

¿Hispanos/latinos o mexicanos, puertorriqueños, cubanos, dominicanos...?

Rótulos identitarios y construcción de identidades sociales en Estados Unidos

Pablo Vila y Raquel Márquez

Universidad de Texas, Estados Unidos

Introducción

De acuerdo al censo del año 2000, y anticipándose diez años a las predicciones de los demógrafos, la población de origen hispano desplazó a la población de origen africano como la primer minoría de Estados Unidos. Así, una población que recién comenzó a ser clasificada como tal en 1970, en sólo treinta años desplaza a los afroamericanos como primer minoría estadounidense. Este hecho fue remarcado extensamente por la prensa norteamericana y sus repercusiones electorales y comerciales no pasaron desapercibidas en los comentarios periodísticos.

¿Qué significado tiene este importante dato demográfico para las relaciones étnico/raciales que están en el centro de la dinámica sociopolítica de Estados Unidos? En este sentido podríamos sostener, sin temor a equivocarnos, que en la construcción de Estados Unidos como nación la relación con los “otros” ocupa un lugar privilegiado. Así, la “grandeza” de Estados Unidos (eufemismo que se utiliza para hablar de la acumulación de poder por parte de un grupo étnico/racial en particular, los “blancos”) se construyó avanzando sobre las tierras de los indios americanos inicialmente, los territorios del norte de México y Puerto Rico en el siglo XIX y usufructuando el trabajo esclavo de los nativos del continente africano. Es decir, los indios americanos, mexicanos, puertorriqueños y africanos fueron desde muy temprano en la historia de la nación definidos como los “otros” sobre los cuales era legítimo privilegiar el derecho de los blancos a construir la nación a su imagen y semejanza.

En relación al tema del presente artículo, la población de origen hispano, la primera construcción importante de “otredad” se realiza en relación a la

población de origen mexicano que ocupaba los territorios de lo que otrora fuera el norte de México (casi el 50 % del territorio nacional mexicano a comienzos del siglo XIX): Texas, Nuevo México, Arizona, Colorado y California. Esta población es “incorporada” entre 1830 y 1850, como producto de una serie de guerras y “compras” de territorio por parte del gobierno estadounidense. La guerra entre Estados Unidos y España permite la anexión de las Filipinas, Cuba y Puerto Rico en 1898, donde la isla de Puerto Rico es la única que continúa con un estatus semi-colonial hasta el presente.

A partir de allí, y hasta nuestros días, la mayor parte de la población de origen hispano que habita en Estados Unidos arribó al país del norte desde Latinoamérica en sucesivas oleadas inmigratorias que se hicieron más importantes a partir de la década de 1960. Por un lado debido a la importante migración de cubanos que huyeron del régimen socialista de Fidel Castro a principios de los sesenta. Por otro lado debido a los cambios en la política migratoria de Estados Unidos a partir de mediados de los años 60, donde se pasó de privilegiar la inmigración blanca proveniente de Europa occidental, a privilegiar la educación y las habilidades laborales de los potenciales migrantes, independientemente de su lugar de origen. Esto abrió la puerta a una importante oleada inmigratoria desde Latinoamérica y Asia. A su vez, las sucesivas crisis económicas y guerras civiles que aquejaron a los países latinoamericanos en los años 70 y 80 no hicieron más que acrecentar la inmigración legal e ilegal hacia Estados Unidos. Este importante fenómeno inmigratorio, sumado a la mayor fertilidad de una población generalmente más joven que la nativa, dio como resultado la consagración de la población de origen latinoamericano como la primer minoría del país.

De esta manera, estamos ante la posibilidad de un importante cambio en el entramado de las relaciones raciales y étnicas en Estados Unidos. ¿Por qué? Porque si, por un lado, desde la constitución de la nación la principal división étnico/racial se produjo entre “blancos” y “no blancos”, donde los “no blancos” adquirirían características particulares en relación al lugar geográfico de elocución (“orientales” o “asiáticos” en la costa del Pacífico, “mexicanos” en el suroeste, “indios” en los Estados con importantes reservas indígenas, “negros” en el resto de la nación), sin ninguna duda la envergadura numérica de la población de origen africana sumada a su condición de única población que fue esclavizada transformó, en el imaginario de muchos norteamericanos, a los “no blancos” directamente en “negros” o “afroamericanos”. Nosotros pensamos que la entronación de la población de origen latinoamericano como primer minoría tiene la potencialidad, al menos teórica, de producir la ruptura de ese paralelismo histórico entre “no blancos”, los “otros” por antonomasia, y “blancos”. Así, lo

que históricamente fue un sistema étnico/racial dicotómico puede, por primera vez en la historia de Estados Unidos, ser reemplazado por un sistema étnico/racial de tres o varios niveles, ya que la población de origen asiático también viene registrando un avance muy importante.

La población de origen latinoamericano en el censo del 2000

El censo del año 2000 introdujo un importante cambio en la manera de contar a las minorías étnicas del país en relación al censo de 1990. Si por un lado se continuó con la tradición de considerar la cuestión de la etnicidad hispana como algo distinto a la raza, por otro lado, por primera vez, la pregunta acerca del origen hispano del/la entrevistado/a se ubicó inmediatamente antes de la pregunta sobre la raza. De esta manera, la persona debía primero responder la pregunta n° 5: “Es esta persona española/hispana/latina”, donde las opciones eran:

- No, no española/hispana/latina
- Sí, mexicana, mexicana americana, chicana.
- Sí, puertorriqueña.
- Sí, cubana.
- Sí, otro origen español/hispano/latino. Escriba el grupo:.....

Luego podían pasar a la pregunta n°6: “¿Cuál es la raza de esta persona? Marque una equis en una o más de una raza para indicar cómo esta persona se considera a sí misma”, donde las opciones eran:

- Blanco.
- Negro, afroamericano o *negro*.
- Indio americano o nativo de Alaska. Escriba el nombre de la tribu principal o a la cual está enrolado:.....
- Indoasiático.
- Chino.
- Filipino.
- Japonés.
- Coreano.
- Vietnamita.
- Otro origen asiático. Escriba la raza:.....
- Nativo de Hawai

- Guaminés o Chamorro.
- Samoano.
- Otro origen en las islas del Pacífico. Escriba la raza:.....
- Otra raza. Escriba la raza:.....

Uno de los principales motivos detrás del cambio de orden en las preguntas sobre raza y etnicidad fue tratar de reducir la enorme cantidad de personas de origen hispano que marcaron “otra raza” en el censo de 1990. Diversos estudios realizados entre 1990 y finales de la década demostraron que si se revertía el orden, menos hispanos elegían la categoría “otra raza” como su identificación racial (Rodríguez, 2000).

Más allá de los problemas que acarrea una clasificación censal de esta naturaleza y que no podemos discutir en este artículo (los ciudadanos españoles son calificados como “hispanos”, siendo los únicos europeos que no van directamente a la categoría racial “blanco”; los brasileños no tienen ubicación alguna en este esquema clasificatorio y son generalmente catalogados como “blancos”; las diferencias entre los países latinoamericanos son consideradas diferencias interétnicas, mientras que las que existen entre los países asiáticos son consideradas interraciales; no se acepta ninguna heterogeneidad dentro de la población afroamericana o blanca; etc.), lo importante para nuestro argumento es la peculiar manera en que el censo del año 2000 trató a la población de origen latino que habitan Estados Unidos.

Para dar un simple ejemplo, veamos cómo los autores de este artículo respondieron al censo. Pablo Vila marcó “sí otro” a la pregunta sobre el origen hispano y apuntó su nacionalidad, argentino. Al pasar a la categoría de raza, como no cree en la idea de raza, marcó “otra raza” y escribió en el espacio provisto: “ser humano”. Por su parte, Raquel Márquez, escribió “sí mexicana, mexico-americana o chicana” y en la pregunta de raza marcó “mexico-americana”. Si alguno de los lectores españoles de este artículo hubiera estado viviendo en Estados Unidos al tiempo del censo, su respuesta, muy probablemente, hubiera sido “sí, otro” a la pregunta sobre el origen hispano, consignando “español” (o catalán, vasco, gallego) en el espacio provisto y “blanco” en la pregunta de raza.

Siguiendo este intrincado y absurdo sistema clasificatorio, los resultados del censo fueron los siguientes: 246.116.088 habitantes (el 87,5 % de la población) se identificaron como “no hispanos o latinos” y 35.305.818 (el 12,5 % restante) como “hispanos o latinos”. En relación a la pregunta sobre raza, 211.460.626 personas (el 75,1 % de la población) respondieron que eran “blancos”, 34.658.190 personas (el 12,3 % de la población) respondieron “negros o

afroamericanos”; 2.475.956 personas (el 0,9 % de la población) respondieron que eran “indios americanos o nativos de Alaska”; 10.242.998 personas (el 3,6 % de la población) respondieron “asiáticos”; 398.835 personas (el 0,2 % de la población) respondieron “nativos de Hawai o de otras islas del Pacífico”; 15.359.073 (el 5,5 % de la población) respondieron que pertenecían a “alguna otra raza”; y 6.826.228 personas (el 2.4 % de la población) respondieron que eran de “dos o más razas”.

Y aquí, inmediatamente, aparece la primera cualificación en relación a la consigna que abrió este artículo (“la población de origen latinoamericano desplazó a la población de origen africano como la primer minoría de Estados Unidos”), ya que lo que la misma hace es mezclar dos cosas distintas del censo, la pregunta del censo acerca de la etnia (que está dicotomizada y sólo acepta dos respuestas, hispano o no hispano, como si no hubiera otras étnicas en Estados Unidos) y la pregunta acerca de la raza (que, en realidad, no es una pregunta sobre raza, sino que mezcla supuestas razas –blancos, negros–, con distintas nacionalidades o grupos étnicos pertenecientes a una misma supuesta raza –indios asiáticos, chinos, filipinos, japoneses, coreanos, vietnamitas, nativos de Hawai, indios americanos...–).

De esta manera, la población de origen hispano no ha desplazado a la población de origen africano como la principal minoría *racial* de Estados Unidos, sino que se ha convertido en el grupo étnico no-europeo más importante del país. Para explicar esta paradoja debemos volver al ya mencionado proceso de construcción de la “otredad” en Estados Unidos y a la tendencia a “racializar” a los grupos dominados que ha caracterizado a este país desde sus inicios. En el caso de los hispanos/latinos, como bien nos dicen Hayes-Bautista y Chapa (1987: 62-63), con la promulgación de la doctrina Monroe y la entronización de la ideología del “destino manifiesto”, los latinoamericanos fueron racializados y homogeneizados como un grupo *in toto* que trascendía las fronteras nacionales. En este sentido, de acuerdo a estos autores, con la anexión de poblaciones latinas luego de la guerra México / Estados Unidos, y España / Estados Unidos y la incorporación de sus territorios originarios, la identificación racial reemplazó a la nacional, y la “raza conquistada” fue relegada a un nivel social inferior en relación a la “raza conquistadora” (ver también Rodríguez 2000: 104).

Así, tanto en el lenguaje cotidiano de la mayoría de la gente como en la información que viene de las agencias gubernamentales en términos de criminalidad, salud, educación, uso de los servicios de seguridad social, como en los discursos televisivos, siempre se habla de cinco grupos diferenciados de personas: blancos, negros, indios americanos, asiáticos e hispanos. Esta manera de entender la heterogeneidad étnico-racial del país proviene de la Directiva 15: la

orden ejecutiva que resultó de un acuerdo entre las agencias federales en 1977 (Rodríguez, 2000: 162) y ha estado vigente por más de veinte años.

Así, el público estadounidense es bombardeado cotidianamente con datos acerca de la propensión a la diabetes de los hispanos, el alto índice de criminalidad de los negros, la alta incidencia de alcoholismo entre los indios americanos, el poder adquisitivo de los blancos... donde la raza y la etnicidad se mezclan y parecen lo mismo y, supuestamente, “explican”, cual variable independiente, los comportamientos disímiles (y habitualmente “desviados”) de aquellos grupos minoritarios que, independientemente de que sean una raza o una etnicidad, son “distintos” a los “blancos” (aunque, oficialmente, muchos hispanos “desviados” puedan ser racialmente “blancos”, pero esto no importa).

Y esto no importa porque la percepción del color de la piel es cultural, no el producto de una relación directa entre la retina del ojo y ciertas categorías de color. Como bien dice Clara Rodríguez (2000: 19):

“...la imagen estereotipada (para ambos, hispanos y no hispanos) de un hispano es la de un ‘moreno’. Dentro de esta perspectiva, los hispanos son a menudo referidos como ‘de tez clara’, pero no como blancos. Sin embargo, muchos hispanos podrían ser vistos como blancos, negros, o asiáticos si no fuera conocido que eran hispanos. Pero mirar a los hispanos/latinos como ‘claros’ incuestionablemente restringe su ‘blanquedad’ y los convierte implícitamente en no-blancos, pero no los transforma en miembros de otros grupos raciales.”

Un chiste que Vila repite siempre en sus clases de raza y etnicidad es que él es blanco ... ¡hasta que empieza a hablar!, donde a cada palabra que pronuncia con su pesado acento argentino le corresponde un grado de oscuridad mayor en el color de su piel.

De este modo, tanto para el lenguaje de sentido común como para las estadísticas oficiales y los discursos mediáticos, los hispanos o latinos que habitan Estados Unidos son una población homogénea, a la par de los blancos, negros, indios y asiáticos, es decir, a la par de las otras “razas” que habitan la nación. Tal es así que a principios de los noventa hubo una propuesta oficial, que finalmente no prosperó, de convertir a la categoría hispano en una categoría racial en lugar de étnica. En julio de 1993, la *U.S. Office of Management and Budget* anunció que revisaría las categorías raciales y étnicas usadas para recolectar datos para el gobierno. Una de las propuestas fue, precisamente, convertir a los hispanos en una raza (Rodríguez, 2000: 14).

Pero si esto es lo que ocurre con el lenguaje de “los otros” ¿cómo se ven los hispanos/latinos a sí mismos? Ese es otro cantar. En primer lugar queda claro que el posicionamiento “anómalo” de los hispanos/latinos en relación al sistema clasificatorio estadounidense es claramente percibido por estos últimos, ya que son los que mayoritariamente hacen uso de la posibilidad que ofrece el censo del año 2000 de usar la categoría racial “alguna otra raza”. Así, 97 % de las personas que respondieron que no son ni blancos, ni negros, ni indios, ni asiáticos, sino que pertenecen a “alguna otra raza” son hispanos.

Si miramos los datos de otra manera, va a quedar mucho más claro lo que estamos diciendo. Del total de las 35.305.818 personas que respondieron que, étnicamente, eran hispanos/latinos, 16.907.852 personas (el 47,9 % de los hispanos) respondieron que eran blancos, 710.353 personas (el 2 % de los hispanos) respondieron que eran negros o afroamericanos, 407.073 personas (el 1,2 % de los hispanos) respondieron que eran indios americanos a nativos de Alaska, 119.829 personas (el 0,3 % de los hispanos) respondieron que eran asiáticos, 45.326 personas (el 0,1 % de los hispanos) respondieron que eran nativos de Hawai o de alguna otra isla del Pacífico, pero 14.891.303 personas (el 42,2 % de los hispanos)¹ respondieron que pertenecían a alguna otra raza, mientras que 2.224.082 personas (el 6,3 % de los hispanos) respondieron que pertenecían a dos o más razas (tres veces más personas que la cifra a nivel nacional). Es decir que la inmensa mayoría de los hispanos se ven a sí mismos como blancos, o como una raza que no aparece listada en el censo. ¿Cuál raza? Con los datos parciales del censo que han sido publicados hasta el presente no podemos responder dicha pregunta, porque no tenemos los resultados de lo que la gente escribió en el espacio abierto para “alguna otra raza” (donde Vila puso, por ejemplo, “ser humano”). Pero si la experiencia del censo de 1990 (aunque diferentemente estructurado) nos sirve para algo, es muy probable que mucha gente haya puesto su nacionalidad o su etnicidad (mexicano, puertorriqueño, uruguayo, boliviano, etc.) en dicha parte del censo, tal cual aconteció en 1990. O, en su defecto, haya puesto “hispano” como raza, asumiendo como suya la racialización del grupo étnico que propone el sentido común, el gobierno y los medios de comunicación norteamericanos o, por el contrario, protestando contra la rigidez de las clasificaciones raciales norteamericanas. Esto nos indica, según Clara Rodríguez (2000: 7) que los latinos ven a la cuestión de “raza” de una manera

1. Esta proporción parece mantener cierta constancia a través de los años porque en 1980 (la primera vez que se permitió esta posibilidad en el censo) 7,5 millones de hispanos (el 40 % de todos los hispanos) respondió que pertenecían a la categoría “otra raza” (Rodríguez, 2000: 130). En el censo de 1990 dicha categoría aumentó al 43 %.

muy distinta a como lo hacen otras poblaciones de Estados Unidos, “como una cuestión de cultura, origen nacional y socialización en lugar de una simple diferencia biológica, de ancestros genéticos o de color”. Al mismo tiempo diversos estudios han demostrado que los hispanos también tienden a ver a la raza a lo largo de un continuum y no como una variable dicotómica en la cual los individuos son o blancos o negros (Bracken y de Bango, 1992; Rodríguez y Hagan, 1991; Romero, 1992). Y tampoco se puede inferir que los hispanos que contestaron “otra raza” son, mayoritariamente, mestizos (como lo han hecho algunos investigadores tales como Denton y Massey, 1989 y Massey y Denton, 1992), porque en seguimientos hechos a los encuestados del censo de 1990 quedó claro que tanto gente que fenotípicamente podían haber sido clasificados como “negros”, “blancos” o “mestizos”, por diversos motivos, respondieron que pertenecían a “otra raza” (ver Rodríguez, 2000: 47-62)².

Y aquí aparece en toda su envergadura lo que apuntáramos más arriba, es decir, el hecho de que muchos hispanos/latinos no se ven a sí mismos como una población homogénea tal cual son vistos por los “otros”, sino, por el contrario, como un sector poblacional enormemente heterogéneo, y de una heterogeneidad que no puede ser capturada por la forma en que el censo trata de clasificar a la población estadounidense. Y esto acontece no sólo en relación a la pregunta sobre “raza” a que hacen referencia la mayoría de los investigadores que han tratado el tema (Rodríguez, 1992, 2000; Rodríguez y Cordero-Guzmán, 1992; Rodríguez *et al.*, 1991; Davis *et al.*, 1998a y 1998b) sino también en relación a la pregunta sobre etnia hispana la que, supuestamente, debería acarrear menores problemas para los latinos, ya que, supuestamente, la mayoría tiene alguna idea acerca de su origen en alguno de los países latinoamericanos.

¿Pero cuáles son las “cifras” de tal heterogeneidad de acuerdo al censo del año 2000? Si volvemos a las cifras de la pregunta número 5 sobre etnicidad hispana, de acuerdo al censo del 2000 los mexicanos son el 58,5 % del total de los hispanos, los puertorriqueños el 9,6 %, los cubanos el 3,5 %, los dominicanos el 2,2 %, los centroamericanos el 4,8 % (dentro de los cuales los salvadoreños constituyen, con el 1,9 %, el grupo más numeroso), los sudamericanos el 3,8 % (siendo los colombianos, con el 1,3 %, el grupo más representativo), los españoles el 0,3 % y los que no agregaron ninguna especificación nacional a la

2. De acuerdo a Rodríguez (2000, ver también Rodríguez 1992), diversos seguimientos que se realizaron con las personas de origen latino que respondieron “otra raza” en el censo de 1980 mostraron que la gran mayoría (63 %) dijeron que habían elegido tal respuesta porque “ésa era su cultura”, o refirieron a su familia, lugar de nacimiento, socialización, perspectiva política y algo por el estilo.

pregunta sobre el origen hispano representan el 17,3 % del total de los hispanos encuestados (estos entrevistados o eligieron la categoría hispano sin proveer ninguna otra información, o escribieron en sus respuestas expresiones tales como “hispano”, “latino” o “español”).

Es a partir de aquí donde el tema de la homogeneidad/heterogeneidad autopercebida por el grupo cobra importancia. Aquí debemos recordar que las respuestas de la gente a las preguntas del censo acerca de la raza o la etnia representan, implícitamente, la forma en que la gente quiere ser rotulada en ámbitos *públicos*, ya que la respuesta del entrevistado está siendo dada a una agencia del gobierno. Dichas respuestas serían algo así como “éste es el rótulo identitario que yo quisiera que la gente, en ámbitos públicos, usara para identificarme”. Y esto se puede ver con mucha mayor claridad si se desagregan los datos de origen hispano por estado. Así, en los principales estados donde reside la población hispana en Estados Unidos, no sólo la distribución de las diferentes poblaciones de origen hispano son distintas, sino que también, y esto es crucial para nuestro argumento, cuando el origen es similar, el uso de los rótulos varía sustancialmente. Veamos un poco más en detalle este aspecto.

En algunos Estados, la población de origen hispano es particularmente heterogénea. Tal es el caso de Florida, donde si bien el 31,1 % de los hispanos encuestados se identificó como cubano, el 18 % dijo ser puertorriqueño, el 13,6 % mexicano, el 7,6 % centroamericano, el 11,2 % sudamericano y el 16 % otro tipo de hispano o latino. Nueva York es un caso bastante similar. Allí el 36 % de los hispanos se identificó como puertorriqueño, el 15,9 % como dominicano, el 9,1 % como mexicano, el 6,3 % como centroamericano, el 11,1 % como sudamericano y el 18,8 % como otro tipo de hispano o latino. Algo semejante ocurre en Nueva Jersey. De acuerdo al censo del año 2000 el 32,8 % de la población hispana era puertorriqueña, el 15,8 % sudamericana, el 9,2 % dominicana, el 6,9 % cubana, el 9,2% mexicana, el 7.2% centroamericana y el 18.8% se identificaba como otro tipo de latino o hispano.

En otro grupo de Estados, por el contrario, la homogeneidad es lo que prima, ya que la proporción de población de origen mexicano es claramente mayoritaria. Tal es el caso de Arizona, donde el 82,2 % de los encuestados hispanos se identificó como mexicano, mientras que el 14,3 % respondió que su identidad era la de otro hispano o latino. California sigue un patrón parecido, donde el 77,1 % de los encuestados hispanos dijeron ser mexicanos, el 5,3 % centroamericanos y el 14,2 % se reconoció como otro tipo de latino o hispano. En Illinois, a su vez, el 74.8% de los hispanos dijo ser de origen mexicano, el 10,3 % puertorriqueño y el 8,4 % otro tipo de hispano o latino. En Nevada, por su parte, el 72,5 % de los encuestados latinos dijeron ser mexicanos, el 4,8 %

centroamericanos y el 15,2 % otro latino o hispano. Por último, en Texas, el 76 % de los encuestados dijeron ser mexicanos, mientras que el 19,5 % respondieron que eran otro tipo de hispano o latino.

Dos casos interesantes lo constituyen Nuevo México y Colorado. En el primero de dichos Estados, sólo 43,1 % de los hispanos dijeron ser mexicanos, mientras que el 55,4 % dijo ser otro tipo de hispano o latino. En Colorado, el 61,3 % de los encuestados hispanos dijeron ser mexicanos, pero el 34,1 % dijeron ser otro tipo de hispano o latino. ¿Qué nos dicen estas cifras del censo? Si nos dejáramos llevar por las mismas y no adicionáramos ningún tipo de trabajo etnográfico para entender más en profundidad por qué la gente elige determinados rótulos identitarios en lugar de otros, podríamos sostener lo siguiente:

- 1) La población de origen hispano en Estados Unidos es bastante heterogénea, y la mayoría de las personas de este origen, parecen preferir calificar su identidad hispana o latina con el nombre del país originario de su etnicidad (México, Puerto Rico, Cuba, etc.).
- 2) En las regiones con fuerte concentración hispana que no pertenecen al sudoeste americano o al medio oeste (o sea, Florida, New York y New Jersey) la heterogeneidad es bastante mayor que en las otras regiones de fuerte concentración hispana. Porque si bien en Florida el 31,1 % de los encuestados dijo ser cubano, las poblaciones mexicanas, puertorriqueñas, centro y sudamericanas fueron bastante importantes. Algo similar ocurre en Nueva York y Nueva Jersey con respecto a los portorriqueños y el resto de los hispanos.
- 3) En el sudoeste y en Illinois es muy clara la preponderancia de la población de origen mexicano.
- 4) Dos casos muy especiales lo constituyen Nuevo México y Colorado, donde una parte muy importante de la población hispana (54,4 % en el primer estado y 34,1 % en el segundo) se identifican como "otro tipo de hispano o latino". Habiendo formado parte del norte de México hasta 1848 y no habiendo recibido una inmigración latina distinta a la del resto del sudoeste norteamericano uno hubiera esperado una proporción mucho mayor de gente respondiendo "mexico-americano" que la que hizo uso de dicha opción censal.

Nosotros creemos que para avanzar un poco más allá de esta mera enumeración de los datos censales y entender el por qué de las elecciones identitarias se requiere el auxilio de la etnografía. Utilizando los resultados de algunas investigaciones en profundidad acerca del uso de rótulos y categorías se puede entender, un poco mejor, qué está pasando con los procesos identificatorios de la población hispana a comienzos del nuevo milenio.

El debate acerca de la identidad hispana en Estados Unidos: panethnicidad *versus* identificaciones nacionales

Por obvios motivos de espacio no podemos en este artículo hacer una revisión exhaustiva de los distintos aportes a la discusión acerca de la etnicidad de los hispanos en Estados Unidos. Baste hacer notar, sin embargo, que en estos momentos nos encontramos en medio de un muy interesante debate acerca de si es verdad o no que la población hispana que habita Estados Unidos va convergiendo hacia una identidad común de hispanos o latinos y, si realmente lo está haciendo, si tal convergencia la fortalece o no en el ámbito de las relaciones étnico-raciales del país.

Uno de los aportes más interesantes a la discusión es el de Daniel Mato (1998)³. De acuerdo a este autor, en los Estados Unidos se han estado produciendo en los últimos años diversas representaciones de una identidad transnacional de "latino/a" o "latinoamericano/a" (Mato, 1998: 598). Una de las manifestaciones más importante de tal tipo de identidad pan-nacional/pan-étnica se produce en el campo de la música popular y el ejemplo que Mato da para sustentar su opinión son la música de salsa en general y las canciones de Rubén Blades en particular. Esto sería así porque de acuerdo a algunos autores con los cuales Mato acuerda (Padilla, 1989), la salsa sería una expresión de la experiencia similar que desarrollan los latinos en Estados Unidos, claramente asociada a su común experiencia de racismo. Así, Mato (1998: 600) sostiene que: "la letras [*de Rubén Blades*], así como otras representaciones similares, son indicativas de la existencia de lazos muy significativos que conectan, si no las prácticas cotidianas, al menos las almas, imaginaciones y sentimientos de las diversas poblaciones [*que habitan las Américas*]" (traducción nuestra)⁴. Y según Mato, Blades no sería un caso aislado en este sentido, ya que diversos escritores, músicos, artistas visuales y creadores de video, televisión y cine estarían también contri-

3. Ver también Padilla, 1985 y Hayes-Bautista y Chapa, 1987 para una reivindicación del rótulo "latino" desde un punto de vista más político que cultural. Existen algunos autores que inclusive reivindican el uso del tan denostado rótulo "hispano", por ejemplo Treviño (1987), a pesar de su origen en una decisión administrativa del gobierno estadounidense, porque, supuestamente, esto aseguraría a la comunidad el acceso a los recursos tan necesarios para su progreso en Estados Unidos.

4. Edward Murguía (1991: 13), en otro contexto, plantea algo similar cuando sostiene que: "Cuando uno encuentra personas que son latinas o hispanas, pero que no son del mismo origen nacional que uno mismo, el compartir la lengua y la cultura muchas veces deviene en sentimientos de confort interpersonal [...] Una fuente de tal confort es el idioma español [...] y la manera en que estructura la realidad, una segunda fuente es el catolicismo proveniente de España.

buyendo a lo que el denomina una “comunidad transnacional imaginada” de latino/a. A su vez tal comunidad imaginada por estos creadores de imágenes, también es:

“...apoyada, disfrutada, co-imaginada, y –de cierta manera– coproducida por millones de individuos que, al mismo tiempo, constituyen las audiencias, lectores, espectadores, seguidores o clientes de aquellos creadores de *imágenes públicas*, entre los cuales también existen diversos tipos de relaciones mutuas o complementarias.” (Mato, 1998: 601, traducción nuestra)

Y si la actividad de dichos productores culturales y sus públicos no fuera suficiente para la creación de tal identidad latina en los Estados Unidos, Mato hace referencia a la importante presencia de las cadenas hispanas de televisión en el país, cadenas que, como *Univisión*, llega al 91 % de los hogares hispanos de Estados Unidos a través de 36 emisoras afiliadas y más de 600 afiliadas en cable (Subervi-Vélez *et al.*, 1994: 349). Obviamente, el autor es consciente de las enormes diferencias étnicas, nacionales, raciales, de género, orientación sexual, tiempo de migración, etc., que existen al interior de las poblaciones de origen latinoamericano que viven en Estados Unidos, pero esto no invalida su propuesta sino que, al contrario, la especifica:

“Yo no creo que la existencia de ciertas afirmaciones significativas de la diferencia pueda invalidar *per se* cualquier práctica social que esté basada o promueva representaciones de una identidad latinoamericana en Estados Unidos, pero sí pienso que la existencia de dichas afirmaciones de la diferencia hace inevitable el pensar dichas representaciones identitarias por medio de aquellas representaciones de la diferencia [...] para evitar las trampas de la homogeneización.” (Mato, 1998; 602, traducción nuestra)

En la otra vereda del debate, una de las personas que más ha investigado la importancia de las identificaciones nacionales y étnicas entre los hispanos es Suzanne Oboler (1992, 1995, 1999). En sus primeros trabajos (Oboler, 1992, 1995) esta autora investigó la preferencia que muchos hispanos tienen, sobre todo si son inmigrantes, de usar sus identificaciones nacionales y étnicas en lugar de las interpelaciones panétnicas como “hispano” o “latino”. Esta preferencia, en muchos casos, tomó la forma de abierto rechazo a ser catalogados como “hispanos” o “latinos” (Oboler, 1992: 22). Una parte importante de dicho rechazo se debió a que “el sentido de la identidad de la gente [*por mi entrevista*]

tada] contrastaba, a veces dramáticamente, con las connotaciones que ellos atribuían al rótulo ‘hispano’” (Oboler, 1992: 23, traducción nuestra). Sin embargo, tal rechazo, si bien extendido, adquiriría formas diversas de acuerdo a la clase social de los entrevistados. Así, “la gente que tenía un *background* de clase media inmediatamente puntualizó que el término era derogatorio, pero reconocieron que, derogatorio o no, era la forma en que eran identificados” (Oboler, 1992: 23, traducción nuestra). De ahí que la autora plantee que, dados sus deseos de integrarse a la sociedad norteamericana, muchos entrevistados de clase media tendieron a aceptar la idea de que la gente que tiene lazos con países latinoamericanos debería unirse y luchar juntas para conquistar “los privilegios que la clase media blanca tiene en Estados Unidos (Oboler, 1995: 162, traducción nuestra). Pero aún así, no escapa a estos entrevistados que las dificultades culturales que resultan de la presencia de diferencias de clase y nacionales entre los latinoamericanos viviendo en Estados Unidos mina la posibilidad de la construcción de tal unidad latina en el país. Este tipo de planteo es compartido por algunos estudiosos de la etnicidad latina en Estados Unidos, que plantean:

“El legado cultural común que comparten es muy remoto, las acciones estructurales del estado son muy específicas e inconsistentes, el etnocentrismo de los diversos grupos es muy fuerte como para tener una esperanza realista de que pueda emerger una nueva etnicidad latina a partir del proceso espontáneo de la experiencia colectiva. Dejado a su propio albedrío, el latinismo no se convertirá en una nueva etnicidad.” (Aguirre y Sáenz, 1991: 19)

A su vez, los informantes de clase trabajadora fueron mucho más enfáticos en su rechazo del rótulo hispano, donde “claramente vieron [*al rótulo hispano*] como identificando a un grupo de gente con atributos negativos, y sugirieron que dichas personas no tenían absolutamente nada que ver con ellos” (Oboler, 1992: 23, traducción nuestra). Al mismo tiempo, Oboler da cuenta que para sus entrevistados, “la noción de explorar la existencia de una identidad compartida por la gente latinoamericana (y el sentido de tal identidad) fue algo nuevo para algunos informantes, más allá de su tiempo de residencia en Estados Unidos” (Oboler, 1992: 25, traducción nuestra). Así, de acuerdo con la autora:

“... mientras el grueso de la sociedad norteamericana tiende a borrar las diferencias que caracterizan a las poblaciones que tienen lazos con Latinoamérica y el Caribe a través de rótulos tales como ‘hispano’, mis informantes están más preocupados en foca-

lizar la afirmación de su identidad en relación a otras nacionalidades latinoamericanas en Estados Unidos. Aunque sean totalmente conscientes de las cosas que les son comunes (por ejemplo uso del lenguaje, orígenes geográficos), también afirman sus respectivas identidades puntualizando, y enfatizando, las distinciones –tanto las sutiles como las no tan sutiles– entre las diferentes poblaciones latinoamericanas que viven en Estados Unidos.”

(Oboler, 1992: 28, traducción nuestra)

En otros trabajos (Oboler, 1999), además de continuar con su tema de la preferencia de muchos hispanos por los rótulos nacionales, esta autora enfatiza los perjuicios que acarrea para los latinos el aceptar la homogeneización de la identidad que trae aparejado un rótulo como “hispano” para dar cuenta de la heterogeneidad de la experiencia latinoamericana en Estados Unidos. Así, por ejemplo, Oboler (1995: 81) se pregunta:

“¿Por qué, los muy diferentes legados históricos y culturales y las distintas experiencias de los México-americanos y los puertorriqueños fueron homogeneizados precisamente cuando sus movimientos sociales [en los años 1960 y 1970] estaban enfatizando sus raíces indígenas latinoamericanas en lugar de su legado español-europeo...? (traducción nuestra)

Así, Oboler plantea que antes de 1970 la población de origen latinoamericano no era oficialmente homogeneizada bajo la rúbrica de un sólo nombre étnico ni identificada de tal manera por el Estado (Oboler, 1999: 46). No escapa a la autora la enorme heterogeneidad que tal proceso de homogeneización oculta: heterogeneidad en términos nacionales, étnicos, raciales, culturales, lingüísticos, de tiempo de migración, de motivos por los cuales diversas poblaciones migraron a Estados Unidos, etc. (Oboler, 1999: 47). A su vez, tal identidad homogénea de “latino” o “hispano” “es un producto de Estados Unidos: el rótulo hispano ha sido, verdaderamente, ‘hecho en Estados Unidos’” (Oboler, 1999: 48, traducción nuestra).

Para Oboler (1999: 50) no es casual que el término “hispano” comenzara a ser escuchado justamente:

“...durante un período en que los México-americanos y los puertorriqueños estaban afirmando su presencia e identidad en *términos de su nacionalidad* por primera vez en la historia de Estados Unidos; y lo estaban haciendo no en términos panétnicos como

‘hispanos’ o ‘latinos’, sino mayormente haciendo uso de términos culturales y nacionalistas específicos.” (traducción nuestra)

De esta manera, justamente cuando los México-americanos y los puertorriqueños estaban usando su *diferencia* para lograr ser reconocidos por la sociedad americana, para pasar de la invisibilidad social a la visibilidad y el goce de la ciudadanía social, es que el rótulo hispano, promovido y diseminado por el Estado,

“...gradualmente oscurece las raíces específicas de estas dos particulares experiencias grupales en Estados Unidos. Así, tanto los puertorriqueños como los México-americanos fueron nuevamente relegados a la invisibilidad social, pero esta vez, su homogeneización tomó la característica de un término paraguas ostensiblemente dirigido a reforzar la conciencia de la ‘diversidad étnica’ al interior de la ‘comunidad nacional [estadounidense]’.” (Oboler, 1999: 53, traducción nuestra)

Lo que Oboler nos está diciendo es que la promoción del término panétnico “hispano” por parte del gobierno priva a las comunidades mexicanas y puertorriqueñas de Estados Unidos de su particular historia de opresión en el país y, con ella, de una de las armas más importantes que una comunidad subordinada tiene para construir su futuro. Es por eso que muchos mexicanos y puertorriqueños no se identifican con este término panétnico estatal, ni con su contraparte no estatal: latino.

A su vez, muchos inmigrantes latinoamericanos tampoco lo hacen, pero por motivos muy diferentes, ya que al arribar al país rápidamente se dan cuenta que el rótulo hispano:

“...tiene, invariablemente, estratégicos y conflictivos sentidos y valores políticos, económicos y sociales. Desde la perspectiva de la sociedad dominante, por ejemplo, la ‘etnicidad hispana’ es estereotipada como una categoría socio-racial dependiente del sistema de seguridad social, plagada de sida y de adicción a las drogas, y caracterizada por la deserción escolar y el embarazo adolescente.” (Oboler, 1999: 57, traducción nuestra)

Todo esto ha contribuido, según la autora, en la “racialización” de lo que, en realidad, es una categoría étnica. Y, como bien sabemos, toda “racialización” en el contexto de la sociedad americana implica la estereotipia de la co-

munidad racializada desde el punto de vista de la raza “invisible”, es decir, los “blancos”. Al mismo tiempo, Oboler piensa que tal vez la presión que están ejerciendo ciertos sectores intelectuales para cambiar el rótulo panétnico impuesto por el Estado (hispano) por otro generado por la propia comunidad (latino), pueda ayudar en el proceso de construcción identitaria no hegemónica de esta particular población estadounidense:

“...la creación de una ‘identidad latina’ estadounidense implicaría confrontar la dinámica entre, por un lado, la homogeneización hegemónica de la gente de ascendencia latinoamericana (es decir, su racialización como ‘hispanos’) y, por otro lado, las historias sociales al interior de los distintos grupos y las luchas contra la exclusión, las divisiones de clase, los prejuicios raciales, etc.”

(Oboler 1999: 59, traducción nuestra)

Pero si el cambio de rótulo no trae aparejado tal dinámica, lo único que lograría sería la reproducción de la homogeneización alrededor de otro apelativo étnico, porque tal como acontece con el rótulo hispano, “el término latino o latina, o aún latinoamericano/a, no resuelve el problema creado por la presencia de las diferencias nacionales, lingüísticas, de clase y raciales” que existen entre la población de origen latinoamericano viviendo en Estados Unidos (Oboler, 1995: 165). Tanto hispano como latino, de hecho, refieren más a una experiencia “europea” que a una anclada en el mestizaje entre nativos, afroamericanos y europeos que caracteriza a Latinoamérica.

Como podemos observar, una muy interesante polémica acerca del uso y la importancia de los rótulos nacionales y panétnicos en la construcción de las identidades hispanas/latinas en Estados Unidos. Si esto es lo que sostienen algunos de los autores que están detrás de una u otra de las propuestas acerca de la identidad hispana, ¿qué enseñanzas podemos sacar de los datos del censo y de las distintas investigaciones etnográficas hechas al respecto? Al respecto nosotros creemos que ambas posturas tienen sus puntos débiles. En el caso de Daniel Mato, su postulación de que es en la música popular (un particular tipo de artefacto cultural muy importante en la construcción de identidades colectivas, ver Vila, 2000*b*) y en la actividad de una serie de actores culturales donde se puede observar la construcción de una identidad panétnica tiende a confundir el hecho de compartir una cultura con el de compartir una identidad. En el caso de Oboler, el problema que vemos con su planteo es que no siempre la homogeneización de un grupo proviene de la acción del Estado, como sus escritos parecen implicar y, aún más importante, muchas veces la reivindicación de las identida-

des *particulares* pueden ser hechas fácilmente haciendo uso de términos que, a primera vista, parecen ser panétnicos. Veamos un poco más en detalle estas críticas.

El compartir una cultura no significa, necesariamente, compartir una identidad⁵

Nosotros creemos que es muy posible que los latinos compartan aspectos culturales muy importantes como la música, pero eso no significa, necesariamente, que compartan una misma identidad.

Los trabajos de Pablo Vila en la frontera entre México y Estados Unidos (Vila, 1996, 1998, 1999, 2000a, 2000c y en prensa) son un buen ejemplo de lo que estamos diciendo, porque demuestran que aún en el caso de una población de un *mismo* origen nacional, como los mexicanos, el que se compartan aspectos culturales a ambos lados de la frontera no significa que dichos actores piensen que su identidad es la misma. Así, cuando uno vive o viaja por la frontera, resulta inmediatamente obvio que una cultura muy similar florece a ambos lados de la línea internacional. Los ciudadanos mexicanos al sur de la frontera y los méxico-americanos al norte de la misma disfrutan de tipos muy similares de comida y música, practican costumbres como las “quinceañeras”, comparten la misma religión, hablan el mismo lenguaje, etc. Sus rasgos comunes han sostenido una imagen de la frontera como un “tercer país”, con una cultura compartida que difiere tanto de la cultura nacional mexicana como de la estadounidense. Y la metáfora del “tercer país” es inmediatamente acompañada por la idea de que los mexicanos fronterizos y los méxico-americanos construyen sus identidades sociales y culturales de manera muy similar. Nuestra crítica en este sentido (ver Vila, 1999 y en prensa) es que es muy posible compartir aspectos de una misma cultura al tiempo que se desarrollan narrativas identitarias muy diferentes entre sí, al punto de que, en algunas instancias, se puede llegar a conformar al “otro tipo de mexicano” como al “otro” vilificado. En este proceso, la existencia de una división entre “nosotros” y “ellos” es mucho más importante que la localización real de la línea divisoria (Clifford, 1994).

La asunción que existe detrás de mucho seguidores de los estudios culturales es que la frontera entre Estados Unidos y México tiene una cultura única

5. Esta sección del artículo es una versión resumida de un apartado de las conclusiones de Vila en prensa.

y particular que promueve una identidad común. Al mismo tiempo, tal identidad común es usualmente caracterizada como “oposicional”:

“Este examen de la cultura de la frontera México / Estados Unidos –desde Helena María Viramontes y John Rechy hasta Los Illegals y (Kid) Frost– muestra algo de la riqueza de la crítica cultural en y alrededor de la identidad (trans)nacional y demuestra también las dimensiones de una emergente práctica oposicional Chicano/a. Las formas culturales examinadas más arriba—el cuento, la fábula, y la música *punk* y *hip-hop*—son, simultáneamente, sitios de etno-raza, la clase, el género, la sexualidad y las identidades transnacionales.”

(Saldívar, 1997: 128, traducción nuestra)

Esta manera de entender la frontera está relacionada, la mayoría de las veces, al uso de *la frontera* como el nuevo ícono chicano que ha reemplazado a Aztlán (la tierra original de la diáspora mexicana) últimamente. Así, el compartir una cultura es entendido como el preámbulo a la posibilidad de compartir una identidad. Como resultado, los estudios y la teoría de frontera contemporánea y hegemónica caen en una trampa muy multiculturalista, asumiendo que existe una relación necesaria entre identidad y cultura.

Los trabajos de Fredrik Barth (1969) de fines de los sesenta acerca de los límites y contornos de la etnicidad fueron pioneros en este tema. Barth se interesó por las “marcas culturales” que diversos grupos usan para diferenciarse a sí mismos de los “otros”, donde “los contornos étnicos [...] serían señalados culturalmente por cualquier distinción que la gente de uno u otro lugar decide reconocer [...] Uno puede ser marcado como estando adentro o afuera, como siendo uno de ‘nosotros’ o uno de ‘ellos’” (Hannerz, 1997: 539-540, traducción nuestra). Pero contrariamente a lo que luego aconteció con algunos usos de su trabajo, Barth nunca proclamó que el compartir ciertos aspectos de una cultura diga algo sobre la cantidad de cultura que pueda ser compartida *a través* de dichos límites étnicos. Más allá de lo que sostienen la mayoría de los seguidores de la teoría y los estudios de frontera hegemónicos, los límites de la identidad y los límites de la cultura no son necesariamente los mismos. Como bien plantea Hannerz (1997: 539, traducción nuestra):

“Los límites sociales [...] involucran la membresía en ciertas colectividades, pero a menos que sean definidos simplemente en términos de tales unidades sociales, los límites culturales son mucho más difíciles de conceptualizar en forma precisa. Si hay

una discontinuidad en la distribución de sentidos particulares y/o formas significativas entre los individuos y las relaciones sociales, esto sólo lleva a plantear más preguntas acerca del uso, la competencia, y el entendimiento.”

Esto también se aplica en relación a las continuidades culturales. Por ejemplo, los ciudadanos mexicanos y los México-americanos en la frontera entre México y Estados Unidos plantean que ambos grupos son católicos, y construyen un “nosotros” (los católicos de herencia española) contrapuesto a un “ellos” (los protestantes de herencia anglo). Así, siempre podemos preguntar, siguiendo a Hannerz: la continuidad en relación a una conducta pública habitual, ¿se refleja necesariamente en una continuidad en la comprensión, la interpretación y el sentido? El trabajo de Vila sobre religión en la frontera (Vila, 1996 y en prensa) sugiere que la respuesta, algunas veces, es que no es así. ¿Por qué? Porque muchos católicos mexicanos no se ven a sí mismos *practicando* la misma religión que los México-americanos católicos, y viceversa. En este caso, las relaciones entre cultura e identidad son extremadamente complejas. Por un lado, los católicos de ascendencia mexicana *in toto* usan la marca cultural “catolicismo” para construir un “nosotros” que se contrapone a un “ellos”, los protestantes anglos. Pero, por otro lado, los ciudadanos mexicanos católicos describen claras diferencias en relación a los México-americanos en la manera en que *practican* el catolicismo para, de esta forma, construir un “nosotros” opuesto a un “ellos”, es decir, los México-americanos católicos mucho más americanizados en sus prácticas religiosas.

Para entender plenamente la compleja relación entre cultura e identidad en situaciones contemporáneas de frontera, debemos considerar algunas propuestas de Zizek (1997: 37):

“...el racismo contemporáneo ‘postmoderno’ es el *síntoma* del capitalismo multicultural tardío [...] La ‘tolerancia’ liberal condona al Otro folklórico privado de su substancia –como la multitud de ‘cocinas étnicas’ en una megalópolis contemporánea–; sin embargo, cualquier Otro ‘real’ es instantáneamente denunciado por su ‘fundamentalismo’, dado que el meollo de la otredad reside en la regulación de su goce: el ‘Otro real’ es, por definición, “patriarcal”, “violento”, nunca el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras.”

Esto es así porque, a pesar de lo que la teoría de frontera hegemónica plantea, en algunas situaciones fronterizas, el compartir ciertos aspectos de una

cultura no necesariamente significa compartir una identidad en común. Lo opuesto puede ser verdad, y gente que parecen culturalmente muy similares se pueden llegar a considerar a sí mismas como muy diferentes. Si esto no es así, ¿cómo se puede explicar que muchos méxico-americanos en la frontera entre México y Estados Unidos orgullosamente celebren las fiestas patrias mexicanas, coman comida mexicana, hablen castellano y canten canciones mexicanas, pero simultáneamente aplaudan los esfuerzos de las autoridades norteamericanas para parar la inmigración (legal o ilegal) de los mexicanos “reales”, quienes, para algunos méxico-americanos, representan al verdaderamente “otro”? Y ¿cómo deberíamos interpretar el caso de los mexicanos fronterizos que constantemente mezclan el inglés y el castellano (“se me ponchó la llanta”, “no pude parquear la troca”, “vamos a comernos unas winnies”, etc.), comen hamburguesas en *McDonald's*, siempre van “al otro lado” a comprar productos estado-unidenses, escuchan *rock* en inglés, etc., pero, al mismo tiempo, constantemente critican a los “gringos” (y sus primos, los méxico-americanos) por su consumo exacerbado y su racismo, el fundamentalismo del “otro”? Es una cosa hablar acerca de la frontera como de un “tercer país” culturalmente (que es lo que plantean tanto Américo Paredes como Gloria Anzaldúa), pero otra muy distinta plantear que tal país tenga una identidad homogénea.

El tema de la diferencia entre cultura e identidad en la frontera México / Estados Unidos nos retrotrae a la distinción que hace Zizek entre el “otro folklórico” y el “otro real”. El nuevo racismo que surge en el capitalismo global tardío multicultural divide al “otro” en dos mitades, para celebrar una de esas mitades, al tiempo que demoniza la otra. Así, algunos aspectos de la cultura del “otro” son aceptadas y, a veces, incorporadas (*Taco Bell*, *Taco Cabana*, mariachis, tortillas, tacos, burritos, etc.). Pero otros aspectos son rotulados como “fundamentalistas” y rechazados (el machismo mexicano, el fatalismo, la violencia, etc.). Este es, precisamente, el “truco” que el capitalismo global realiza para garantizar su expansión mundial. Como bien nos recuerda Stuart Hall (1991: 31):

“En un viaje alrededor del mundo, en un fin de semana, uno puede ver todas las maravillas del mundo antiguo. Uno lo toma a medida que viaja, todos en uno, viviendo con la diferencia, maravillándose del pluralismo, esta forma de poder económico concentrado, corporatizado, super-corporatizado, super-integrado, super-concentrado, y condensado que vive culturalmente a través de la diferencia y que se está constantemente irritando a sí mismo con los placeres del ‘otro’ transgresor.”

Pero el “otro transgresor” debe ser domesticado para poder ser aceptado, con cierta “seguridad”, como parte de “mi” cultura (y, eventualmente, identificado como uno de “nosotros”), porque el meollo de la “otredad”, como dijimos con anterioridad, reside, precisamente, en la regulación de su goce. Así, por ejemplo, el proceso hegemónico principal en el lado norteamericano de la frontera de este capitalismo tardío globalizado ya no es “convencer” a los ciudadanos mexicanos y a los México-americanos de que se americanicen completamente. Por el contrario, la meta es demostrarles que los anglos realmente respetan su cultura, o, al menos, los aspectos de dicha cultura que pueden ser incorporados, “inocualmente”, a la cultura anglo. De esta manera, por un lado muchos aspectos de la cultura mexicana están influenciando cada vez más la frontera México / Estados Unidos, creando una variedad de productos “híbridos” (cocina *Tex-Mex*, música tejana y de conjunto, etc.). Pero al mismo tiempo, la frontera ha experimentado recientemente un dramático proceso de reforzamiento para mantener al “otro real” del lado sur de la línea divisoria internacional. Las varias “operaciones bloqueo” a lo largo de la frontera, y los nuevos y muy restrictivos requerimientos que se les pide a los ciudadanos mexicanos para poder cruzar, son buenos ejemplos de este proceso. De esta manera, aún si la cultura se comparte cada vez más, las identidades se vuelven cada vez más fijas y hostiles.

Para complicar aún más las cosas, las dos mitades en que se divide al “otro” no son constantes para distintos actores sociales, sino que dependen de qué tipo de “mexicano” y “estadounidense” interaccionen. Así, en nuestro ejemplo anterior contrastamos a la “cocina mexicana exótica” con el machismo mexicano. Pero en otros encuentros fronterizos más que posibles, la mitad el “otro” mexicano que es celebrada bien puede ser su “orientación familística”, “religiosidad”, etc. Así, una versión del multiculturalismo puede ser adoptada, contradictoriamente, por ciertos fundamentalistas anglos. Esta posibilidad quedó bien documentada con el caso de la nueva derecha en el Reino Unido, que súbitamente descubrió que la versión ideal de la familia inglesa conservadora ¡se parecía mucho más a la experiencia de las familias inmigrantes musulmanas que a la de las propias familias inglesas! O cuando algunos intelectuales México-americanos argumentan que el temor anglo a un separatismo mexicano en el sudoeste estadounidense no tiene fundamento porque los mexicanos respetan los mismos valores culturales conservadores que los anglos: valores familiares, respeto a la autoridad, nacionalismo, etc.

Como fácilmente podemos observar, nada es más alejado de la realidad que la idea de una correspondencia directa entre cultura e identidad en la frontera entre México y Estados Unidos. De ahí que si esto ocurre al interior de la co-

munidad mexicana, muy bien se podría reproducir al interior de la comunidad hispana y que el transformar a la salsa en una música que los representa como comunidad no signifique (como plantea Daniel Mato), necesariamente, la construcción de una identidad diferenciada de hispano o latino.

Ni homogeneidad ni heterogeneidad hispana: “heterogeneidades y homogeneidades” latinas

En relación a los trabajos de Oboler, podríamos decir que si nos dejáramos llevar únicamente por los datos censales podríamos llegar a sostener que mientras la mayoría de los hispanos prefieren especificar su identidad latina haciendo explícita mención de su nacionalidad o etnicidad de origen, remarcando su heterogeneidad, una porción nada desdeñable de dicha población parece estar haciendo uso de ciertos rótulos panétnicos en sí mismos, sin especificar *qué* tipo de hispano o latino son, y que esta última porción de la comunidad hispana parece ser de bastante envergadura en, por lo menos, dos estados: Nuevo México y Colorado. Como dijimos más arriba, habiendo formado parte del norte de México hasta 1848 y no habiendo recibido una inmigración latina distinta a la del resto del sudoeste estadounidense uno hubiera esperado una proporción mucho mayor de gente respondiendo “méxico-americano” que la que hizo uso de dicha opción censal. Tal vez el uso de rótulos panétnicos (sobre todo en estos dos estados) nos esté hablando de un incipiente proceso de conformación de una identidad latina en Estados Unidos.

Aquí debemos recordar que la importante categoría “otro hispano o latino” que a nivel nacional describe al 17,3 % de los encuestados hispanos y en el caso de Nuevo México identifica a más del 55 % de la población hispana de dicho Estado, corresponde a aquellos entrevistados que o no dieron ninguna información adicional sobre qué tipo de latinos eran luego de marcar la celda “español/hispano/latino”, o escribieron respuestas tales como “latinoamericano”, “latino”, “hispano”, “español” (pero “español” como *Spanish*, que en el ámbito estadounidense se diferencia de *Spaniard*, que es el gentilicio que se usa para identificar a la gente cuyos ancestros *recientes* provinieron de España, mientras que *Spanish*, usado como adjetivo, refiere, generalmente, a la gente con algún tipo de ancestro, no importa cuán antiguo, cuyo origen fue la península Ibérica –o sea: un mexicano de cualquier generación podría optar por esta respuesta si así lo quisiera–, “californiano”, “tejano”, “nuevo mexicano”, “español americano”, “indio español americano”, “indio mesoamericano”, “mestizo”, “caribeño” o “hispano múltiple”.

Veamos un poco más en detalle qué aconteció con esta posible categoría panétnica en los Estados donde la población hispana es importante. Lo que rápidamente queda claro es que en los estados donde esta categoría es pequeña, digamos por debajo del 20 % del total de hispanos (Arizona, California, Florida, Illinois, Nevada, Nueva Jersey, Nueva York y Tejas), es también pequeña la proporción de personas que eligieron “español” o “español americano” como su calificación a la categoría genérica “otro hispano o latino”. La gran mayoría de los entrevistados en dichos Estados, más el 80 % de los que eligieron la categoría “otro hispano o latino”, volvieron a elegir algún otro hispano o latino como su cualificación para su identidad latina o hispana. En cambio, en los dos estados donde la categoría “otro hispano o latino” fue muy importante, Nuevo México y Colorado, más del 20 % de los encuestados que eligieron tal categoría, cualificaron la misma con los rótulos “español” o “español americano”. ¿Qué conclusión podemos sacar de este dato?

Un 34,1 % de la población hispana de Colorado y un 55,4 % de la población hispana de Nuevo México eligiendo la categoría panétnica hispano o latino sin ninguna calificación por origen nacional o étnico nos podría estar hablando de un importante proceso de aceptación de los rótulos panétnicos en dichos Estados. Sin embargo, la desagregación de dicha categoría en sus elementos constitutivos y, aún más importante, algunos trabajos etnográficos hechos en la zona nos muestran, paradójicamente, que tal vez un proceso exactamente inverso esté ocurriendo en dichos Estados. ¿Cómo es esto? Nosotros creemos que, muchas veces, el uso de ciertas categorías panétnicas como “hispano”, “latino”, “español” o “español americano” se utilizan, precisamente, para diferenciarse del “otro hispano” del cual ciertas personas intentan, a toda costa, evitar ser confundidas. Consideremos la siguiente entrevista realizada por uno de los autores de este artículo (Vila, 2000).

ALFREDO: —En el norte de Nuevo México [...] Uribari, en Albuquerque is Uribarry, Romero es Romaro, *no* son mexicanos⁶.

OSCAR: —Son españoles.

ALFREDO: —Son españoles. [*Todo el mundo ríe*]. Y lo miran como con desprecio a uno. [*Risas*] ¡Pero realmente son méxico-ameri-

6. Es interesante hacer notar aquí que no sólo los anglos, sino que también algunas personas de origen hispano en el sudoeste pueden “distorsionar”, a propósito, el castellano. De acuerdo a Hill (1993), los anglos lo hacen para construir a los mexicanos como a los “otros” despreciados. En este sentido, y siguiendo con el argumento de Hill, los “españoles” de Nuevo México distorsionarían algunos nombres propios en castellano para construir a los mexicanos y a los méxico-americanos como a los “otros”.

canos! Quiero decir, no son *españoles* [...] Ud. encuentra a un méxico-americano por allí [...] y no puede y no quiere, y rechaza identificarse con los mexicanos...” (traducción nuestra)

Lo que este grupo de entrevistados hace referencia es a la muy conocida actitud de algunos méxico-americanos de Nuevo México de rehusarse a reconocer algún tipo de lazo con México, al conectar sus raíces directamente con España⁷. Estos nuevo-mexicanos apoyan su reclamo de que son españoles y no mexicanos porque luego de la guerra de independencia, y debido al tumulto político que la sucedió, lo que es ahora Nuevo México casi no fue tocado por el gobierno y las autoridades mexicanas. En consecuencia, estos hispanos nuevo-mexicanos argumentan que, en realidad, ellos pasaron a ser ciudadanos norteamericanos casi *directamente* del dominio colonial español, y nunca desde México como país. Pero algunos de estos «españoles» no sólo se rehusan a reconocer su herencia mexicana, sino que también discriminan contra los mexicanos y los méxico-americanos:

FANNY: —Yo una vez estaba teniendo una venta de garaje en Santa Fe y un señor viejito entró y me escuchó hablar en español... y me dice (en español), “oye pues, ¿de dónde eres tú?”. Y le dije: “Señor, yo soy tejana-mejicana”. Y me dijo, “pues yo no sé qué estás haciendo aquí... aquí no nos gustan, ni los tejanos, ni menos los mejicanos”.

Y este comportamiento tiene antecedentes históricos muy claros. Hacia finales del siglo XIX, sectores de la elite en Nuevo México empezaron, cada vez más, a referirse a sí mismos como “hispanos” o “españoles-americanos”, poniendo énfasis en su supuesto origen español “puro” y separándose de los racialmente no puros o mestizos mexicanos:

“A comienzos de este siglo, el prejuicio y la discriminación contra los mexicanos se había incrementado a tal punto que el término ‘español-americano’ comenzó a ser usado extensivamente por las élites hispano-parlantes en Estados Unidos, particularmente por los ricos de Nuevo México [...]. En la medida en que eran ricos

7. Por supuesto que muchos de estos hispanos de Nuevo México pueden realmente trazar sus orígenes directamente con España. Lo que queremos enfatizar aquí es que los nuevo-mexicanos usan y abusan de tal trama narrativa para diferenciarse a sí mismos de los mexicanos quienes, hablando de ancestros, también pueden conectar sus raíces directamente con España.

y se consideraban a sí mismos como blancos, al comienzo del siglo veinte los ricos habían adoptado éste rótulo identitario para distinguirse a sí mismos, dentro del contexto de la sociedad anglo, de los mexicanos pobres: ‘Ustedes no quieren a los mexicanos, nosotros no los queremos tampoco, pero nosotros somos españoles-americanos, no mexicanos.’ (Oboler, 1995: 25)

Como podemos observar, histórica y contemporáneamente, algo bastante distinto a usar un rótulo identitario panétnico para manifestar algún tipo de “solidaridad” latinoamericana de aquellos hispanos que viven en Estados Unidos. De ahí que no sea casual que en Nuevo México (y también en Colorado, donde la posición “anti-mexicana” está bastante extendida) el uso de los rótulos “español” y “español americano” sea tan importante: nosotros creemos que en muchos casos realmente no son rótulos panétnicos, sino anti-mexicanos. De este modo, contrariando lo sostenido por Oboler, no sólo es posible encontrar un apelativo panétnico exitoso que no fue promovido por el Estado (ni “español” ni “español americano” tienen ningún auspicio estatal), sino que también muchas veces algunos rótulos panétnicos, en lugar de apuntar a la unidad de un particular tipo de población, se usan para marcar las diferencias respecto del “otro” estigmatizado.

Referencias bibliográficas

- AGUIRRE, B. y Rogelia Sanz (1991) “A Futuristic Assessment of Latino Ethnic Identity”, en *Latino Studies Journal* 2 (3): 19-32.
- BARTH, Fredrik (comp.) (1969) *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo, Universitets-forlaget.
- BRACKEN, Karen y Guillermo de Bango (1992) “Hispanics in a Racially and Ethnically Mixed Neighborhood in the Greater Metropolitan New Orleans Area”, en *Ethnographic Evaluation of the 1990 Decennial Census Report 16*. Washington, DC: U.S. Bureau of the Census.
- CLIFFORD, James (1994) “Diasporas”, en *Cultural Anthropology* 9 (3): 302-338.
- DAVIS, Diana, Johnny Blair, Howard Fleischman, y Margaret Boone (1998a) *Cognitive Interviews on the Race and Hispanic Origin Question on the Census 2000 Dress Rehearsal Form*. Reporte preparado por Development Associates, Inc., Arlington, VA., bajo un contrato del U.S. Census Bureau, Population Division, Mayo 29.
- DAVIS, Diana, Johnny Blair, Nancy Goudreau, Margaret Boone, Loretta Johnston y Eliodoro Robles (1998b) *Research of Race and Hispanic Origin for Census 2000*. Reporte preparado por Development Associates, Inc., Arlington, VA., bajo un contrato del U.S. Census Bureau, Population Division, diciembre.

- DENTON, Nancy y Douglas Massey (1989) "Racial Identity among Caribbean Hispanics: The Effect of Double Minority Status on Residential Segregation", en *American Sociological Review* 54: 790-808.
- HALL, Stuart (1991) "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity", pp. 19-39 en *Culture, Globalization and The World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity* compilado por Anthony King. Binghamton: State University of New York at Binghamton.
- HANNERZ, Ulf (1997) "Borders", en *International Social Science Journal* 154: 537-548.
- HAYES-BAUTISTA, D. y J. Chapa (1987) "Latino Terminology: Conceptual Basis for Standardized Terminology", en *American Journal of Public Health* 77: 61-68.
- HILL, Jane (1993) "Hasta la vista, baby: Anglo Spanish in the American Southwest", en *Critique of Anthropology* 13 (2): 145-176.
- MASSEY, Douglas y Nancy Denton (1992) "Racial Identity and the Spatial Assimilation of Mexicans in the United States", en *Social Science Research* 21: 235-260.
- MATO, Daniel (1998) "On the Making of Transnational Identities in the Age of Globalization: The U.S. Latina/O-'Latin' American Case", en *Cultural Studies* 12 (4): 598-620.
- MURGUÍA, Edward (1991) "On Latino/Hispanic Ethnic Identity", en *Latino Studies Journal* 2 (3): 8-18.
- OBOLER, Suzanne (1992) The Politics of Labeling. Latino/o Cultural Identities of Self and Others. *Latin American Perspectives* 19 (4): 18-36.
- OBOLER, Suzanne (1995) *Ethnic Labels, Latino Lives: Identity and the Politics of (Re)Presentation in the United States*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- OBOLER, Suzanne (1999) "Racializing Latinos in the United States. Toward a New Research Paradigm", pp. 45-68 en *Identities on the Move. Transnational Process in North America and the Caribbean Basin* compilado por Liliana Goldin. Albany, Nueva York, Institute for Mesoamerica Studies, University of Albany.
- PADILLA, Félix (1985) *Latino Ethnic Consciousness: The Case of Mexican Americans and Puerto Ricans in Chicago*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- PADILLA, Félix (1989) "Salsa Music as a Cultural Expression of Latino Consciousness and Unity", en *Hispanic Journal of Behavioral Sciences* 11 (1): 28-45.
- RODRÍGUEZ, Clara (1992) "Race, Culture and Latino 'Otherness' in the 1980 Census", en *Social Science Quarterly* 73 (4): 930-937.
- RODRÍGUEZ, Clara (2000) *Changing Race. Latinos, the Census, and the History of Ethnicity in the United States*. Nueva York, New York University Press.
- RODRÍGUEZ, Clara, Aída Castro, Oscar García y Analisa Torres (1991) "Latino Racial Identity: In the Eye of the Beholder?", en *Latino Studies Journal* 2 (3): 33-48.
- RODRÍGUEZ, Clara y Héctor Cordero-Guzmán (1992) "Placing Race in Context", en *Ethnic and Racial Studies* 15 (4): 523-542.
- RODRÍGUEZ, Nestor y Jacqueline Hagan (1991) *Investigating Census Coverage and Content among the Undocumented: An Ethnographic Study of Latino Immigrants Tenants in*

- Houston. *Ethnographic Evaluation of the 1990 Decennial Census Report 3*. Washington, DC: U.S. Bureau of the Census.
- ROMERO, Mary (1992) *Ethnographic Evaluation of Behavioral Causes of Census Undercount of Undocumented Immigrants and Salvadorans in the Mission District of San Francisco, California. Ethnographic Evaluation of the 1990 Decennial Census Report 18*. Washington, DC: U.S. Bureau of the Census.
- SALDÍVAR, José David (1997) *Border Matters. Remapping American Cultural Studies*. Berkeley: University of California Press.
- SUBERVI-VÉLEZ, Federico *et al.* (1994) "Mass Communication and Hispanics", pp. 304-357 en *Handbook of Hispanic Cultures in the United States*, compilado por Félix Padilla. Houston, TX: Arte Público Press.
- TREVIÑO, Fernando (1987) "Standardized Terminology for Standardized Populations", en *American Journal of Public Health 77*: 69-72.
- VILA, Pablo (1996) *Catholicism and Identity in the U.S.-México Border*. El Paso, University of Texas en El Paso. Chicano Studies. Occasional Papers In Chicano Studies Number 8.
- VILA, Pablo (1998) "The Competing Meanings of the Label *Chicano* in El Paso", pp. 183-211 in *The U.S.-Mexico Border: Transcending Division, Contesting Identities* editado por Kathy Staudt y David Spener. Boulder, Co: Lynne Rienner Publishers.
- VILA, Pablo (1999) "El debat sobre la multiculturalitat als Estats Units: el cas dels 'border studies / border theory'", en *Revista d'Etnologia de Catalunya 15*: 58-71.
- VILA, Pablo (2000a) *Crossing Borders. Reinforcing Borders. Social Categories, Metaphors and Narrative Identities on the U.S.-Mexico Frontier*. Austin, University of Texas Press.
- VILA, Pablo (2000b) "Música e identidad. La capacidad interpeladora y narrativa de los sonidos, las letras y las actuaciones musicales", pp. 331-369 en *Recepción Artística y Consumo Cultural*, Mabel Piccini, Ana Rosas Mantecón y Graciela Schmilchuk coordinadoras. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Instituto Nacional de Bellas Artes. Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información de Artes Plásticas. Ediciones Casa Juan Pablos.
- VILA, Pablo (2000c) "Tropos identitarios en la frontera México / Estados Unidos", en revista *Araucaria 3*: 89-111.
- VILA, Pablo (en prensa) *Border Ethnographies: The Limits of Border Theory*. Minneapolis, MN: Minnesota University Press.
- ZIZEK, Slavoj (1997) "Multiculturalism, or the Cultural Logic of Multinational Capitalism", en *New Left Review 225*: 28-51.