

VIAJE, ETNICIDAD Y NARRACIONES. LOS LÍMITES Y LOS MOVIMIENTOS

ALEJANDRO DE OTO
El Colegio de México

Itinerarios poscoloniales

CUANDO Michael Ondaatje escribió, en *The English Patient*, “[...] Quería borrar mi nombre y el lugar de donde había venido. Para cuando llegó la guerra, después de diez años en el desierto, me resultaba fácil colarme por las fronteras, no pertenecer a nadie, a ninguna nación”, sin duda alegaba contra uno de los fenómenos más complejos de nuestra contemporaneidad: el de las pertenencias culturales cerradas y su legitimidad. Abogaba también por el reconocimiento de que hay instancias más amplias que las propias referencias culturales. Es decir, se podía viajar entre un universo de representaciones y, de alguna manera, todas ellas podían pertenecernos.

Si extendemos estas apelaciones a los terrenos disciplinarios podremos advertir una serie de problemas. Las prácticas de observación en disciplinas como la antropología, la sociología e incluso en la misma historia se constituyeron desde un paradigma definido por fuertes localizaciones, tanto de los que observaban como de quienes eran observados. Esta actitud se refleja en la forma en que los conceptos tratan de abarcar las manifestaciones de los sujetos. Por lo general, estos últimos se definen a partir de una serie de atributos fijos o, en el mejor de los casos, con escasa movilidad. No obstante, como lo señala James Clifford, nunca estamos en presencia de metodologías inocentes para la interpretación intercultural, y “alguna estrategia de localización es inevitable si modos de vida significativamente diferentes van a ser representados. Pero ‘local’ en qué términos. Cómo es la diferencia significativa,

políticamente articulada y desafiada”(97). Las instancias de representación a las que se recurre en el análisis social se afirman frecuentemente en un territorio delimitado por la supuesta condición del “objeto”, al cual, en términos culturales, se le reconocen más sus “propiedades fijas” que sus capacidades asociativas.

Ésta, de alguna manera, es una larga historia que reconoce varias fuentes. Aquí me interesa rescatar las asociadas a las narraciones imperiales. Es decir, las mitologías construidas con respecto a la superioridad de Occidente, del hombre blanco, sobre el resto del mundo, pusieron en juego la posibilidad de pensar en realidades maniqueas. La razón de ello es que las narraciones imperiales se basaron principalmente en la separación tajante entre los narrados y los narradores. Los primeros eran el recipiente de las taxonomías. Los segundos eran los que llevaban a cabo la clasificación. De todas las asociaciones de las narraciones imperiales, la principal, desde mi perspectiva, fue la que establecía límites bien definidos para la representación de la gente y para los territorios que no se ajustaban al patrón hegemónico.

La experiencia de Frantz Fanon en el espacio de los discursos de liberación nacional reconoce este momento. La dicotomía entre el “colonizador” y el “colonizado” se convertía en la barrera infranqueable donde se generaban las representaciones sobre la realidad colonial (35-36). Los mundos de uno y otro eran dos campos completamente diferentes de la experiencia social, cultural e histórica. Lo que para Fanon era una crítica a las narraciones imperiales, para otros se ha convertido en programa. Los ejemplos de un tratamiento dicotómico de las formas de representación pueden extenderse hasta el infinito.

En cierta forma, hay un paralelo entre las nociones de orden de las narraciones imperiales y las categorías vistas como marcos normativos. Étnico/a, etnia, etnicidad, remiten en una extensa literatura a clasificaciones estables, donde el criterio central es ofrecer un mapa claro de los límites que separan las experiencias culturales e históricas de diversos sujetos. En este contexto, las categorías se consideran como un espacio de

regulación más que de interpretación. Regular el conflicto, pero también los diálogos, mediante la definición de las pertenencias culturales más que generar discursos nuevos y cambiantes. Normar, en última instancia, las representaciones.

No trato aquí de trazar un recorrido sobre las distintas concepciones de etnicidad disponibles. Por el contrario, mi intención es plantear que las experiencias culturales, entre las que se encuentra la etnicidad, son procesos en los cuales, más que representar valores opuestos, lo que está en juego es un cruce de narraciones cargado de situaciones conflictivas.

No es nuevo que en el interior de los discursos étnicos convivan “fragmentos” de discursos nacionales y regionales. Todos ellos son estrategias significativas de localización. En conjunto representan una polifonía de voces que se encuentran unas veces en conflicto, otras en diálogos. El problema es que nuestras formas de interpretar puedan dar cuenta de ellas revelando la naturaleza de las intersecciones. En palabras de James Clifford, “se necesitan nuevas estrategias representacionales y éstas están emergiendo bajo presión”(101). La pregunta en este punto es: ¿qué valor asignamos a las “intersecciones”? Principalmente hay una asignación de valor político. No se trata de un simple festejo de los llamados “encuentros”¹ de dos o más culturas. Esa perspectiva no disimula el deseo de construir productos terminados e indiscutibles, en los que el resultado esperado de las convergencias difícilmente se asemeja a lo que en la práctica ocurre: subordinación, dominación, etc. La idea de las “intersecciones” no tiene una característica “terapéutica”. Es más bien la posibilidad de reconocer que “nosotros” y los “otros” son justamente dos condiciones frágiles, en la medida que se reconozca, a su vez, que las apropiaciones y recreaciones de los registros culturales “ajenos” son parte constituyente de los

¹ En una versión opuesta a la idea de los encuentros, pero que reproduce en el fondo la misma lógica maniquea, se encuentra el trabajo de Samuel Huntington “The Clash of Civilizations”, el cual no tiene ningún valor científico ni crítico. Sólo es útil para observar hasta qué punto se puede llegar cuando las intenciones son presentar como enemigos a grupos completos de gente.

“propios”. Esto no está dicho de manera ingenua. Implica considerar una de las dimensiones más complejas de las historias poscoloniales: la mutabilidad de las identidades étnicas y, por lo tanto, la consideración de quienes forman parte de ellas desde un punto de vista no reduccionista y no clasificatorio. En la crítica política y cultural del periodo de las luchas de liberación nacional en África, y en la etapa denominada poscolonial, aparecen varios registros de este proceso. Por ejemplo, Wole Soyinka, citado por Said, expresa sobre la *négritude* de L. Senghor que

[queda] atrapada en sí misma, en lo que primeramente fue un papel defensivo, aun cuando sus acentos fueran estridentes, su sintaxis hiperbólica y su estrategia agresiva[...]. La *négritude* permaneció dentro de un sistema de análisis intelectual eurocéntrico del hombre y de su sociedad y trató de redefinir al africano y su sociedad en aquellos términos externalizados. (*Culture and...*, 229.)

Soyinka apunta una nota clave en lo que se refiere a las dimensiones políticas de las narraciones. No se trata de negar los espacios de subordinación, sino de construir los de diálogo. La crítica apela a una condición de las representaciones donde lo que se reclama son instancias de lectura (en un sentido amplio del término) desplazadas de los maniqueísmos y de las esencias. Aquí no quiero avanzar sobre la discusión de las concepciones “nativistas” que, como lo señala Edward Said, florecieron como resultado de los encuentros coloniales (*Culture and...*, 228). Por el contrario, prefiero rescatar los territorios no definidos categóricamente. En otro ejemplo, ellos son los que se despliegan a partir de la tensión de escribir en las lenguas coloniales. La escritura de Chinua Achebe en *Things Fall Apart*, Yambo Ouologuem en *Bound to Violence*, Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra*, es clara a este respecto. La lengua colonial se convierte en ellos en un territorio de conflicto pero también de creación, debido a que se incorpora desde el ángulo de los cruces culturales. Por esa razón, más que el deseo de compartir una lengua considerada “universal” está el desafío de rebatir las narraciones imperiales en su propio lenguaje, el cual es, a su vez, el de los narradores.

En otras palabras, puede evaluarse el campo de experiencias del imperialismo y del colonialismo desde una lógica maniquea; sin embargo, desde mi perspectiva, lo que se puso en juego a partir del mismo fue la mixtura de narraciones locales, globales, etc. Esto no significa, por supuesto, que las narraciones imperiales y coloniales tuvieran una fuerte orientación hacia las mezclas, todo lo contrario; pero su acción fue traslapar territorios, historias y gente. A partir de ésta, las experiencias de distintas personas y sociedades de lugares alejados entre sí devinieron parte de una historia común, la cual tenía por rasgo más sobresaliente una “unión en la desunión”, algo parecido a lo que Marshall Berman describe como la experiencia moderna:

[L]os entornos y las experiencias modernos atraviesan todas las fronteras de la geografía y de la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unión paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia (1).

Otro valor asignado a la idea de las intersecciones corresponde a los registros de las miradas disciplinarias. En cierta forma el cruce de narraciones es un nuevo territorio cuya característica es la inestabilidad de las representaciones (este aspecto lo veremos más adelante). Es lo que Homi Bhabha ha definido como la condición de estar *in between*, “sin la certeza de imaginar qué pasa o emerge al final” (“Postcolonial Authority”, 57), lo cual, trasladado a las perspectivas disciplinarias, implica imaginar nuevas estrategias de localización y movimiento para los conceptos. Estar *in between* para los discursos disciplinarios entraña un doble problema porque la palabra disciplina tiene dos significados fuertes: disciplinar la producción del conocimiento dentro de un espacio definido de ideas, es decir, en un campo específico de representaciones, y disciplinar en el sentido de cómo se debe trabajar, de rigor y obediencia. Aquí importa más el primer aspecto, porque cuando se apela al cruce de narraciones se ponen en juego los campos disciplinarios. Hablar de etnicidad viajera implica

pensar en una movilidad permanente de las ideas, los conceptos y las teorías; es pensar que a estas últimas les ocurre lo que Edward Said dice en "Traveling Theories". Para este autor hay tres o cuatro etapas comunes en la manera en que la teoría y las ideas viajan: un punto de origen constituido por un conjunto de circunstancias iniciales en las cuales la idea surge; se marca una segunda etapa cuando hay un pasaje a través de la presión de varios contextos, donde la idea se mueve desde un punto lejano hacia otros tiempos y lugares y adquiere nueva prominencia; en tercer lugar, un conjunto de condiciones —de aceptación o resistencia— se enfrentan a la idea o a la teoría transplantada haciendo posible su introducción, o que ésta sea tolerada; por último, la idea o teoría acomodada o incorporada de algún modo se transforma por sus nuevos usos, por su nueva posición en el tiempo y en el espacio (227).

La inestabilidad de las representaciones

Según la terminología de James Clifford, las *Traveling Cultures* existen, pero está aún por verse una política del movimiento dentro de las ciencias sociales. No es solamente un problema de orden epistemológico. Están en juego las percepciones que se construyen de las prácticas culturales y podría decirse que ellas (las percepciones) se debaten entre dos momentos: uno de localización y otro de movimiento: entre políticas de viaje y políticas de localización.

No se discute si se deben encontrar categorías nuevas para nombrar de algún modo fenómenos viejos, sino saber si contamos con discursos que nos permitan entender los procesos que están en los límites de las categorías. Es decir, las situaciones intermedias no son siempre lugares de transición de un orden dado a otro. Si concebimos procesos como los étnicos en este registro opacaremos la posibilidad de encontrar nuevas dimensiones políticas de las acciones y narraciones sostenidas a partir de la etnia. Aquí es donde es necesario reflexionar sobre las políticas de viaje. El desplazamiento hacia los márgenes no significa hacer de éstos un nuevo centro (Clifford, 101), sino considerar los espacios antes imaginados de transición como

lugares en sí mismos. Sin embargo, hay una serie de problemas en este planteamiento. El considerar a los lugares donde son intensas las intersecciones culturales como espacios definidos implica verlos desde una perspectiva excesivamente funcionalista, la cual, por otra parte, puede centrar sus preocupaciones en la regulación de las relaciones en un territorio definido exclusivamente por comunidades, y, a partir de ello, no mostrar cuáles son las posibilidades de establecer diálogos más allá de las propias fronteras.

Uno de los principales problemas sigue siendo definir el lugar que se le asigna a la etnicidad en la producción simbólica. Desde la perspectiva de la disputa política ha aparecido, especialmente en Estados Unidos por parte de algunos/as autores/as chicanos/as, la intención de pensar a las "identidades" como un cruce de diferentes narraciones. Sin embargo, esta perspectiva podría situarse en cierto nivel del debate político: el que afirma que las identidades son parte de una opción individual y hasta instrumental. Pero no resuelve la cuestión de la etnicidad en términos de proceso histórico.² Si bien el tropo irónico puede atravesar el discurso étnico y cuestionar las supuestas esencias del mismo, también es cierto que no explica las formas histórico-sociales en que se generan y se vuelven efectivas las entidades. En otras palabras, podemos decidir y adoptar ciertas características que nos hagan aparecer frente al resto de una manera particular, pero no podemos asumir completamente las narraciones de los otros, a la manera de un *go native*.

² Al respecto es muy ilustrativa la caracterización de la etnicidad de Susana Devalle. Para esta autora la etnicidad debe ser vista como un fenómeno histórico donde se combinan dos tendencias: las de apoyo de una hegemonía y las contrahegemónicas. Las primeras refuerzan las desigualdades a través del discurso de las diferencias esenciales y las segundas son parte de un movimiento de recuperación por parte de los actores subordinados de su propia historia. Desde esta perspectiva Devalle señala que es necesario prestar atención a tres niveles concretos: 1) proceso histórico; 2) nivel político, y 3) sistema social. Para esta observación me interesa el primero de los tres. Allí, la autora dice que se debe clarificar "bajo qué condiciones las diferencias culturales son remarcadas y devienen una de las bases para la acción política". Es decir, cómo se producen, en términos de historias vividas, las identidades y cómo éstas son fundamentos para las disputas contrahegemónicas (18-19). El texto también ofrece una amplia crítica a las definiciones contemporáneas más importantes de la etnicidad.

Sin embargo, en un sentido concreto las identidades étnicas pueden considerarse como construcciones. Es evidente que este calificativo se vuelve particularmente penetrante cuando pensamos en la relación etnicidad/acción política, la cual, por otra parte, puede entenderse desde una perspectiva negativa; en primer lugar, para los actores implicados en la relación, los cuales tienden a considerar que sus discursos se afirman en narraciones históricas que ofrecen el territorio de la legitimidad; en segundo lugar, porque esos reclamos de legitimidad de la diferencia se establecen a partir de particularidades de carácter esencialista. Pero más allá de estas dos instancias, se revela un discurso de la etnicidad con posibles consecuencias nuevas en un terreno político y epistemológico, por ejemplo, la etnicidad que afirma que las identidades pueden ser construidas, transformadas, desafiadas, en ciertos casos hibridizadas, sólo desde la percepción de una espacialidad cultural y física inestable; desde cierta construcción de la subjetividad cultural que puede ser resultado y causa a su vez de complejos procesos de desterritorialización, de estar “en medio”, pero casi nunca de un lado definido en términos míticos. Esta inestabilidad no debe entenderse como debilidad, sino como capacidad de establecer redes y condiciones dialógicas más allá de las propias fronteras. En ese sentido adquiere fuerza la idea de las “categorías viajeras”, o si se quiere de las “miradas viajeras”, porque la inestabilidad de las nociones de pertenencia a un orden cerrado de representaciones cuestiona la naturaleza de los discursos hegemónicos y homogéneos sobre la diferencia y sobre el modo correcto de representarla; es decir, una oposición a narraciones, por ejemplo las imperiales, que intentan normar los espacios y los tiempos de los “colonizados”. Lo anterior es una oposición no desplegada en términos de una mirada maniquea, o mejor dicho dualista, sino a partir del reconocimiento de las imbricaciones de distintas narrativas. Como señala Homi Bhabba en su crítica a la postura de Edward Said:

Es difícil concebir el proceso de subjetivización como un lugar que contiene el discurso orientalista o colonial para los sujetos dominados sin el ser dominante estratégicamente ubicado dentro de él. Hay

siempre, en Said, la sugerencia de que el poder y el discurso colonial es poseído enteramente por el colonizador, lo que es una simplificación histórica y teórica. Los términos en los que el orientalismo de Said es unificado —la intencionalidad y la unidireccionalidad del poder colonial— también unifican al sujeto de la enunciación colonial (“The Other Question”, 24-25).

Desde la perspectiva de la “etnicidad viajera”, las identidades son procesos en constante transformación, en muchos casos asociativos. La subjetivización a la que alude Bhabha opera en el mismo territorio de significados. El “ser” dominante, en el contexto de los movimientos permanentes de las referencias culturales y políticas, habita en los territorios colonizados. La posesión del discurso colonial e imperial no es un atributo que pertenece solamente a los colonizadores. Más que ello, las respuestas y oposiciones a los discursos homogéneos se entrelazan con las narraciones de orden (aunque a veces esas respuestas se conciben también desde una fuerte normativa).

Rechazar los discursos maniqueos no implica una desmovilización de la fuerza política de las narraciones de protesta o de oposición, por el contrario, implica atacar los núcleos más duros de los discursos étnicos: a saber, las localizaciones de la gente y de los paisajes, tanto físicos como culturales, dentro de estrechos marcos representacionales. En cierta forma esto es algo que Fanon también había advertido. Para él estaba claro que el nacionalismo, en tanto fuerza homogeneizante, no era la instancia deseada después de la guerra de liberación de Argelia (Said, *Culture and...*, 267). La reafirmación de las particularidades disociadas de todo contexto ha implicado, en algunas de las exsociedades coloniales, la afirmación de que todo discurso o práctica occidental es un factor que debe ser anatemizado³ reproduciendo los principios de los discursos y prácticas imperiales sintetizados en dos palabras: el dualismo.

³ Ver al respecto el artículo de Yao Souchou “El gran problema de la modernidad y la furia de Mahathir: los medios de comunicación de masa y Occidente como el mal trascendental” que aparece en esta revista.

Las oposiciones y los dualismos irreconciliables parecen formar parte de un dispositivo retórico que atraviesa tanto los discursos imperiales como las narrativas críticas. Sin embargo, lo que se advierte también es la tensión entre nociones de orden y nociones ex-céntricas. Los primeros establecen los límites de las representaciones, es decir, los alcances de un modo de describir y de imaginar a la gente y sus relaciones. Las narraciones imperiales y (las estatales también, presumo) se despliegan en esa esfera. Sin embargo, si homologamos, aunque no fuera más que metafóricamente, la cultura al lenguaje, podemos compartir con Bakhtin, citado por Clifford, la idea de que un lenguaje es un conjunto de discursos que dialogan, replican y divergen (“Traveling Cultures”, 99).

El imperialismo es un escenario muy útil para pensar en estas dimensiones de la metáfora. Es a partir de él que las nociones esencialistas de la identidad se reforzaron, en parte, por medio de un proceso clasificatorio (las tribus en India), pero también, como dije antes, fue una cultura que “empujó” a los sujetos a nuevas formas de experiencia cultural, social, política e histórica (las cuales resultaron trágicas la mayoría de las veces) y a nuevos momentos de diálogos, réplicas y divergencias. Es decir, el imperio fue una nueva condición en dos sentidos concretos: por un lado, se desplegó como una fuerza hegemónica a escala casi planetaria, y al hacerlo atravesó territorios, sociedades y prácticas culturales; por otro, conectó las historias particulares de distintas sociedades y las experiencias de diferentes personas. Aunque los protagonistas no decidieron esa forma de conexión, tuvieron que buscar nuevas posiciones, es decir, nuevas localizaciones para sí mismos y para sus representaciones. El siglo XIX europeo construyó éstas desde una perspectiva estigmatizante. Sin embargo, durante los procesos de descolonización y de afirmación de las pertenencias “locales” fue evidente que ya nada podía permanecer en un estado puro, si es que éste alguna vez ha existido. Ya nada podía considerarse inmune a las narraciones que se intersectaron en el tiempo y el espacio del proceso colonial. Operaba una suerte de “cosmopolitismo obligatorio” porque había ocurrido lo que Mudimbe señala como las tres hipótesis básicas de la colonización: integración de las historias econó-

micas locales en el marco de una economía global, la apropiación del territorio y la reforma de la “mente nativa” (2).

El componente hegemónico de las mismas es evidente. La construcción de la etnia como un fenómeno puro debe gran parte a este proceso. La clasificación de la gente en categorías rígidas era parte del mismo movimiento de las categorías coloniales, en las cuales quedaron atrapados incluso algunos críticos de la colonización, como vimos en la crítica de Wole Soyinka a Léopold Senghor. Aunque, como lo señala David Spurr, el imperio actuó por inclusión (32), era una inclusión que delimitaba con precisión los límites sociales. Fanon lo expresa bien cuando imagina al mundo colonial como un mundo maniqueo. La perspectiva de una realidad dicotómica, o mejor dicho dual, respondía a la propia lógica imperial. La expulsión de los colonizadores significaba superar la dualidad. Pueden entenderse los motivos políticos de esta perspectiva. No obstante, el problema de la dualidad sobrepasa a los mismos y se traslada al campo concreto de las experiencias poscoloniales. Es cierto que, como señala Ernest Gellner, las clasificaciones de la gente tienen una historia diversa y no son producto exclusivo del imperialismo y del colonialismo (24), pero ese punto de vista relativiza en extremo los resultados de la impronta imperial en las sociedades. Tanto en términos sociales como histórico-culturales vivimos hoy las encrucijadas que las prácticas y los discursos imperiales/coloniales produjeron. Por ejemplo, los desplazamientos de gente desde las exsociedades coloniales hacia las llamadas metrópolis son un proceso que, lejos de terminarse, se encuentra en su apogeo. Ese desplazamiento, aunque sea obvio decirlo, no es sólo físico. Es uno de narraciones cruzadas y en proceso de cruzarse con otras. Son variadas las implicaciones de este problema para miradas ligadas a los paradigmas de las territorialidades definidas. Creo que la clave de este punto se encuentra en las preguntas que James Clifford formula sobre la posición de los “narradores” (en su caso los etnógrafos):

¿Quién está siendo observado? ¿Quién localizado cuando se permite la tienda del etnógrafo en el centro de una aldea? Los observadores culturales, antropólogos, están frecuentemente en una pecera, bajo

vigilancia (por ejemplo, de los omnipresentes niños quienes no lo dejan a uno solo). ¿Cuáles son las locaciones políticas comprendidas? [...] ¿Cuáles son las relaciones de poder? (98.)

El ejemplo del etnógrafo ilustra una nueva condición para los "observadores" que advierten las respuestas. Para Clifford, estas son preguntas poscoloniales, en el sentido de que ya no se puede pensar en la idea de centralidad de quien observa. Para una perspectiva disciplinaria clásica, las miradas devueltas, las localizaciones puestas en duda no son problemas importantes, pero son centrales para pensar en el cruce de narraciones y en la constitución de identidades cambiantes; no sólo cuestionan el movimiento, al asumir que éste no es una propiedad exclusiva de Occidente, sino que también ofrecen el ámbito para que las narraciones de los "otros" se imersecten con las "nuestras". Una consecuencia de este proceso podría ser el advertir que los espacios de intersección son ámbitos de creación de nuevas representaciones, las cuales, como dije antes, estarán definidas por la inestabilidad y por el nomadismo. Pero para eso es necesario también considerar el viaje como metáfora y como un hecho de distinta naturaleza.

El lugar del viaje

Para Eric Leed el viaje ha sido visto como un momento liminal, como un paréntesis entre dos puntos concretos. Ese tipo de concepción ha hecho que el acto de viajar fuera interpretado como un acto de libertad (18). Esta caracterización podría, en un sentido amplio, ser el paradigma de gran parte de la literatura de viaje. A esta dimensión se le debe agregar el hecho de que considerar el viaje como un espacio intermedio implica reconocer como una anomalía los territorios y espacios sociales y culturales que recorre. Es decir, se viaja para liberarse, aunque sea momentáneamente, de las ataduras civilizatorias. Pero la idea de las localizaciones fuertes permanece intacta. El viaje se constituye en la experiencia por lo marginal, por lo desplazado. Siempre habrá una instancia para reforzar las referencias. Considerar el viaje como un lugar en sí mismo

implica otro riesgo. El nomadismo de las percepciones y de las representaciones revela la necesidad de considerar el espacio del viaje como una instancia del mismo carácter que las localizaciones fuertes: un espacio que de por sí está atravesado por múltiples narraciones.

La etnicidad como categoría que opera en dos planos, el epistemológico y el social, puede asumirse desde el mismo punto de vista. Los sujetos crean y recrean los materiales culturales. Al igual que en las posturas esencialistas, está de por medio una lectura política de esos materiales. La diferencia se basa justamente en la libertad de los sujetos para recrearlos desde una dimensión histórica, pero también de género, clase, etc., incorporando los procesos culturales en su interior. La idea de proceso no invalida las apropiaciones, porque éstas se producen en instancias dialógicas, las cuales se presentan, la mayoría de las veces, como situaciones de tensión. El espacio abierto por este tipo de concepción está en conflicto con las narraciones de los límites físicos y las fronteras culturales para la representación de la etnicidad y, por lo tanto, con las miradas nacionalistas, las cuales sitúan las pertenencias culturales en espacios definidos ontológicamente. En palabras de Eric Leed:

La inhabilidad para considerar el lugar como otra cosa que no sea territorio, la asunción eterna de que las sociedades están delimitadas, centradas, contenidas y que poseen estructuras resistentes, es una distorsión de la [mirada] retrospectiva, una visión de la historia filtrada a través de los resultados de la historia. La distorsión de la [mirada] retrospectiva hace que neguemos las opciones, los eventos y las contingencias que crearon las estructuras sociales y establecieron los límites sociales. La presunción de los efectos del viaje, fijación y territorialización entran profundamente en nuestras presunciones frecuentemente no dichas de que las sociedades son algo preestablecido más que algo en constante proceso de formación y disolución. (19.)

El conflicto con este tipo de conciencia “territorial” es evidente. Al homologar la idea de etnicidad a la de viaje como lugar en sí mismo, lo que de hecho se cuestiona es la percepción de la anomalía, pues esta última no puede tener el

mismo estatuto que se le asignaba cuando habitaba entre dos localizaciones; no podría ser vista como algo disfuncional, como un lugar en el cual intervenir y corregir, por la simple razón de que no es un ámbito diferente de otros. La etnicidad puede compartir esta idea del viaje como nomadismo permanente. Desde ese punto de vista no es posible incorporar nociones dualistas ni maniqueas a ella, porque las referencias permanecen en un terreno inestable. Las pertenencias culturales, entonces, son parte de las estrategias de diálogo y conflicto que se establecen con diferentes formas de representación.

Esto entraña una diferencia sustancial con las miradas que guían las percepciones sobre los "otros" desde un punto de vista contenido por límites precisos, tanto de categorías como de representaciones rígidas. Un ejemplo de esta segunda actitud se presenta en la mayor parte de la escritura de viaje del siglo XIX, donde lo extraño o lo exótico y su espacialidad tenían un estatuto concreto: la separación con respecto al espacio cultural de los narradores.⁴ De ese modo, la espacialidad de los "narrados" era inestable pero de una manera negativa, en tanto a ella se entraba básicamente con el objetivo de describirla o corregirla. En cierto modo también era una espacialidad negada, una condición de estar "en medio", pero a la que había que darle contenido. Desde el dispositivo de la escritura cada palabra enunciada era un acto de inscripción, de colonización (Spurr, 93). El tipo de viaje que estaba en juego no recuperaba precisamente los espacios "intermedios" como lugares en sí mismos, aunque es cierto que los cruces de narraciones entre los narradores y los "narrados", como señalé antes, ya estaba presente, y en algunos casos incluso subvertían este esquema general anunciando todavía de manera precaria

⁴ Kathleen Zane dice, por ejemplo, que la mirada de un viajero como Richard Francis Burton en su libro *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah & Meccah* viola y penetra los espacios culturales de los árabes (102). Sin embargo, esta posición no revela que en la propia narrativa de Burton hay espacios menos normados donde lo que está muchas veces en juego es la intersección de distintas narraciones: las imperiales y las de la gente, y territorios descritos por Burton (De Oto, 62-Cap. III).

que nadie estaba inmune a las narraciones que se desplegaban en ese contexto.⁵

El nomadismo como estrategia de lectura

En este ensayo se considera el espacio del movimiento desde una perspectiva ex-céntrica, lo que de hecho implica cuestionar el lugar de irradiación de las nociones de orden y normalidad. Estas últimas, en el contexto de una idea de “etnicidad viajera”, se sitúan en el ámbito de las negociaciones sociales. Las diferencias se desplazan desde una idea de pertenencia absoluta y pueden ser apropiadas y reapropiadas por los sujetos. Por ejemplo, hablar de la diáspora africana no implica, desde mi perspectiva, discurrir sobre los contenidos de las narraciones “tradicionales” que han permanecido inalterados y que hoy pueden verse en las nuevas situaciones culturales de las personas involucradas en ese movimiento. Por el contrario, la diáspora⁶ implica una especie de nueva territorialidad para las referencias culturales, donde las narraciones más viejas se combinan con diferentes estrategias de vida y de acción política; es decir, se intersectan con otras narraciones creando nuevos lenguajes, los cuales son lugares en sí mismos. En la textura que forman estos cruces se desarrolla y despliega la etnicidad como fenómeno diverso y divergente; se constituye una perspectiva de la etnicidad que privilegia las nociones de apertura. Es evidente que esta instancia no es un territorio libre de conflictos y de fuerzas de orden ideológico; sin embargo, abre la posibilidad de considerar a los sujetos implicados en las tramas de los discursos étnicos como agentes activos en la construcción de opciones culturales y políticas. Esto no ocurre porque la etnicidad sea un espacio donde cualquier combinación es posible; ocurre porque la etnicidad se resuelve, en

⁵ Ver “El imperio de (y) las narraciones. Cuando Richard Francis Burton describió el Este de África”, en especial el capítulo I, pp. 33 y ss.

⁶ Ver sobre el problema de la diáspora el texto de Aubrey W. Bonnet y G. Llewellyn Watson (comps.), *Emerging Perspectives on the Black Diaspora*.

términos de su constitución, en el contexto de relaciones sociales donde son constantes el conflicto y la tensión con prácticas y discursos de orden.

En otras palabras, la mirada que definiendo aquí apuesta a considerar la etnicidad no como un proceso de cerramientos crecientes entre diferentes grupos, sino como un movimiento creciente de apertura hacia diferentes narraciones sobre la identidad. En ese sentido, la inestabilidad, como señalé antes, en lugar de ser un factor negativo, presiona para que los cruces no sean considerados como una condición anormal, como una anomalía, frente a nociones de identidad marcadas por el exclusivismo y el exclusionismo. La noción de viaje que expresa mejor este proceso es aquella que no necesita construir puntos de partida y de arribo que se asemejen a cierta "normalidad". La condición central de la diáspora africana, más allá de las consecuencias trágicas de esta historia, es que se ha constituido en una especie de territorialidad no definida por los límites tradicionales. Hay varias pertenencias en juego en la noción. En primer lugar, como lo señalé antes, está de por medio una apelación al origen común africano. En segundo término aparece el debate de esas tradiciones y sus mixturas con las prácticas culturales de distintas geografías. Y por último, en tercer lugar, conviven en su interior tanto las narraciones de las pertenencias culturales como los mismos discursos y prácticas que forzaron a la gente a abandonar sus lugares de residencia, sus localizaciones.

No festejo aquí la falta de hogar. En el mundo moderno los ejemplos trágicos al respecto son casi infinitos. Se trata de pensar que los territorios inestables en una esfera representativa pueden ser opciones mejores y menos prejuiciosas para interpretar los procesos culturales. La falta de una territorialidad rígida es un factor negativo para las miradas que se fundamentan en los exclusivismos, pero, para lo que en este trabajo se dio el nombre de "etnicidades viajeras", es una condición de su existencia. En otras palabras, los movimientos de la gente implican también movimientos en sus representaciones. Prestar una mayor atención a los mismos significa buscar en las nociones espaciales, culturales y temporales, que

construyen a los sujetos dentro de paradigmas estáticos, las fisuras por donde las diferencias no aparecen como fenómenos autocontenidos sino como distintas representaciones a veces en conflicto y a veces en diálogo, es decir, en un viaje permanente.

Bibliografía

- ACHEBE, Chinua, *Things Fall Apart*, Nueva York, Fawcett Crest, 1959.
- BERMAN, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 1988.
- BHABHA, Homi, "The Other Question", *Screen* 24 (1983): 18-63.
- _____, "Postcolonial Authority and Postmodern Guilt", en Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler (comps.), *Cultural Studies*, Nueva York-Londres, Routledge, 1992, 56-68.
- BONNET, Aubrey W. y G. LEWELLYN WATSON (comps.), *Emerging Perspectives on the Black Diaspora*, Lanham, MD, University Press of America, 1990.
- BURTON, Richard F., *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah & Meccah*, 2 vols., Nueva York, Dover, 1964.
- CLIFFORD, James, "Traveling Cultures", en Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler (comps.), *Cultural Studies*, Nueva York-Londres, Routledge, 1992, 96-111.
- DE OTO, Alejandro, "El imperio de (y) las narraciones. Cuando Richard F. Burton describió el Este de África", tesis de maestría, El Colegio de México-CEAA, 1994.
- DEVALLE, Susana, *Discourses of Ethnicity. Culture and Protest in Jharkhand*, Nueva Delhi-Newbury Park-Londres, 1992.
- FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, prólogo de Jean Paul Sartre, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- GELLNER, Ernest, "Edward Said y los dobles raseros en torno al imperialismo", *Debats* 45 (1993): 23-27.
- HUNTINGTON, Samuel, "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, 1993, verano.
- LEED, Eric J., *The Mind of the Traveler. From Gilgamesh to Global Tourism*, Nueva York, Basic Books, 1991.
- MUDIMBE, V. Y., *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

- ONDATJEE, Michael, *The English Patient*, Canada, Vintage Books, 1993.
- OUOLOGUEM, Yambo, *Bound to Violence*, Oxford, Heineman, 1971.
- SAID, Edward, *Culture and Imperialism*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1993.
- , "Traveling Theories", en Edward Said, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, pp. 226-248.
- SENGHOR, Léopold Sédar, *Liberté III. Négritude et civilisation de l'universel*, París, Seuil, 1977.
- SOUCHOU, Yao, "The Predicament of Modernity and Mahathir's Rage: Mass Media and the West as Transcendental Evil", en prensa.
- SPURR, David, *The Rhetoric of Empire. Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration*, Durham-Londres, Duke University Press, 1993.
- ZANE, Kathleen J. C., "Paradigms of Place in Travel Literature; the Oriental Voyages of Nerval, Burton, Kinglake and Chateaubriand", tesis doctoral, City University of New York, 1984.