mecanismo de autodefensa, común entre los inmigrantes, que esas “sociedades receptoras” no alcanzan a comprender y que termina manifestándose en una *ghettoización* de las comunidades de origen asiático, africano y latinoamericano. *Ghettoización* generada por la “sociedad receptora” y alimentada como reducto protector por el inmigrante, tolerado pero no aceptado. A esa búsqueda de protección en lo propio, a ese cerrarse sobre sí mismo, sobre la identidad y

la historia profundas, frente a la impermeabilidad de la “sociedad receptora” —impermeabilidad en la que el racismo ha jugado un papel axial—, los planificadores de políticas lo llaman “falta o rechazo a la integración” o, aún más, “falta de asimilación”, meta que todavía se considera el ideal.

Al *ghetto* físico, que se piensa surge como creación espontánea de inmigrantes “inadaptados” (e “inadaptables”), al barrio indio en medio de la ciudad *anglo*, donde todo sigue el rumbo de un patrón lejano pero no por eso menos real (más lejano, más irreal es el nuevo medio), se añade el otro *ghetto* que comienza a crecer dentro de la gente en una sociedad que los acepta a medias. Esta sociedad les recuerda siempre que, aunque hayan pasado dos o tres generaciones desde que el primero de ellos tocó nuevo suelo, ellos siguen siendo extraños, “diferentes”, pero no con una diferencia que se respeta sino que se percibe como tan ajena —y a menudo peligrosa!— como para ser de otro mundo, de ese “Otro Mundo” que no es el “Primero”. Ese *ghetto* interior, sin embargo, le permite al inmigrante sobrevivir gracias a la fuerza conservada de la identidad colectiva profunda (la identidad histórico-cultural específica). El problema tiene otra cara, no tan positiva, justamente la de la “fijación” de la identidad, la privación de su dinamismo al haber sido cortada por las distancias y los tiempos de lo que la hace vital. No desarrollada por la fuerza de las circunstancias en el nuevo espacio, se preserva como se puede, distorsionada o exagerada. La construcción de “lo étnico” por el Estado y por la academia, mediante la masificación y el vaciado de especificidad de las identidades, sólo puede producir esta defensa desesperada de la identidad profunda en los detalles más nimios de la vida cotidiana y, a la vez, la terrible y contradictoria amputación de la identidad. De estas circunstancias surge ese “tradicionalismo” rígido¹⁸ que esgrimen algunas comunidades de inmigrantes, y que tanto alarma a las “sociedades receptoras” (particularmente en el norte de las Américas y en Europa) y

¹⁸ Un caso en cuestión es la adopción de posiciones patriarcales rígidas entre los inmigrantes para controlar a las mujeres de la comunidad.

que sirve, lamentablemente, para reforzar los estereotipos discriminatorios.

En este contexto de exclusión combinada con frágil tolerancia, es necesario hacer una mención a las maneras como se ha organizado la comunidad sikh en Vancouver, alrededor de instituciones de apoyo social y cultural (véase el estudio de Johnston 1988c). La *gurdwara* transplantada continuó cumpliendo su papel de eje alrededor del cual se centra la vida social, cultural y política de la comunidad sikh. Lo interesante es que, además, se convirtió en centro de reunión para hindúes de Punjab y otros inmigrantes de India, dado que la "sociedad receptora" no ofrecía ámbitos ni apoyos semejantes. En el caso de las instituciones sikhs, también son acontecimientos ajenos a la vida canadiense los que marcan su evolución reciente en Canadá: como resultado de lo ocurrido en India en 1984 (el ataque al Templo Dorado y las masacres de noviembre en Delhi y otras partes de India), las sociedades sikhs de Canadá se unieron a la Organización Mundial Sikh (WSO), de la que algunas se escindieron cuando ésta apoyó la demanda por un estado sikh separado de India. De este modo, en Canadá hay actualmente dos asociaciones, en oposición por razones políticas con referentes en India: la filial canadiense de la WSO y la Federación de Sociedades Sikhs de Canadá (*ibid.*:15).

Si, como dice Johnston, la comunidad sikh en Canadá se comporta como una comunidad de inmigrantes nueva, es en gran parte porque así la ha perpetuado la "sociedad receptora". En una reunión de funcionarios de gobierno, académicos y representantes de comunidades de origen indio que tuvo lugar en Vancouver en 1989, y en donde se discutieron aspectos de la política multiculturalista canadiense, uno de los asistentes se levantó airado para decir:

Pertenezco a la segunda generación de descendientes de inmigrantes. Me siguen llamando *east indian*.¹⁹ ¿Cuántos años tienen que pasar para que a uno dejen de llamarlo inmigrante. . . ?

(Entrevista a un participante de la reunión.)

¹⁹ "Indio oriental", por contraste con los *west indians* del Caribe y los *indians* (indígenas de las Américas).

Es interesante hacer notar al respecto un cambio de actitud entre algunos sikhs en Canadá en cuanto a su rechazo a la imagen del "étnico" masificado. En 1977 se fundó la Organización Nacional de Canadienses con Orígenes en India (National Organization of Canadians with Origins in India, NOCOI), que había sido precedida por la asociación sikh East Indian Welfare Association. En la reunión para fundar NOCOI, el presidente de la Asociación Akali Dal de Canadá señaló que: "Los sikhs estarían satisfechos si no se los llamara genéricamente 'indios orientales' *East Indians*. . . Estaríamos contentos de ser simplemente sikhs" (Johnston 1988c:13-14)

Todos estos indicios que nos muestra la vida cotidiana de la comunidad inmigrante sikh nos llevan a considerar las características de la política oficial vigente del multiculturalismo en Canadá.

La política multicultural canadiense hacia los grupos étnicos descendientes de inmigrantes

"Nos describen", murmuró el otro solemnemente.
"Eso es todo. Tienen el poder de la descripción, y nosotros sucumbimos a las imágenes que ellos construyen. . ."

SALMAN RUSHDIE

El 8 de octubre de 1971, durante el gobierno del entonces primer ministro Pierre Trudeau, se introdujo oficialmente en Canadá la política del multiculturalismo, la cual continúa vigente hoy en día. El multiculturalismo fue la culminación de un ciclo de políticas que fueron adquiriendo con el tiempo una mayor apertura, dada la evolución de la dinámica poblacional en Canadá. Una corta mención de este desarrollo y de las implicaciones del multiculturalismo es pertinente en este momento en México, cuando el término y el espíritu de tales políticas —aunque con aplicación a "objetos" sociales y en un contexto histórico y social diferentes— han comenzado a debatirse en relación con la propuesta de cambios en materia legislativa respecto a la población indígena.

Al principio puede asombrar el paralelismo existente en-

tre Canadá y Australia en cuanto a la evolución de los ciclos de formulación de políticas de Estado para “ordenar”/entender/incluir la diversidad étnica. Este paralelismo se entiende si se observan los puntos en común en el desarrollo de estas dos sociedades. Ambas sociedades han apelado específicamente al reconocimiento de la diferencia cultural para establecer la política del multiculturalismo dirigida a sus poblaciones inmigrantes no anglosajonas y a sus descendientes. Ambas han elaborado políticas separadas para sus poblaciones indígenas. De modo que en estos dos casos, se ha institucionalizado por ley un cierto tipo de diferenciación social según criterios étnicos, básicamente en tres grandes sectores: un sector de descendientes de europeos (anglosajones) económica y políticamente dominante que, como autor de las políticas de Estado, cumple con el papel de “catalogador” del resto de la sociedad; la población indígena, y la población “étnica” de diversos orígenes. Esta perspectiva distorsiona los contenidos de la etnicidad. Paradójicamente, según esta visualización de la sociedad, tanto el sector dominante como las poblaciones indígenas carecerían de etnicidad, no gozarían de identidad histórico-cultural. El resto tendría una identidad genérica, sin especificidades y, por lo tanto, ideal y no real. El problema continúa siendo cómo se conciben la etnicidad y la cultura, esta última eje clave del multiculturalismo.

En Canadá, el ciclo de percepciones y políticas en relación con la multiethnicidad, un ciclo que ha estado marcado consistentemente por la intención asimilacionista que, como vimos, siguen pregonando algunos académicos dentro de un contexto en el que el multiculturalismo habla ya de “integración”, ha sido el siguiente: hasta los años treinta, prevaleció la “conformidad a lo *anglo*” (*Anglo-conformity*); es decir, la asimilación al modelo dominante anglosajón. Los indígenas fueron separados del resto de la población en reservas, y los africanos y los asiáticos —cuya migración se prohibió o restringió— fueron considerados como imposibles de asimilar. Los inmigrantes de Europa central y del sur, en tanto, se vieron como asimilables pero con dificultad. Esta visión fue reemplazada por la del “mosaico cultural”, aunque en la práctica siguió privando la meta asimilacionista.

En 1963 se estableció la Comisión Real sobre Bilingüismo y Biculturalismo (*Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism*) (véase Burnet y Palmer 1988: cap. 12). Los "étnicos" se definieron por contraposición a lo que se llamó "las dos razas fundadoras" (*sic*), es decir, los colonizadores: los ingleses y los franceses. Es obvio que esta propuesta ignoró la historia de conquista y administración colonial en Canadá al negar la existencia de las poblaciones indígenas que, en todo caso, fueron en realidad las primeras "fundadoras" (Burnet y Palmer; Peter 1981), y luego, a todos los otros componentes de la población que no pertenecieran a los dos grupos "étnicos" dominantes. Según K. Peter la política bicultural-bilingüe se preocupó por la igualdad de los dos grupos dominantes, por "reafirmar la dominación de las dos culturas y por justificar y legitimar esta dominación a través de símbolos, supuestos e ideas" (Peter *ibid.*: 64). La propuesta del biculturalismo fue en realidad una respuesta del gobierno federal canadiense a la afirmación de la identidad *québécois* (la "Revolución Silenciosa" de Quebec) y a la demanda de los francocanadienses de mayor poder político. Los descendientes de inmigrantes que no eran ni anglosajones ni franceses, particularmente los ucranianos, reaccionaron en contra de esta política. La respuesta oficial a esta reacción desfavorable fue la política multicultural establecida en los años setenta, cuando Canadá se definió como país *multicultural y bilingüe*. En esa época, en 1977, se promulgó el *Acta Canadiense de Derechos Humanos*, que prohibía la discriminación sobre la base de "raza, nacionalidad u origen étnico, color, religión, edad, sexo, estado civil, estatus familiar, incapacidad física, o por haber sido juzgado por un crimen que luego fue perdonado" (Comité Permanente. . .1987:17-18). Los esfuerzos legales por controlar el racismo se sucedieron luego de esa fecha y, así, en 1982, se incluyó en la Constitución la *Carta de Derechos y Libertades Canadiense*.

La política de Estado del multiculturalismo, iniciada en 1971, establecía cuatro esferas de acción:

La asistencia a grupos culturales, la eliminación de barreras para una participación plena, el intercambio cultural en aras del interés de la

unidad nacional y el apoyo a la enseñanza oficial de la lengua. . .

Recientemente se agregaron aspectos relacionados con “la contribución y la igualdad económica” de la población catalogada como “étnica”. Además:

El multiculturalismo reconoce la diversidad de orígenes culturales de la población canadiense. . . Su puesta en práctica se ha desarrollado en tres áreas principales: política cultural, integración y *adaptación social*. . . [Esta] *política debe enriquecer el multiculturalismo en el contexto de las dos lenguas oficiales*. . . , alentar programas. . . para mejorar las condiciones de *aquellos/que se encuentran en desventaja debido a su raza, origen nacional o etnocultural, color, o religión*, entre otros factores. . . [Esta] política debe ayudar y alentar la integración (pero no la asimilación) de todos los inmigrantes. . . (*ibid.*:19, 47. Las cursivas son mías).

En este extracto del *Reporte* del Comité Permanente sobre Multiculturalismo de 1987, llaman la atención dos cosas: primero, que el ser “diferente” se considera una desventaja y, segundo, la limitación del multiculturalismo a las dos lenguas oficiales, con lo cual se atenta directamente contra el contenido cultural de esta política. Precisamente, la propia lengua constituye un campo en el cual la identidad colectiva (étnica) se formula y se reproduce.

Entre algunos especialistas parece existir el acuerdo de que el multiculturalismo “no ha hecho posible la conservación de las culturas y las lenguas que llegaron a Canadá de todos los lugares del mundo. . . ni ha producido igualdad de oportunidades para todos los canadienses” (Burnet y Palmer 1988: 227-228). En un trabajo crítico más global, K. Peter (1981) hace señalamientos más precisos;²⁰ entre otros, que se “supone que hay algo llamado sociedad canadiense que existe más o menos independientemente de los grupos étnicos y a cuyo desarrollo se alienta a los grupos étnicos a contribuir. . . negándoles al mismo tiempo una realidad política y económica en la vida canadiense.” (1981:56,57). Para Peter, la políti-

²⁰ Con fines comparativos, véanse las críticas a la política multicultural en Australia en Jakubowicz 1981 y en de Lepervanche 1980.

ca multicultural es “en realidad una política de ‘contención de los grupos étnicos’” mediante la cual se “los neutraliza en su papel de proveedores”. Así,

Lo que el multiculturalismo ofreció al individuo étnico fue la ilusión liberal de ‘libertad cultural’ en la que la adquisición de una de las dos lenguas oficiales se consideraba suficiente para asegurar la plena participación del individuo en las culturas dominantes. . . (*ibid.*:57, 64).

El problema de las políticas multiculturalistas reside justamente en haber evadido las dimensiones del poder y la política, centrales para concretar una participación plena de todos los componentes de la sociedad. A la vez, el problema no se puede remitir sólo a reconocer la diversidad en el Otro, sino a reconocer y examinar a aquellos que están representando, definiendo y tratando (vanamente) de fijar la Otredad en el discurso oficial; es decir, los sectores dominantes también definidos, implícitamente y por contraposición, en términos culturales y raciales.

Conclusión: El Otro dentro de las murallas

Cuando se ha cruzado el espejo, regresas al otro lado a tu propio riesgo. El espejo te puede hacer pedazos. . .

SALMAN RUSHDIE

Heart of Darkness, la novela de Joseph Conrad, esa “poderosa acusación literaria al imperialismo”, fascina hoy a algunos antropólogos anglófonos como lo hiciera a principios de siglo con los lectores ingleses. Las razones son diferentes, pero el objeto de fascinación es el mismo: el infierno del mundo colonial en África percibido por medio de los sentidos, el juego simbólico entre la oscuridad y “lo blanco”, y ese viaje aguas arriba por el río Congo donde todo es Otredad, donde esa “oscuridad” de lo desconocido se contrapone a la “oscuridad” de la moral colonial. Allí:

La tierra parecía ser de otro mundo. Estamos acostumbrados a ver la forma encadenada de un monstruo conquistado, pero allí, allí pueden

ver algo monstruoso libre. No era de este mundo, y los hombres eran —no, no eran inhumanos. . . lo que te sorprendía era pensar en su humanidad —como la tuya propia— pensar en tu parentesco remoto con ese bramido salvaje y apasionado. . .

(Conrad 1988 [1a. ed., 1902]:69).

Ahora ya no es en la selva simbólica del mundo colonial donde el “Primer Mundo” se enfrenta al Otro —y a sí mismo— sino en su propio territorio, el cual durante largo tiempo había sido resguardado de la intrusión de esa selva incomprendible y amenazante. En la propia casa le crecen ahora pequeñas junglas: los *ghettos*, los asiáticos mostrándose y siendo asiáticos, los afroamericanos más centrados en sus raíces, los latinoamericanos; es decir, “los étnicos”, los “Otros totalmente diferentes”. La incomunicación y el miedo son mayores, porque ya no se trata de las experiencias de aventureros en las tierras lejanas de un mundo colonial aparentemente controlado. Las murallas “blancas” han sido derribadas. El Otro, al que por tanto tiempo se había mantenido a distancia, llega desde el otro lado del espejo y confronta a los pobladores de las que fueran fortalezas.

Si bien aún no hay una respuesta precisa que explique el surgimiento simultáneo de los Estudios de las Diásporas a fines de los ochenta, existen circunstancias históricas que explican los numerosos intentos, tanto científicos como prácticos —de los cuales “la diáspora” es el más reciente— por entender/“controlar” la Otredad: los mismos orígenes de estas “sociedades receptoras”, parte del proceso de expansión imperial-colonialista. En los Estados Unidos, Canadá, Australia, Nueva Zelanda y en el extremo sur de Sudamérica, las colonias de asentamiento europeas presupusieron la eliminación (por medio del genocidio y/o el desplazamiento forzado) de la población existente y la apropiación de territorios como base para desarrollar “sociedades de blancos (europeos)”. La inclusión desigual y parcial de asiáticos y africanos como mano de obra esclava o enganchada no representó un serio peligro para la primacía de la sociedad que se empeñó en conservarse “blanca”. De eso se encargaron las leyes migratorias y las restricciones impuestas en el mercado de traba-

jo, además de los prejuicios raciales. Que el “proyecto blanco” continuó siendo hasta muy recientemente prioritario lo confirma lo tardío de la promulgación de leyes más abiertas sobre el estatus de los inmigrantes y de leyes antidiscriminatorias en estas sociedades. Las leyes no son, sin embargo, suficientes para borrar con facilidad las *idées reçues*. En las “sociedades receptoras” anglófonas, el cambio legal —formal— se efectúa en la segunda mitad de nuestro siglo. Queda por verse qué respuesta habrá en América del Sur, por ejemplo en Argentina, a la reciente inclusión de refugiados asiáticos en su población.

Con este trasfondo marcado por persistentes notaciones racistas y cuando ya los inmigrantes no europeos son trabajadores “libres”, se ha podido pasar del rechazo social y legal a la protección legal y a la meta de la asimilación y de la integración parcial. No es de sorprender que la asimilación no se haya concretado. Así, en una versión modificada del vocabulario basado en la perspectiva racista, ¡ahora se llama a los inmigrantes no europeos “minorías visibles” (*visible minorities*)!²¹ Sociedades acostumbradas a pensarse “blancas” han llegado a imaginarse que podrían ser “plurales” mediante una asimilación (eliminación, desaparición) de los elementos extraños que dejarían de ser “visibles”. Sin embargo, éstos continúan siendo visibles (y no sólo en términos supuestamente “raciales”), lo cual al parecer resulta extremadamente perturbador. Esto parece ser así no sólo por las dificultades que tiene la “sociedad receptora” para comprender al Otro dentro de su casa —el cual ya no es más un “nativo exótico” en tierras lejanas—, sino porque este cambio implica que pri-

²¹ Anderson y Frideres definen esta “visibilidad”:

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

En 1984 se publicó un informe redactado por un comité especial de la Cámara de los Comunes: *Equality Now! Report of the Special Committee on Visible Minorities in Canadian Society*. Hull: Queen’s Printer. Es de hacer notar la internalización de la óptica racial, dado que grupos sin rasgos físicos “visibles” pidieron ser incluidos en esa categoría (Burnet y Palmer 1988:227).

mero la "sociedad receptora" se comprenda a sí misma y se redefina, haciéndose realmente consciente y respetuosa ante la presencia real de sus diversos componentes. Mientras esto no ocurra, se inventarán nuevos "étnicos" y se descubrirán nuevas "diásporas". . . Se estaría entonces empantanado en una circunstancia en la que "nada se produce, nada se elige: todo lo que uno tiene que hacer es poseer estos nuevos objetos de los cuales se ha removido cualquier traza emasculante de origen o de elección. . ." (Barthes 1984:151).

Entonces, ¿cuál es el camino que emprenderán estas "sociedades receptoras" en un mundo como el de hoy donde las fronteras están siendo trazadas de otro modo por los grandes movimientos de migración internacional, por las oleadas de refugiados fruto de la violencia de nuestros tiempos y por los esfuerzos —esos sí— cada vez más visibles de autoafirmación de identidades hasta ahora subordinadas por los Estados modernos? Y a la vez, ¿cuál es el camino que transitarán estos inmigrantes colocados entre dos mundos, situados a ambos lados del espejo?

Año Nuevo de 1990

Bibliografía

- Anderson, A.B. y J.S. Frideres, 1981, *Ethnicity in Canada. Theoretical Perspectives*. Toronto: Butterworths.
- Asad, T., 1975, "Anthropological Texts and Ideological Problems: An Analysis of Cohen on Arab Villages in Israel". *Review of Middle East Studies*, 1:1-40.
- Barrier, N.G. y V.A. Dusenbery (comps.). 1989. *The Sikh Diaspora: Migration and the Experience beyond Punjab*. Columbia, Miss.: South Asia Publications.
- Barthes, R., 1981, *Camera Lucida. Reflections on Photography*. Nueva York: The Noonday Press.
- Barthes, R., 1984, *Mythologies*. Londres: Paladin.
- Buchignani, N., 1988, "Conceptions of Sikh Culture in the Development of a Comparative Analysis of the Sikh Diaspora". En O'Connell *et al.* (comps.), *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*. Toronto: University of Toronto: 276-295.

- Buchignani, N. y Doreen Indra, 1981, "The Political Organization of South Asians in Canada, 1904-1920". En J. Dahlie y T. Fernando (comps.), *Ethnicity, Power and Politics in Canada*. Toronto: Methuen: 202-232.
- Burnet, J. R. y H. Palmer, 1988, *Coming Canadians*. Toronto: McClelland and Steward.
- Chadney, J. C., 1986, "India's Sikhs in Vancouver: Immigration, Occupation and Ethnic Adaptation". En S. Chandrasekhar (comp.), *From India to Canada*. La Jolla, Cal.: Population Review Book: 47-58.
- Chan, S., 1979, "Overseas Sikhs in the Context of International Migrations". En M. Juergensmeyer y N.G. Barrier (comps.), *Sikh Studies: Comparative Perspectives on a Changing Tradition*. Berkeley, Cal.: Berkeley Religious Studies Series: 191-206.
- Chandrasekhar S. (comp.), 1986, *From India to Canada*, La Jolla, Cal. Population Review Book.
- Cole, O., 1988, "The Sikh Diaspora: Its Possible Effects on Sikhism". En O'Connell *et al.* (comps.), *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*. Toronto: University of Toronto: 389-402.
- Comité Permanente sobre Multiculturalismo. . . , 1987 (junio), *Report. Multiculturalism. Building the Canadian Mosaic*. Segunda sesión del 33 Parlamento (House of Commons), 1986-87.
- Conexões, 1989, Michigan: Michigan State University.
- Conrad, J., 1988, *Heart of Darkness*. Londres: Penguin (1a. ed., 1902).
- Cuarta Conferencia Canadiense sobre Multiculturalismo, 1981, 1983. *Report. The Second Decade of Multiculturalism: Opportunities for the Future*. Ottawa: Ministry of Supply and Services.
- Devalle, S.B.C. y H.S. Oberoi, 1983, "Sacred Shrines, Secular Protest and Peasant Participation: The Babbar Akalis Reconsidered", *Punjab Journal of Politics*, VII (2): 27-62.
- Devalle, S.B.C., 1989, "Etnicidad: discursos, metáforas, realidades". En S.B.C. Devalle (comp.), *La diversidad prohibida. Resistencia étnica y poder de Estado*. México: El Colegio de México: 11-40.
- de Lepervanche, M., 1980, "From Race to Ethnicity", *The Australian and New Zealand Journal of Sociology* 16 (1): 24-37.
- Dusenbery, V. A., 1989, "Introduction: A century of Sikhs beyond Punjab". En N. G. Barrier y V.A. Dusenbery (comps.), *The Sikh Diaspora*. Columbia, Miss.: South Asia Publications.

- Groenewold, H. J. 1978. *Multiculturalism*. St. Catharines, Ont.: Paideia.
- Helweg, A. W., 1988, "Sikh Identity in England: Its Changing Nature". En J.T. O'Connell *et al.* (comps.), *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*. Toronto: University of Toronto: 356-375.
- Hobsbawm, E. J., 1968, *Rebeldes Primitivos*. Barcelona: Ariel.
- Isajiw, W. (comp.), 1977, *Identities. The Impact of Ethnicity on Canadian Society*. Toronto: Peter Martin.
- Jakubowicz, A., 1981, "State and Ethnicity: Multiculturalism as Ideology". *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 17 (3): 4-13.
- Johnston, H., 1984, *The East Indians in Canada*. Ottawa: Canadian Historical Association.
- Johnston, H., 1988a, "Patterns of Sikh Migration to Canada, 1900-1960". En O'Connell *et al.* (comps.), *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*. Toronto: University of Toronto: 296-313.
- Johnston, H., 1988b, "The Surveillance of Indian Nationalists in North America, 1908-1918", *BC Studies* 78: 3-27.
- Johnston, H., 1988c, "The Development of the Punjabi Community in Vancouver since 1961". *Canadian Ethnic Studies*, xx (2): 2-19.
- Juergensmeyer, M., 1979, "The Ghadar Syndrome: Immigrant Sikhs and Nationalist Pride". En M. Juergensmeyer y N. G. Barrier (comps.), *Sikh Studies: Comparative Perspectives on a Changing Tradition*. Berkeley, Cal.: Berkeley Religious Studies Series: 173-190.
- LaBrack, B., 1988, *The Sikhs of Northern California, 1904-1975*. Nueva York: AMS.
- Mangalam, J.J., 1986, "The Komagata Mam Affair, 1914". En S. Chandrasekhar (comp.), *From India to Canada*. La Jolla, Cal.: Population Review Book: 47-58.
- O'Connell, J. T., 1988, "Postscript: The View from Toronto". En J. T. O'Connell, M. Israel y W.G. Oxtoby (comps.), *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*. Toronto: University of Toronto: 442-446.
- Peter, K., 1981, "The Myth of Multiculturalism and other Political Fables". En J. Dahlie y T. Fernando (comps.), *Ethnicity, Power and Politics in Canada*. Toronto: University of Toronto: 56-67.
- Puri, H., 1980, "Ghadar Movement: An Experiment in New Patterns of Socialisation". *Journal of Regional History* 1: 120-141.

- Rand, B., 1988, "Canadian Multiculturalism Act: What Will It Do.", *Manitoba Heritage Review*, 4 (1): 1-3.
- Rushdie, S., 1988, *The Satanic Verses*. Nueva York: Viking Penguin.
- Said, E., 1988, "Identity, Negation and Violence", *New Left Review* 171: 46-60.
- Singh, Amrik, 1988, "India's Sikhs in Vancouver: Immigration, Occupation and Ethnic Adaptation". En S. Chandrasekhar (comp.), *From India to Canada*. La Jolla: A Population Review Book: 59-66.
- Singh, Mohinder, 1978, *The Akali Movement*. Delhi: Macmillan.
- Singh Bolaria, B. y Peter S. Li. 1988. *Racial Oppression in Canada* (2da. ed. aumentada). Toronto: Garamond Press.
- The Civil and Military Gazette*, 1923, 1924.