

Identidad racial y nacionalismo: una visión teórica de Latinoamérica*

Peter Wade

Introducción

Hace algún tiempo ya que Anderson aseveró que “Los sueños de racismo en realidad tienen sus orígenes en ideologías de *clase*, más que en las de nación” ([1983] 1991: 149). Anderson (1991: 150) suponía una división conceptual entre las ideologías de nación y las de raza, aun cuando sostenía que el racismo colonial podía servir a los propósitos domésticos del nacionalismo oficial de clase alta. Sin embargo, al afirmar también que debe entenderse el nacionalismo “como si correspondiera al ‘parentesco’” más que a ideologías políticas como el liberalismo (Anderson 1991: 5), sugería una conexión entre las ideas de raza y nación: ambas, como el parentesco, funcionan con nociones de semejanza y diferencia en el campo de los vínculos humanos (cf. Williams 1995). Ahora, el interés creciente en la noción identidad y sus múltiples procesos de formación ha llevado a considerar diferentes ejes de desigualdad que ‘se entrecruzan’ de manera variable, indeterminada y a menudo impredecible. Empírica e históricamente, las ideologías de nación y de raza han ido de la mano, como lo demuestran las investigaciones hechas en Latinoamérica, en Europa, Nueva Zelanda y otros lugares.¹ Estas además de nación y raza analizan también el género y la sexualidad.

* Una versión preliminar de este artículo se dio como parte de un taller sobre ‘Identidad racial, formación del estado y nacionalismo: Cuba en una perspectiva comparativa’, Universidad de Austin, Texas, 5-6 de noviembre, 1998. Debo agradecer a Aline Helg y Ted Gordon por la invitación que me hicieron. Agradezco también a M. K. Flynn y a los dos lectores *Ethnic and Racial Studies* por sus comentarios a las versiones anteriores.

¹ Véase, por ejemplo, Helg (1995), Wade (1997), Stepan (1991), Urban y Sherzer (1991), Graham (1990), Wright (1990), Whitten (1986; 1981), Smith (1996), Stutzman (1981), Skidmore (1974). Véase también Williams (1996, 1995, 1989), Goldberg (1993), Todorov (1993), Wetherell y Potter (1992), Segal (1991), Gilroy (1987), Horsman (1981).

En este texto exploro teóricamente por qué y cómo se articulan entre sí las ideologías de nación y de raza, de sexualidad y género. También examino las tensiones entre semejanza y diferencia que existen en la idea de nación y relaciono esto con procesos locales de apropiación. Recorro a una serie de autores: sociólogos como Gilroy y Hall, filósofos como Balibar, críticos culturales como Bhabha, y antropólogos como Williams y Stoler. Hago especial referencia al contexto latinoamericano y uso el caso de la música popular — específicamente en Colombia— para ilustrar mis hipótesis. La elección de la música se debe a mis propios intereses, pero también porque en Latinoamérica y en otros lugares, la música ha jugado un papel importante en la construcción y la representación no sólo de nación, sino también de la raza, el género y la sexualidad.²

‘Vivir’ la nación a través de la raza

En su análisis sobre la sexualidad, Foucault (1980) señaló la articulación de raza y nación. Sostenía que el control que la burguesía del siglo XIX ejerció sobre la sexualidad tenía el propósito de purificar la nación racialmente y controlar la amenaza externa e interna de degeneración y contaminación. (Stoler 1995). Otro teórico George Mosse (1985, cap. 7) también explica la intersección de raza, nación y sexualidad: el ‘forastero’ que la nación necesitaba—aun cuando dicho ‘forastero’ estuviera físicamente dentro de la nación como los judíos y los homosexuales—era definido como racialmente distinto y sexualmente anormal.

El trabajo de Paul Gilroy sobre la “britaneidad” de la post-guerra (1987, 1993) menos interesado en los racismos científicos, enfrenta el problema desde una perspectiva diferente. Su análisis utiliza la frase de su colega Stuart Hall, según la cual la “raza es la modalidad en la que se ‘vive’ la clase” (1980: 340). Para Gilroy la pobreza urbana, el desempleo, la vivienda precaria y los problemas del sistema educativo son evidencia de la crisis general de la sociedad de la post-guerra, a menudo “*vivida* con sentimientos de ‘raza’” (Gilroy 1993: 23). La ‘inmigración’ (entendida como un problema ‘negro’ aun cuando la mitad de los inmigrantes a la Gran Bretaña de la post-guerra han sido blancos) es percibida como la causa de los problemas nacionales. Los problemas urbanos se atribuyen a la presencia de las minorías negras; el discurso sobre las dificultades en el sistema educativo se relacionaba con la falta de inglés de los niños

² Hay un gran corpus de obras que tratan la música en relación con estos temas las cuales no puedo citar aquí; véase Wade (2002) para consultar un análisis de esto.

inmigrantes, quienes además por tener ‘cultura diferente’ también tenían ‘desempeño deficiente’. Los asaltantes y traficantes de droga negros eran culpables de las altas tasas de crimen y de la sensación de inseguridad.

Lo importante es que la hegemonía racial es resultado de la articulación compleja de proyectos específicos que no son necesariamente coherentes o intencionalmente racistas, anti-inmigrantes, o nacionalistas. Aunque se puede identificar un discurso anti-inmigración explícito y hasta oficial en Gran Bretaña —así como discursos explícitos sobre pureza y propiedad racial, nacional y sexual en la Europa la primera mitad del siglo veinte— existe un campo de acción cotidiana cuya racialización es menos obvia y requiere atención. La administración escolar o municipal busca alcanzar sus metas con los recursos (materiales y simbólicos) que tienen a su disposición; entienden los problemas bajo la influencia de la nación y la raza, pero no necesariamente son conscientes de estas ideas. La consecuencia de sus actividades, consideradas colectivamente y en un periodo un poco más amplio, es la reproducción de un sentido de lo británico como fundamentalmente blanco. Esto se deriva de atribuir la supuesta decadencia de la nación a la inmigración post-colonial.

Este tipo de análisis se debe a la influencia de Gramsci en la escuela británica de estudios culturales. Hall, figura central de esta escuela, ha usado bastante la teoría de hegemonía gramsciana en sus estudios de raza y etnicidad (Hall 1996). Hall señala enfáticamente que la combinación de elementos ideológicos presentes en un contexto social dado se puede leer y releer de diferentes maneras, según los intereses de quienes las lean y de la capacidad que tengan de ganar poder dependiendo de sus lecturas y de los proyectos educativos, económicos y mediáticos que emprendan. Esta especie de lectura de Gramsci debe bastante también a la obra de Laclau y Mouffe (1985), para quienes los elementos en las formaciones discursivas ideológicas no son fijos ni predeterminados.

Estos enfoques en los que raza y nación se ‘intersectan’ de manera amplia pueden aplicarse a Gran Bretaña o a América Latina. La pregunta que sigue es porqué el racismo y el nacionalismo aparecen ligados con tanta frecuencia.

Racismo y nacionalismo: universalismo y particularidad

Etienne Balibar argumenta en contra de considerar el racismo y el nacionalismo como opuestos o a limitar dicha interacción a un accidente histórico: “el racismo no es una ‘expresión’ del nacionalismo [...] sino

que [es] siempre indispensable para su constitución” (Balibar y Wallerstein 1991: 54). Según Balibar, las naciones colonizadoras tendían a resolver problemas de clase creando espacios racializados para los inmigrantes o las clases inferiores. Además los nacionalismos oficiales de la Europa de los siglos XIX y XX usaban políticas antisemitas para crear sociedades nacionales racialmente puras.

En un plano más teórico, Balibar sostiene que el racismo y el nacionalismo se mezclan desde el momento en que los estados-nación controlan el proceso poblacional en un territorio dado para presentar ‘al pueblo’ como entidad política y étnica (es decir, una entidad que comparte el origen, la historia y la cultura). El nacionalismo, como el racismo, implica exclusión e inclusión; no son sólo complementarios sino que se ‘presuponen’. En este sentido, es un error considerar el nacionalismo como una ideología ‘normal’ que es ‘anormalmente’ racista en casos particulares (el nazismo suele usarse como ejemplo de esta ‘anomalía’). Las dos ideologías están conectadas de una manera fundamental. El nacionalismo siempre oscila entre la *universalidad* y la *particularidad*. Es universalista porque defiende la noción de la ciudadanía uniforme como un derecho humano; todos tiene derecho a la nacionalidad y todas las naciones tienen derecho a existir. En este sentido, el nacionalismo es liberador. De otra parte, es particularista porque siempre se centra en una nación específica, que excluye y puede oprimir a otras naciones, así como a minorías y a otras ‘naciones posibles’ dentro de la nación. En este sentido, el nacionalismo es represivo.

El racismo reconfigura y exagera esta ambivalencia. Balibar afirma que el racismo conlleva la misma tensión y ambigüedad entre lo universal y lo particular que el nacionalismo supone. El racismo, y específicamente el ‘racismo teórico’ es universalista de diversas formas. Supone la clasificación de las poblaciones, la división y jerarquización de las especies, y también cuestiona la unidad de la humanidad. Invoca ciertos universales como la agresión humana ‘natural’ o las tendencias a juntarse en matrimonio con ‘alguno de los suyos’. Por un lado, entonces, el racismo teórico plantea la unidad de la naturaleza de la especie humana, sus orígenes y su destino. Por otro, el racismo es particularista en la manera en la que responde esta pregunta y en su consecuente exclusión y opresión de categorías específicas de personas.

El racismo puede por consiguiente presentarse como un ‘super-nacionalismo’ transformando imágenes de herencia y cultura nacionales en nociones virulentas y excluyentes sobre herencia, la pureza, y la estética ideal de los cuerpos (de hombres y mujeres) nacionales. El ra-

cismo puede ser integral al aspecto del nacionalismo opresor de minorías dentro de la nación. Según Mosse: “el racismo era un nacionalismo exaltado: las diferencias entre las personas ya no se percibían como variaciones accidentales, sino como inmutables y fijas” (1985: 133).

La simetría que Balibar establece entre el nacionalismo y el racismo parece cuestionable: el universalismo del nacionalismo, que sostiene que cada persona tiene derecho a la ciudadanía, no parece paralelo al ‘universalismo’ del racismo, que difícilmente extiende el derecho a la ‘pureza racial’ a todos. Sin embargo para las naciones latinoamericanas, el análisis es en realidad bastante útil. La noción de mestizaje —traducible en términos generales como mezcla de razas, es decir, mezcla de sustancia humana y cultura— ha sido ampliamente analizada como trayectoria para la formación de muchas de estas naciones y es, en cierto modo, una noción universalista. Como he planteado para el caso de Colombia, hay un aspecto democrático inclusivo a esta ideología que ofrece a los individuos y a la nación su mejora a través de la mezcla: potencialmente todos se pueden mezclar y llegar a ennoblecimiento moral y social. A la vez es una ideología y una práctica profundamente discriminatoria, que se basa en la idea de la inferioridad de las gentes negras e indígenas y, en la práctica, involucra su discriminación (Wade 1997; véase también Stutzman 1981). El mestizaje era, y es, considerado a menudo un fenómeno internacional que une las naciones latinoamericanas (y hasta cierto punto algunos países caribeños no latinos); pero hay también una jerarquía de naciones mezcladas, según el grado de mezcla y el lugar donde esto coloque a cada país en una escala global de blancura.

En un artículo conocido Williams (1995) presenta un argumento relativamente más amplio sobre por qué el racismo y el nacionalismo se interpenetran con facilidad. Considera a estas ideologías como sistemas de clasificación, como el de parentesco y las nociones hindúes de casta: todos suponen la diferenciación dentro de grupos que comparten semejanzas para crear categorías que definen el acceso a recursos compartidos. La naturaleza —o la sustancia humana— no es evidente, sino construida por las personas. La consubstancialidad y la camaradería o el compartir se construyen mutuamente. Las razas y las naciones se pueden construir como si compartieran una sustancia, por ejemplo, la ‘sangre’, y al mismo tiempo están sujetas a procesos de clasificación jerárquica según grados de pureza, que equivaldría al valor moral de las personas o grupos. Las interacciones como el sexo, el matrimonio, la amistad son aprobadas o desaprobadas por ideas acerca de la ‘propiedad’ de dichas interacciones: se desaprueban las que conducen a la contaminación o a la pérdida de pureza. En esta rica y compleja elaboración, de raza y nación y parentesco se intersectan debido a que clasifi-

can las relaciones entre las personas. En los tres casos, la 'historia se explica mediante la naturaleza' (Williams 1996a: 6); es decir, las prácticas culturales se explican recurriendo a la naturaleza.

Obviamente, también pueden existir conflictos entre las ideologías de raza y nación. Williams afirma que las ideologías raciales estadounidenses consideraban las 'razas' como distintas por naturaleza, aun cuando todas estén fundadas en una noción unitaria de humanidad. Este sistema clasificatorio carecía del tipo de unidad característico del sistema de castas hindú en el que toda sustancia física se deriva de Brahma. La diversidad racial representaba un problema para los nacionalistas estadounidenses (1985: 226).

Raza, sexo y nación

Balibar señala que el "racismo siempre presupone sexismo" (Balibar y Wallerstein 1991: 49). Foucault (1980) muestra que la superposición entre nacionalismo y racismo se remonta al momento en que los estados-nación lucharon por controlar las poblaciones en los territorios, manejando la salud, la fuerza y la moral de éstas, así como la sexualidad y la moralidad de los individuos. Mosse (1985) sostiene que la sexualidad fue un aspecto central de las definiciones europeas de decencia, noción clave para la imagen nacional. La reproducción sexual vinculaba lo colectivo y lo individual; las ideologías raciales y nacionalistas siempre han estado articuladas por ideas de género y sexualidad.³ Dado lo abundante de esta literatura, me voy a limitar a un ejemplo sobre la imbricación mutua entre raza y sexualidad.

Stoler (1995) retomando a Foucault se centra en lo que ella llama la re-construcción moral de Europa en el siglo XIX y comienzos del XX, y relaciona esto con lo que ocurría en las colonias europeas. Los estados-nación europeos se embarcaron en programas de reforma liberal para inculcar ideales de responsabilidad cívica como parte de un proyecto nacional. Estos proyectos enfatizaban la buena crianza, la educación y la salud 'adecuadas', y temían la degeneración (racial). En Francia y Holanda, la población objeto de estos programas eran los pobres y los extranjeros que vivían dentro del territorio nacional, y además los blancos pobres que vivían en las colonias, y la élite indígena, los blancos nacidos en las colonias, y la población nacida de la mezcla de colonos blancos y nativos. La moral sexual 'adecuada' (y 'blanca') era restringida y tenía lugar dentro

³ Véase Williams (1996), McClintock (1995; 1993), Parker *et al.* (1992), hooks (1991), Yuval-Davis y Anthias (1989), Mosse (1985).

de la familia. Se temía que el entorno colonial contaminara y debilitara a los europeos, en especial a los hombres más pobres que podían vivir en concubinato con mujeres nativas. Las diferencias raciales correspondían a diferencias morales y sexuales: los asiáticos eran vistos como licenciosos, auto-indulgentes, sexualmente descontrolados y propensos a la prostitución. Teniendo relaciones sexuales fuera de la esfera blanca, o simplemente al ser criados por sirvientes nativos, los europeos corrían riesgos de cambio y degeneración pues, siguiendo ideas lamarckianas, los rasgos adquiridos podían transmitirse a la siguiente generación. Obviamente el peligro y la permisibilidad de contacto —sexual o de otro tipo— con los nativos se pensaba de manera diferente según el género: los hombres corrían menos riesgos que las mujeres. Estas ideas estaban muy difundidas y han sido discutidas para Latino América.⁴

Aunque esto no parece estar conectado con el proceso de identidades nacionales, el argumento de Stoler es que estas identidades se construían en el marco transnacional del colonialismo. La idea de ser francés u holandés dependía hasta cierto grado de la moralidad sexual de los hombres y mujeres franceses y holandeses en las colonias. Las identidades raciales y las nociones de moralidad sexual estaban entrelazadas a nivel supranacional y ciertamente global.

En todo esto, es importante explorar las ideas teóricas subyacentes sobre *por qué* se cruzan los conceptos de raza, nación, sexo y género. Parker et al. sugieren que la intersección ocurre porque la “nacionalidad —como el género— es un término relacional” (1992: 5); el hecho de que “tales identidades dependan constitutivamente de la diferencia significa que las naciones siempre estarán asediadas por aquellos a quienes ellas definen como otros”. Pero dado que todas las identidades —a decir verdad todos los significados— se constituyen de manera relacional, esto no aclara el entrecruzamiento de las identidades raciales, sexuales y nacionales. Mosse (1985: 2) a quien le interesan más la historia de Europa que en las teorías raciales, sugiere que la sexualidad es de especial importancia en el desarrollo del nacionalismo y la decencia porque es ‘básica a la conducta humana’. Esto todavía no explica por qué la sexualidad es tan importante, más que otras conductas humanas ‘básicas’. bell hooks (1991: 57) amplía este argumento sosteniendo que la “sexualidad siempre ha proporcionado metáforas de género para la colonización” y que los dominadores a menudo usan la sexualidad como espacio de poder donde establecer su dominio. Smith, siguiendo una línea foucaultiana, sugiere que las

⁴ Véase, por ejemplo, el estudio sobre el matrimonio, la clase y el color en Cuba, realizado por Martínez-Alier (1974).

diferencias de 'sangre' que subyacen a las concepciones de clase y otras diferencias sociales jerárquicas, "sólo podría mantenerse mediante un control de la sexualidad femenina y, en última instancia, de sus libertades sociales" (1996: 53). La perspectiva de Williams (1995) es aún más amplia: las ideas de semejanzas y diferencias humanas están siempre mediadas por teorías locales de procreación.

Esta idea aborda el asunto en su nivel más básico. Quizá parezca obvio que la 'generización' de raza y nación se derive de la 'generización' de la sexualidad y la reproducción sexual misma. Esta última conecta el racismo y el nacionalismo, ya que tanto la 'raza' como la nación, o cualquier grupo humano, deben reconstituirse constantemente mediante actividades sexuales de individuos de diferente género. Por el contrario, las formas que asumen (o se cree que asumen) esas actividades sexuales se convierten en marcadores del lugar y de las categorías a las que pertenecen los individuos. Ésta es una conclusión apropiada, pero también asume que la reproducción 'racial' es igual que la reproducción sexual. El trabajo de Stoler muestra, sin embargo, que la reproducción 'racial' también podría tener lugar sin reproducción sexual: los blancos que vivían en los trópicos podían adquirir el carácter de los 'nativos' por vivir cerca de ellos o simplemente por acción del clima. Esto indica que, aunque la sexualidad y la raza se superponen en tanto ambas tienen que ver con la naturaleza, la herencia y la sustancia humana, debemos ser cuidadosos cuando suponemos qué es naturaleza y sustancia humanas en un contexto dado. Es obvio que el encuentro sexual será siempre un aspecto central de la reproducción colectiva, pero exactamente qué es lo que se reproduce mediante tal encuentro depende para su definición de teorías locales acerca de la procreación y la naturaleza humana.

Sobre este aspecto, Jordanova (1986) tiene un argumento interesante sobre el discurso médico y literario de finales del siglo XVIII acerca de la familia y la sexualidad. Afirma que con la creciente mercantilización de las relaciones sociales, la familia —y, en especial, las mujeres y los niños— se naturalizó y se sacralizó como no mercancía. Al mismo tiempo, la naturaleza humana fue cada vez más objeto de estudio científico que se centró especialmente en la sexualidad (femenina) y la fisiología reproductiva. El control de la familia y de la reproducción femenina fue vital para el manejo y promoción de la nación. La fisiología no era, sin embargo, un dominio de la naturaleza subyacente o separada del de la cultura (como el 'sexo' biológico es al 'género' cultural, para usar términos ahora en desuso). La constitución física se consideraba influenciada por el uso y el hábito (Jordanova 1986: 93-94, 106-107). La idea era que controlar la naturaleza de las mujeres o de la familia como una entidad natural

y social implicaba intervenir en la 'naturaleza humana' definida de manera que abarcaba aspectos de lo que ahora llamaríamos cultura. Lo social se naturalizó no atribuyendo rasgos sociales a la 'biología' o a los 'genes', sino considerando la conducta social como constitutiva de la naturaleza. Este tipo de naturalización da mayor responsabilidad al agente humano en su constitución.

La importancia de la sexualidad y el género en las identidades nacionales y raciales adquiere mayor dimensión si pensamos en las formas que asume el deseo sexual en situaciones de desigualdad de poder. El control masculino sobre la sexualidad femenina, las definiciones nacionalistas de masculinidad y feminidad 'apropiadas' para un nación eugenésicamente 'bien constituida' y 'exitosa' en el escenario internacional, la simultaneidad del estigma y del poder sexual adheridos al otro subordinado —todo esto tiene efectos complejos en la formación del deseo sexual individual—. La diferencia sexual y la sexualidad se debe entender no sólo en términos de símbolos identitarios nacionales (y raciales), sino también como prácticas que involucran las inclinaciones síquicas y los deseos. Como afirma hooks (1991: 57), la sexualidad no sólo proporciona "metáforas de género para la colonización", es un proceso de colonización (y construcción nacional) en sí mismo. El trabajo de Stoler indica también que, si queremos entender la relación entre raza y sexualidad, debemos analizar detalladamente qué significa 'naturaleza humana' en distintos momentos y lugares. Si a primera vista parece que las ideas sobre raza, nación y sexo suponen ideas acerca de cómo los humanos nos relacionamos físicamente, no debemos asumir que es cuestión de 'biología' ni que lo que está implicado en la idea de 'naturaleza humana' es obvio—debemos inspeccionar estas ideas desde dentro, saber exactamente a qué se refieren pues su significado varía de lugar en lugar y de tiempo histórico en tiempo histórico.

Homogeneidad y heterogeneidad en la nación

Los temas explorados hasta aquí explorados tienen que ver con ideas de semejanza, diferencia y nacionalismo. Éste supone tanto uniformidad universal como discriminaciones particularistas: el mestizaje promete la semejanza—o amenaza con ella—pero depende de la diferencia para poder ser; la homogeneidad puede dar seguridad, la alteridad enciende el deseo, pero también da miedo.

Muchos análisis señalan que la homogeneidad es uno de los objetivos del nacionalismo. Tanto Anderson (1983) como Gellner (1983) mencionan el 'anonimato' del nacionalismo; Hall señala que las "culturas

nacionales ayudan a ‘pasar por alto’ las diferencias” de identidad (1992: 299). La imagen de la homogeneidad se construye, sin embargo, con gran dificultad. Según Brackette Williams (1995: 232) las ideologías nacionalistas asumen la nación “no tiene una sola fuente de criterios clasificatorios y por lo tanto un objetivo importante del nacionalismo es inventar una sustancia unitaria y vincularla a una unidad sociopolítica”. Luego tiene que naturalizar ambos. La diversidad es así integral a las naciones y los nacionalismos: Parker *et al.* (1992: 5) se refieren a “la insaciable necesidad de la nación de administrar la diferencia mediante la segregación, censura, coerción económica [...]”. Muchos análisis consideran que la heterogeneidad está sujeta a la represión, y a menudo a la asimilación y la destrucción. Es el espacio en el que las minorías ejercen resistencia, constantemente sujetas a erosión. El nacionalismo dominante tiene que doblegar, canalizar y por último socavar esta resistencia. Un mecanismo para hacerlo puede ser lo que Raymond Williams (1980) llamó la elaboración de una ‘tradicón selectiva’ mediante la cual las voces dominantes por un lado privilegian ciertos aspectos de la historia y la cultura, normalizándolos y naturalizándolos, y por otro marginan aspectos que consideran detrimentes.

Al respecto, entre los Latinoamericanistas existe la tendencia a mirar la historia de la región en siglo XX como el movimiento desde la homogeneización modernista y nacionalista que intentó borrar o controlar la diferencia, hacia formas heterogeneidad multicultural postmoderna impuesto en gran medida por movimientos contrahegemónicos organizados por las minorías oprimidas, en especial las minorías étnicas y raciales (véase en Safa, 1998, un ejemplo de esta narrativa). En su lugar, yo planteo que las ideologías nacionalistas también construyen la diferencia de manera activa y de manera muy particular. Esto ayuda a entender la facilidad con la que los países latinoamericanos han optado por la diversidad cultural y los límites del multiculturalismo actual que aparece como así como una variación de los nacionalismos anteriores. Con ello no quiero menoscabar la resistencia creada por los movimientos sociales negros e indígenas ni los cambios reales a que ello ha dado lugar en muchos países latinoamericanos —incluyendo el cambio constitucional en países como Colombia, Brasil y Nicaragua—. Se trata sólo de tener una perspectiva diferente del proceso de cambio—y de verlo también como continuidad.

En este sentido es de utilidad el trabajo de Homi Bhabha y su análisis de la ambigüedad del discurso nacional (Bhabha 1994). Por un lado se invoca a la nación como un todo homogéneo, en movimiento desde un pasado remoto hacia un futuro moderno, una nación entre muchas otras. Por otro lado la nación es la escenificación

contemporánea de la variedad de personas que la constituyen. Según Bhabha la narrativa nacionalista lleva esta contradicción *dentro de sí misma*, “deslizándose de manera ambivalente de una posición enunciativa a otra” (Bhabha 1994: 147). La diversidad no solamente irrumpe en la imagen de homogeneidad oficial, sino que está contenida en esa imagen. Esta ambivalencia no es accidental, es una de las paradojas centrales del nacionalismo: la presentación de la nación como un todo homogéneo entra directamente en conflicto con el mantenimiento de jerarquías de clase y cultura —y las imágenes concomitantes de región y la raza. La ambivalencia que identifica Bhabha resulta de esta paradoja: las clases dominantes en realidad necesitan y se ven obligadas a crear y reproducir, material y simbólicamente, la misma heterogeneidad que niegan. Como lo plantea Williams (1996a: 14), en una nación “cualquier semejanza construida se ve amenazada continuamente por la realidad de la heterogeneidad forjada en diferencias *intranacionales* de clase, religión y otras de índole filosófica, e *internacionales* producidas por movimientos *internacionales* personas y propiedades culturales”. El punto es que estas diferencias intranacionales son forjadas por las mismas fuerzas que construyen la semejanza.

Incursioné en esto a través de la música. Cuando escribí sobre la identidad nacional y raza en Colombia colombiana a comienzos de los noventa (Wade 1997), pensaba como quienes ven en el nacionalismo moderno la anulación de la diferencia. Sin embargo, también tenía claro que las representaciones de la nación colombiana *dependían* hasta cierto punto de la noción de lo indígena y lo negro, aun cuando el futuro se concibiera en términos de la mezcla y el ‘blanqueamiento’ progresivos. La gente negra e indígena, o al menos la imagen de ellos, era necesaria como punto de referencia desde el cual podía definirse lo blanco y el futuro de modernidad. Además, también me parecía obvio entonces que las representaciones de nación se nutrieron de las imágenes de los otros racializados.⁵ Para empezar, me di cuenta de que los escritos sobre la música y la identidad nacional (o por supuesto sobre la identidad nacional únicamente) de la elite culta contenían constantes referencias a los pueblos negros e indígenas. Lejos de desaparecer, eran representados, aunque en formas que variaban desde lo abiertamente racista a lo paternalista —y en ocasiones a lo conmemorativo—. Considero esto como proceso de la construcción activa de la otredad por parte de las elites nacionales. Lo importante es que las elites no sólo estaban representando a aquéllos ‘que está ahí afuera’, una presencia incon-

⁵ Taussig (1987, 1993) ha reivindicado esta idea en relación con los poderes curativos de los pueblos indígenas.

veniente que debía pulirse, doblegarse y canalizarse... y quizá ridiculizarse o elogiarse. También estaban rehaciendo la diferencia, porque era fundamental para la reproducción de su propia posición.⁶

Estudí la historia de la música desde la costa del Caribe colombiano —una región y una música asociadas con la alegría, el trópico, lo negro y la libertad sexual— analizando la forma en que desde la década del veinte alcanzó importancia nacional, sustituyendo estilos asociados con el interior del país mestizo, aunque estas coincidían más con la representación de las elites colombianas blanqueadas y eurófilas (cf. Wade 2002). En el proceso de lograr predominio nacional los estilos musicales del Caribe se estilizaron e incorporaron a formatos de orquesta grande muy en boga entonces en América y en Europa—es decir se blanquearon. Sin embargo, siguieron conservando su identidad ‘tropical’ dentro del país. Las reacciones al auge de esta música fueron diversas. Algunas elites conservadoras la condenaban tildándola de ruidosa, vulgar, inmoral y licenciosa. Otras elogiaban su ‘alegría’. La constante alusión a su alegría despertó mi curiosidad. La alegría musical (asociada con lo negro) era de alguna manera análoga al propósito de la cura shamánica (asociada con los pueblos indígenas en el razonamiento de Taussig). Era, en mi interpretación, un recurso para la nación —en especial un país que en los cincuenta atravesaba un horrendo periodo de violencia civil—.

En realidad, las cosas eran mucho más complejas, pues la música estaba cobrando popularidad en una época en que el país estaba sumido en una acelerada modernización económica y social y en la que los medios de comunicación masivos estaban empezando a asumir su forma actual en la figura de la industria disquera, la radio y la televisión. Ambos factores eran vitales para las definiciones de la identidad nacional, pues ofrecían nuevos objetivos para la integración nacional y los medios para lograrla. A pesar de su vínculo con el ‘folclor’, la música del caribe estaba también ligada a la incipiente modernización económica de esa región y promovida por las elites inmigrantes. La música era por tanto a la vez ‘tradicional’ e identificable como auténticamente colombiana, y moderna—el ‘rostro de Jano’ del modernismo. La música era un recurso para la tradición y la modernidad colombiana.

Cuales fueran las complejidades del caso, el punto es que el discurso sobre la música, su producción y las danzas asociadas construían activamente la diversidad racial dentro de la nación, tanto si

⁶ Se han estudiado temas similares en relación con otras prácticas racializadas: por ejemplo, los artistas caranegra en los EE.UU. (Lhamon 1998).

lo negro y la sexualidad negra se condenaban como inmorales o si se celebraban como felices y edificantes. La sexualidad podía ligarse a lo primitivo, pero el primitivismo estaba en boga en varios círculos de vanguardia de la época, lo que hacía posible vincularlo a la modernidad y a nuevas costumbres sexuales y de género. Como declaraba con evidente disgusto un comentarista conservador “el modernismo exige eso: que bailemos como los negros para estar a tono con la moda y con el gusto de las últimas gentes” (*Sábado*, 3 de junio 1944, p. 13; véase Wade 2002: 166). La pasión sexual y el destino del país iban de la mano, y la imagen de una sexualidad supuestamente libre ofrecía la posibilidad (y la amenaza) de relaciones entre personas de racialmente diferentes. Pero no era sólo cuestión de imagen. Por ser actividades corporales, se creía que la música y la danza promovían y facilitaban tales relaciones, no sólo las simbolizaban. De allí el temor de los observadores conservadores.

En suma, creo que en los análisis las intersecciones de las identidades raciales y nacionales, necesitamos entender las tensiones entre semejanza y diferencia y captar en qué medida la diferencia es un recurso positivo o negativo para las representaciones de nacionalidad y los procesos de construcción de las identidades.

Transformación, apropiación y hegemonía en circuitos nacionales y transnacionales

Esto nos lleva a otro tema teórico importante: el de las apropiaciones y transformaciones en una formación hegemónica. Al referirme a Gramsci y la lectura gramsciana de Hall, indiqué que los discursos hegemónicos pueden recurrir a una amplia variedad de elementos ideológicos de significado variable, sujetos a lecturas diferenciadas que los pueden resignificar y convertirlos en sentido común, idea dominante, o concepto marginal.

Las formas de apropiación y transformación en el proceso de hegemonía cultural son múltiples.⁷ Quiero esbozar brevemente dos. Para diferenciarlas, resumiré brevemente la narrativa nacionalista

⁷ Véase la interpretación de García Canclini sobre el Museo Nacional Antropológico de México, donde se exhibe la diversidad, pero subordinada a ‘la unificación establecida por el nacionalismo político en el México actual’. El museo ‘avala el triunfo del proyecto centralista, anuncia que aquí se ha producido una síntesis intercultural’ (1989, p. 167–68). Pero creo que aquí hay algo más que doblegamiento y canalización. Las elites nacionales también producen diversidad de manera activa, porque ésta funciona como un recurso necesario para ellos y su país.

de apropiación de la música que cuenta la gente involucrada en su producción y comercialización en América Latina. En esta historia los músicos y productores de clase media 'limpiaron' los estilos musicales campesinos y obreros y los convirtieron en expresiones modernas, pero auténticas, de la identidad nacional, susceptible de causar impacto en el escenario internacional. La historia que conté en páginas anteriores sobre la música colombiana coincide con este estereotipo. Y la misma historia puede contarse en otros países donde los procesos de apropiación cultural fueron intensivos a finales de los siglos XIX y XX. Las sociedades latinoamericanas atravesaban un proceso de urbanización y segregación de grupos sociales en las ciudades. Los vínculos entre las economías nacionales y la economía global crecían. Los estilos musicales nacionales aparecían bajo dos formas importantes a medida en que los músicos de conservatorio se apropiaban de elementos 'tradicionales' (Béhague 1996) y conforme surgían estilos musicales populares en cada país. El tango se desarrolló en Argentina, la samba y el *maxixe* en Brasil, la *danza* en Puerto Rico, la *ranchera* en México y el *son*, la *rumba* y la *guaracha* en Cuba. En Colombia, el interés inicial por el *bambuco* andino fue desplazado por el éxito del *porro* y la *cumbia* de la costa caribeña. Estos estilos musicales surgieron en barrios de clase obrera urbana, o en algunos casos, de las áreas rurales, y combinaban elementos de Europa y África. Las clases medias se apropiaron y modernizaron estos ritmos eliminando algo de su 'vulgaridad', así transformándolos en símbolos nacionales aceptables (véase Manuel 1995: 15).

Esta narrativa de apropiación nacionalista pertenece a los observadores locales. Sin embargo, puede influir en análisis académicos si es que no se presta atención a dos aspectos importantes. Primero, es preciso observar qué tan sincréticos, híbridos y a menudo transnacionales eran los primeros músicos de la clase obrera. Si obviamos esto, corremos el riesgo de interpretar como estilos auténticos y tradicionales de la clase obrera local lo que era ya parte de procesos de hibridación, transformación, nacionalización y transnacionalización de las clases medias o de las elites. Muchas veces tomamos por tradición local lo que fue inventado como tal por comentaristas de clase media.⁸ Establecemos falsas oposiciones entre lo local y lo nacional, o entre lo local y lo global, entre lo auténtico y lo

⁸ Al sugerir que necesitamos deconstruir esas tradiciones, concedo razón a las críticas de la noción de la tradición inventada, que dice que todas las 'tradiciones' son 'inventadas' (en el sentido de que todas las formas culturales son producto de la creatividad humana), pero sostengo que algunas tradiciones son más inventadas que otras y por lo tanto exigen análisis en cuanto debemos considerar la dinámica de poder e ideología que dieron forma a tales tradiciones discursivas.

inauténtico, entre las clases obrera y media, entre la resistencia y la apropiación. Lo local no surge sólo autóctonamente sino también en circuitos supralocales o incluso globales, como lo ha indicado Gilroy (1993a) en el caso de la música negra en EE.UU. (véase también Wilk 1995). Segundo, debemos comprender también la naturaleza fragmentada de la 'hegemonía transformista' —el término ha sido tomado de Brackette Williams (1991)— en la cual tienen lugar estos procesos. Es tentador en ocasiones basarse en los modelos producidos por la elite nacional o sectores de clase media como parte de su proyecto de hegemonía nacional. Esto se justifica en el caso de Trujillo en República Dominicana, o de Duvalier en Haití, ya que ambos dictadores emprendieron políticas intensivas de nacionalismo cultural incluida la música (véase Austerlitz 1995; Pacini Hernández 1995; Averill 1997). Pero el caso colombiano muestra que éste no es siempre el caso y es probable que Colombia sea la regla en lugar de la excepción.

Un par de ejemplos ilustrarán el primer punto. En Argentina, el tango parece haber surgido como un estilo de baile alrededor de la década de 1880 como resultado de la parodia que hacían los habitantes urbanos de clase baja de los estilos de baile afroargentinos (Collier *et al.* 1995; véase también Savigliano 1995). Los afroargentinos bailaban *candombe*, una compleja fusión de claras raíces africanas. Sin embargo, también bailaban polcas y mazurcas europeas. Sus imitadores no negros bailaban una variedad de estilos, el más importante de los cuales era la *milonga*, también una forma sincrética influenciada por bailes europeos y la *habanera* cubana. Así, el tango, como se lo encontró en su supuesto 'lugar de nacimiento', los barrios de clase baja de Buenos Aires, ya era un híbrido bastante complejo formado a través de intercambios transnacionales de larga data, entre los que se contaban hasta el tráfico de esclavos. El mismo nombre fue un término común que ya existía en la América hispana para designar el lugar donde bailaban los negros, o las danzas que allí se ejecutaban.

La identificación de este nombre con un estilo local es un buen ejemplo de una lectura histórica post hoc selectiva, según la que una trayectoria específica existente dentro de una red de nodulos y nudos se convierte en la línea de evolución. En este caso —similar a muchos otros en América Latina— el tango ascendió socialmente a medida que los hombres de clases media y alta lo bailaban en los burdeles, en teatros de variedades y salones, y a medida que se transformó la instrumentalización. No es coincidencia que la música asumiera su forma definitiva cuando se formaron los medios para su difusión y consumo masivo en espacios urbanos segregados socialmente, y cuando las clases medias empezaban a escribir sobre ella, a documentarla en revistas y periódicos.

Para 1900, el tango ya hacía parte integral de la cultura urbana argentina; para 1913, causaba furor en París y Londres, y luego se trasladaría a los Estados Unidos. Sus procesos de hibridación fueron continuos y el tango se convirtió en un símbolo de la Argentina no porque fuera un nuevo baile ‘nacido’ en los barrios que las clases medias se apropiaron sino porque esta posibilidad surgió en el momento mismo en se convertía en música urbana de masas y en un baile que podía representar al país entre otras naciones. Esta posibilidad de representación podía encontrarse en cualquier expresión cultural que se encontrara a la mano en ese momento y que pudiera leerse como poseedor de raíces tradicionales auténticas.

Algo semejante ocurre en Colombia (véase mayores detalles en Wade, 2002). Estilos como el *porro* y la *cumbia* parecen haber surgido en las décadas de 1920 y 1930 cuando músicos locales con cierta educación formal ‘mejoraron’ las tradiciones rurales de la costa del Caribe de influencia africana y, en menor medida, los estilos musicales indígenas, aunque en general se admite cierto grado de influencia europea en el ‘original’. El compositor y director de orquesta Lucho Bermúdez fue una figura importante en este proceso. Nacido en un pueblo pequeño y había adquirido habilidades en las orquestas de vientos típicas de Latinoamérica y que —para complicar la historia— ya habían adoptado y adaptado formas anteriores de *porro* y *cumbia* en la década de 1860. Bermúdez se mudó a ciudad, trabajando en orquestas de estaciones de radio y colaboraba con las primeras iniciativas de la industria disquera. Popularizó el *porro* y lo llevó al interior del país donde, venciendo los prejuicios de los eurófilos conservadores, lo convirtió en la fiebre del escenario bailable de moda entre la clase media.

En esta narrativa popular se privilegia un núcleo tradicional y auténtico que, según dicen muchas de las personas que cuentan la historia, es inclusive elegante. Sin embargo, Bermúdez afirma que sus influencias fueron Ernesto Lecuona (compositor y pianista cubano famoso en el ámbito internacional), Rafael Hernández (compositor y músico puertorriqueño, figura central de la escena disquera de la música popular latinoamericana en Nueva York) y Pedro Biava (inmigrante italiano en Colombia, fundador de la ópera y la orquesta sinfónica en la ciudad de Barranquilla y profesor de muchos músicos populares activos). El mismo Bermúdez fue una persona que transitaba ambiguamente entre lo rural y lo urbano, entre las clases baja y media. Al igual que muchos innovadores musicales de la época, fue una figura liminal. En Cartagena, donde trabajó en la radio y la industria disquera, tuvo amigos compositores entre la élite literaria y económica de las ciudades, amigos que también escribían canciones catalogadas como

porros. En resumen, es posible ver la historia del maestro como una en la que un músico versado en géneros populares transnacionales toma elementos de estilos locales que llegan a interesarle y que usa para reclamar un estilo personal o regional.

Es importante recordar que el panorama disquero transnacional en ese momento era sumamente ecléctico. Las casas disqueras de Nueva York enviaban representantes a otros países para hacer grabaciones o cazar talentos. Músicos de toda Latinoamérica —para no mencionar España y las islas Canarias— formaban orquestas y bandas flexible que tocaban una amplia variedad de estilos. En los repertorios habían nociones ‘nacionales’ —tango de Argentina, *ranchera* de México, *guaracha* y *son* de Cuba, *porro* de Colombia, *danza* de Puerto Rico— pero cada quien tocaba de todo, y algunos estilos — el bolero, por ejemplo— ya casi no podían ligarse a un solo origen nacional. Aunque por un lado, era útil y necesario tener un sonido nacional, o la imagen de dicho sonido, por el otro, los mejores sonidos se producían en circuitos transnacionales y se consumían internacionalmente a través de la radio, conciertos en vivo y ventas de discos. Bermúdez, y otros como él, trabajaban en este contexto global. Ya en 1946, había viajado a Buenos Aires a grabar y causado una profunda impresión en un par de directores de orquesta, que siguieron grabando *porros* y estilos relacionados y vendiéndolos en toda América Latina, incluyendo la misma Colombia.

Es fundamental entonces ver la apropiación como un proceso continuo. En este caso, los estilos nacionales se formaban apropiándose de estilos ‘locales’ que eran de por sí producto de apropiaciones transnacionales. Los medios de comunicación de masas, como la radio, que permitieron a la gente imaginar comunidades nacionales también les permitieron imaginar comunidades transnacionales. El nacionalismo puede considerarse en parte como reacción a las posibilidades desintegradoras producidas por estos medios.

Con respecto al segundo punto sobre la falta de un proyecto nacional coherente, manejado por un sector particular de la sociedad, la historia anterior también puede servir. En Colombia, el estado no hizo mucho para controlar la música. Había una radiodifusora nacional desde 1940, pero era sólo una entre un número cada vez mayor de estaciones de radio. La legislación que controlaba las ondas radiofónicas, decía poco sobre el contenido de la programación. Pese a ello los valores fundamentales de la modernidad y de la blancura se impusieron. La música de Bermúdez era lo suficientemente tropical para ser identificada por muchos como negra—por lo menos hasta cierto punto. Sin embargo, había sido blanqueada y estilizada en comparación con los estilos

rurales que se tocaban en la región costera. En las bandas habían pocos que pudieran identificarse como negros. La música surgió bajo el 'control' fragmentario y no necesariamente coordinado de compositores y músicos, dueños de estaciones radiales y locutores, y los empleados de las casas disqueras. Estos tenían agendas diversas y hasta en conflicto, trataban de anticiparse al 'público' y su más que estimular un proyecto nacionalista, su objetivo era ganar dinero o lograr éxito.

Aun así todos 'sabían' que, aunque lo negro podía resultar interesante, su presencia obvia podría ser alienante o confinada al 'folclor'. El éxito podría asegurarse con música 'tradicional', pero era más viable que ésta pareciera 'moderna'. Que cosa constituía con exactitud lo 'negro' o el 'folclor' variaba según las personas, pero lo dictaba el orden racial colombiano. Conforme el escenario musical del país cambió y asumió un ritmo más 'tropical', mantuvo la jerarquía de negritud y blancura, y siguió reflejando tanto tradición como modernidad. Los valores básicos de blancura y modernidad eran ampliamente compartidos y, por supuesto, los gustos de clase media de los dueños de las casas disqueras y de las estaciones de radio, tenían más probabilidades de ganar la partida en el largo plazo.

Resumiendo: el proceso de apropiación es realizado por muchas personas diferentes, muchas de ellas no necesariamente de la elite o aun de la clase media, cada una de las cuales persigue proyectos particulares, orientados por algunos valores hegemónicos que, aunque pueden leerse de manera diferente desde muchas posiciones sociales diferentes, ofrecen posibilidades estructurales que les otorga significado común.

Nacionalismo postmoderno

Así llego a un tema que toqué antes y que servirá como conclusión. Si la heterogeneidad ha sido siempre una parte constitutiva del nacionalismo y si las apropiaciones e hibridaciones han sido un proceso continuo (aunque sujeto a las lecturas selectivas que privilegian ciertas líneas de 'evolución'), entonces, ¿qué hay de nuevo en los recientes nacionalismos postmodernos —por ejemplo, los que celebran e incluso reconocen oficialmente que los países son plurales y diversos racial y culturalmente y buscan incluir (¿apropiarse?) lo negro y lo indígena en la arena nacional? Mi respuesta es que, aunque se hayan dado cambios reales, necesitamos entender que estas 'nuevas' elaboraciones de la nación no significan una diferencia radical con respecto a formas anteriores de reconocer y construir la diversidad y las jerarquías. Es cierto que en Colombia existen ahora derechos sobre la tierra para las comunidades negras e

indígenas, y que hay senadores indígenas y se están introduciendo una dimensión 'afrocolombiana' en los programas de estudios del país, para mencionar sólo unos cuantos cambios que pueden ser positivos. Junto con esto, también es obvio que el Estado manifiesta y reclama la dimensión universalista del nacionalismo a la que se refería Balibar. Las demandas universales por el reconocimiento de la diferencia se conjugan con reclamos de democracia. La inclusión de personas auto-definidas como negras e indígenas, explícitamente diferentes, quiere hacer evidente una democracia pluralista como bien universal. La idea es que cada quien tiene derecho a ser reconocido como diferente. Este reclamo está en tensión con la tendencia particularista a privilegiar ciertas categorías en detrimento de otras. En muchos casos, estas categorías son las mismas de siempre, y el proceso a través del cual se privilegia no es coordinado directamente por el Estado. Si, en el pasado, no era necesario un proyecto coordinado para perpetuar las jerarquías y las desigualdades raciales, no es de sorprender que ahora (cuando parece haber un proyecto de inclusión dirigido por el Estado), sigan existiendo procesos de exclusión que no son dirigidos directamente por el Estado. (Aunque se podría aducir fácilmente que en el caso colombiano el estado está implementando políticas excluyentes en la medida en que promueve la modernización y el 'desarrollo' precisamente en áreas en las que se supone que las comunidades negras e indígenas viven su diferencia).

Antes argumenté que las representaciones de negritud e indigeneidad 'alimentaban' las ideas de nación de la elite; además de constituir la diferencia en contraste con la cual se definía lo blanco y el progreso, su primitivismo también se apreciaba en favor de la modernidad. Ahora también se está usando a las personas negras e indígenas como puntos de diferencia con los cuales legitimar la democracia, mientras que sus especificidades, imaginarias o reales, siguen siendo representados como recursos para la nación: recientemente se ha popularizado la imagen de los pueblos indígenas (y en Colombia también de las personas identificadas como negras) como guardianes de la selva (c.f. Wade 2004). Las identidades raciales siguen siendo centrales en los imaginarios de la nación y su destino.

Bibliografía citada

- ANDERSON, Benedict
1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.

- AUSTERLITZ, Paul
 1995 *Merengue: Dominican Music and Dominican Identity*. Philadelphia: Temple University Press.
- AVERILL, Gage
 1997 *A Day for the Hunter, a Day for the Prey: Popular Music and Power in Haiti*. Chicago: University of Chicago Press.
- BALIBAR, Etienne y Wallerstein, Immanuel
 1991 *Race, Nation and Class: Ambiguous Identities*. Londres: Verso.
- BÉHAGUE, Gerard
 1996 "Music since 1920". En: Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, Vol. 10, *Latin America since 1930: Ideas, Culture and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BHABHA, Homi
 1994 *The Location of Culture*. Londres: Routledge
- COLLIER, Simon, *et al.*
 1995 *¡Tango!* Londres: Thames and Hudson.
- FOUCAULT, Michel
 1980 *The History of Sexuality*, Vol. 1. Nueva York: Vintage.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
 1989 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo
- GELLNER, Ernest
 1983 *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- GILROY, Paul
 1987 *'There Ain't no Black in the Union Jack': The Cultural Politics of Race and Nation*. Londres: Hutchinson.
 1993 *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*. Londres: Serpent's Tail.
 1993a *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.
- GOLDBERG, David
 1993 *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford: Blackwell.
- GRAHAM, Richard (ed.)
 1990 *The Idea of Race in Latin America, 1870–1940*. Austin: Texas.
- HALL, Stuart
 1980 "Race, articulation and societies structured in dominance". En: *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris: Unesco.

- 1992 "The question of cultural identity". En: S. Hall, D. Held y T. McGrew (eds), *Modernity and its futures*, pp. 273–326. Cambridge: Polity Press.
- 1996 "Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity" En David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, pp. 411–40. Londres: Routledge.
- HELG, Aline
- 1995 *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886–1912*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- HOOKE, Bell
- 1991 *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Londres: Turnaround.
- HORSMAN, Reginald
- 1981 *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- JORDANOVA, Ludmilla
- 1986 "Naturalizing the family: literature and the bio-medical sciences in the late eighteenth century". En: Ludmilla Jordanova (ed.), *Languages of Nature: Critical Essays on Science and Literature*, pp. 86–116. Londres: Free Association Books.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal
- 1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres: Verso.
- LHAMON Jr., W. T.
- 1998 *Raising Cain: Blackface Performance from Jim Crow to Hip Hop*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MANUEL, Peter
- 1995 *Caribbean Currents: Caribbean Music from Rumba to Reggae*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- MARTINEZ-ALIER, Verena
- 1974 *Marriage, Colour and Class in Nineteenth-Century Cuba*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MCCLINTOCK, Anne
- 1993 "Family feuds: gender, nationalism and the family". *Feminist Review* 44: 61–80.
- 1995 *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Londres: Routledge.

MOORE, Robin

- 1997 *Nationalizing Blackness: Afro-Cubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.

MOSSE, George

- 1985 *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*. Nueva York: Howard Fertig.

PACINI HERNÁNDEZ, Deborah

- 1995 *Bachata: A Social History of a Dominican Popular Music*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

PARKER, Andrew, *et al.*

- 1992 'Introduction' en Andrew Parker *et al.* (eds) 1992, *Nationalisms and Sexualities*, pp. 1-18 Londres: Routledge.

SAFA, Helen

- 1998 "Introduction". En: *Race and national identity in the Americas*, special issue of *Latin American Perspectives*, 25 (3). Londres: Sage.

SAVIGLIANO, Marta

- 1995 *Tango and the Political Economy of Passion*. Boulder: Westview Press.

SEGAL, Daniel

- 1991 "The European: allegories of racial purity". *Anthropology Today* 7 (5): 7-9.

SKIDMORE, Thomas

- 1974 *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Nueva York: Oxford University Press

SMITH, Carol A.

- 1996 "Race/class/gender ideology in Guatemala: modern and antimodern forms". En: B. Williams (ed.), *Women Out of Place: The Gender of Agency and the Race of Nationality*, pp. 50-78. Nueva York: Routledge.

STEPAN, Nancy Leys

- 1991 *'The Hour of Eugenics': Race, Gender and Nation in Latin America*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

STOLER, Anne

- 1995 *Race and the Education of Desire: Foucault's 'History of Sexuality' and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.

STUTZMAN, Ronald

- 1981 "El mestizaje: an all-inclusive ideology of exclusion". En: Norman E. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, pp. 45–94. Urbana, IL: University of Illinois Press.

TAUSSIG, Michael

- 1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, IL: Chicago University Press.
- 1993 *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Londres: Routledge

TODOROV, Tzvetan

- 1993 *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exocitism in French Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

URBAN, Greg y SHERZER, Joel (eds.)

- 1991 *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin, TX: University of Texas Press.

WADE, Peter

- 1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- 2002 *Música, raza y nación: Música tropical en Colombia*. Bogotá: Vicepresidencia de la República.
- 2004 "Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia". En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, pp. 247–268. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

WETHERELL, M. y Potter, J.

- 1992 *Mapping the Language of Racism: Discourse and the Legitimation of Power*. Brighton: Harvester Wheatsheaf

WHITTEN, Norman

- 1981 "Introduction". En: Norman E. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, pp. 1–44. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- 1986 *Black Frontiersmen: A South American Case*, 2nd edn, Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.

WILK, Richard

- 1995 "Learning to be different in Belize: global systems of common difference". En: D. Miller (ed.), *Worlds Apart: Modernity Through the Prism of the Local*, pp. 110–33. Londres: Routledge.

WILLIAMS, Brackette

- 1989 "A class act: anthropology and the race to nation across ethnic terrain". *Annual Review of Anthropology* 18: 401–44.
- 1991 *Stains on my Name, War in my Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*, Durham: Duke University Press
- 1995 "Classification systems revisited: kinship, caste, race and nationality as the flow of blood and the spread of rights". En: S. Yanagisako y C. Delaney (eds), *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, pp. 201–36. Nueva York: Routledge.
- 1996 *Women Out of Place: The Gender of Agency and the Race of Nationality*. Nueva York: Routledge.
- 1996a "Introduction: Mannish women and gender after the act". En: B. Williams (ed.), *Women Out of Place: The Gender of Agency and the Race of Nationality*, pp. 1–33. Nueva York: Routledge.

WILLIAMS, Raymond

- 1980 *Problems in Materialism and Culture*. Londres: Verso.

WRIGHT, Winthrop

- 1990 *Café con Leche: Race, Class and National Image in Venezuela*. Austin, TX: University of Texas Press.

YUVAL-DAVIS, Nira y ANTHIAS, Floya (eds.)

- 1989 *Woman-Nation-State*. Londres: Macmillan.

ZACK, Naomi

- 1997 "The American sexualization of race". En: N. Zack (ed.), *Race/Sex: Their Sameness, Difference and Interplay*, pp. 145–55. Nueva York: Routledge.