

Transnacionalización de identificaciones raciales y religiosas en el Caribe

El artículo describe los procesos de identidad racial, política y religiosa de sectores de la población caribeña. Con especial énfasis en grupos de afrocaribeños, y en momentos de conflicto social y político en los años 70 y 90, se analiza el desarrollo de identidades religiosas o raciales como estrategias nacionales de poder político.

Anthony P. Maingot

El 30 de mayo de 2001, las autoridades federales norteamericanas arrestaron en Ft. Lauderdale, Florida, a un trinitario americano que buscaba comprar 60 rifles AK-47 y 10 ametralladoras Mach-10 con silenciadores. El cargo formal¹ indicaba que el trinitario había negociado las armas para un grupo islámico fundamentalista de Trinidad y Tobago (en adelante, Trinidad), el Jamaat al Muslimeen. El Jamaat es el mismo movimiento que intentara un golpe de Estado en Trinidad en 1990 –es decir, 11 años antes de lo que el presidente George W. Bush llamó «una guerra nueva» contra el terrorismo.

El contacto en Trinidad para recibir las armas era bien conocido en Estados Unidos y en la isla: Lance «Fire» Small había sido extraditado en 1998 a Trinidad por traficar heroína. El *Miami Herald* (2/6/01, p. B1) describió a Small como el contacto entre Osama Bin Laden y el Jamaat al Muslimeen. El primer ministro de Trinidad admitió esta conexión cuando indicó que la CIA había revelado el nexo entre Bin Laden y el Jamaat². El premier acusó al terrorismo internacional de planear «otro» golpe de Estado en la isla³. La captura por la aduana trinitaria de dos coches blindados, con equipos instalados para montar lanzacohetes y ametralladoras, era una prueba adicional de que algo se tramaba y de que las conexiones eran internacionales. Los dos trinitarios que enviaron los coches

Anthony P. Maingot: profesor de Sociología, Florida International University, Miami.

Palabras clave: Poder Negro, islamismo afrocaribeño, Caribe.

desde Nueva York no pudieron explicar el origen de los 300.000 dólares que habían costado los autos ni el uso que se les daría a vehículos de ese tipo en la isla.

Además del contacto con los golpistas en 1990, Small también había participado en otro intento de golpe mencionado por el primer ministro, el del movimiento del Poder Negro (Black Power) en 1970, sin embargo, no era el único elemento de continuidad entre ambos acontecimientos. El propio líder del golpe

***a pesar de un
 radicalismo
 que rechaza
 la «dependencia»
 de EEUU,
 los radicales
 negros de 1970
 y de 1990
 dependían de
 influencias
 afroamericanas***

de 1990, Abu Bakr, y seis de sus más importantes lugartenientes, también lo habían sido en el intento de 1970. Quienes en 1970 buscaban el Poder Negro, en 1990 propiciaban un fundamentalismo religioso; en ambos casos los contactos estaban en EEUU. Una comparación⁴ entre ambos movimientos sugiere una hipótesis: a pesar de un radicalismo que rechaza la «dependencia» nacional de la sociedad trinitaria de EEUU, los radicales negros de 1970 y de 1990 dependían de influencias afroamericanas. Así como muchos líderes afroamericanos efectuaron la transición de un Poder Negro de corte marxista-leninista a un islam fundamentalista, del mismo modo lo hicieron los afrotrinitarios. Una comparación entre uno y otro

movimiento (1970-1990) deja en claro lo que es por todos conocido: el peso de la influencia norteamericana en Trinidad y el Caribe en general. Lo que difiere en estos casos es cómo la influencia no se da en términos de «hegemonía cultural», sobre la que tanto se escribe, sino de una influencia revolucionaria, primero racial, y después religiosa y fundamentalista. Analicemos primero el influjo racial de los años 60 y 70.

1. Ver «USA versus Keith André Glaude», U.S. District Court - Southern District of Florida, Case N° 01-6133. V. el artículo de Mark Fineman en *Los Angeles Times*, 18/6/01, p. A-3.

2. *Trinidad Guardian*, 17/9/01, editorial.

3. *Trinidad Express*, 24/1/01, p. 1.

4. Acierta Carr cuando afirma que la historia escrita y el historiador «viven de las generalizaciones». Sin embargo, él mismo advierte sobre los peligros del uso excesivo de la generalización. Carr se une a la advertencia de Marx de que, «eventos muy parecidos pero que ocurren en contextos históricos diferentes, llevan a resultados totalmente diferentes» (Edward Hallett Carr: *What Is History?*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1963, pp. 80-82). Notamos aquí que este caso se ajusta a uno de los tipos de comparación que recomienda Emile Durkheim: una misma sociedad vista en dos periodos diferentes.

La ideología del Poder Negro

En 1960, años antes de la independencia de la isla que había gobernado desde 1956, el primer ministro Eric Williams se mostraba muy pesimista. El futuro del Caribe era oscuro. Básicamente no veía los cambios sociales que consideraba necesarios. La amenaza estaba en la «revolución de las expectativas», especialmente entre los jóvenes. Las economías crecían pero la distribución de los ingresos seguía estancada y no se producían empleos para el gran número de estudiantes que salía de las muchas –y buenas– escuelas.

Además de los problemas económicos, sociales y demográficos, había un problema grave de «contexto intelectual»: ni Trinidad, ni la región, decía Williams, poseía «una vida intelectual autóctona» dentro de la cual se pudieran debatir los problemas existentes. Según él, el Caribe era exactamente tal como lo había descrito Vidia S. Naipaul: una región de «hombres imitadores» (*mimic men*), sin raíces ni sentido de la historia, que imitaban toda doctrina que viniese del extranjero⁵. La doctrina foránea que más temía Williams era la del Poder Negro. «Entre más auge adquiere el Poder Negro en EEUU», decía, «más repercusiones obvias tiene en el Caribe.» Williams no pensaba que la situación de la población negra caribeña fuera comparable con la de EEUU, una minoría que sí tenía legítimas razones para buscar una dignidad racial. Pero como todo ánimo de resentimiento es relativo, de hecho por todo el Caribe, en los años 60 y 70, y con expresiones diferentes, el ambiente de tensión racial estaba encendido y el futuro era percibido como amenazante: «Jamaica es un hervidero de tensiones raciales, negros contra mulatos y blancos. La agitación laboral en Antigua y los motines en Curazao fueron resultado de la agitación racial y de la propaganda de Poder Negro»⁶.

La pesimista visión sociológica de Williams no era compartida por la mayoría de los científicos sociales de la región⁷. Estos intelectuales, en su enorme mayoría marxistas, buscaban un «matrimonio intelectual» entre la estrategia revolucionaria marxista y la conciencia racial. El elemento subjetivo era crucial. Como

5. «International Perspectives for Trinidad and Tobago» en *Le Monde Diplomatique*, 8/1963, republicado en *Forged From the Love of Liberty, Selected Speeches of Dr. Eric Williams*, Longman Caribbean, Port-of-Spain, 1981, pp. 365-367. El concepto de «mimic men» lo desarrolla Naipaul en su libro, en parte autobiográfico: *The Mimic Men*, Andre Deutsch, Londres, 1967.

6. Eric Williams: *From Columbus To Castro*, 1970, p. 503.

7. Estas visiones están recogidas en dos textos fundamentales: Norman Girvan y Owen Jefferson (eds.): *Readings in the Political Economy of the Caribbean*, New World Group, Kingston, 1971; Trevor Monroe y Rupert Lewis (eds.): *Readings in Government and Politics of the West Indies*, Department of Government, UWI, Mona (Jamaica) 1971.

**Curazao era
 la prueba de que
 las ideologías
 y movimientos
 radicales
 no necesariamente
 eran producto
 de la pobreza
 generalizada**

lo explica uno de los líderes de ese movimiento, Norman Girvan: dado que el factor raza siempre había sido «el elemento central en la economía política de explotación, debía ser de máxima importancia en la ideología y en la política de resistencia»⁸. Pero Girvan también señalaba que en la medida en que las estructuras sociales variaban dramáticamente de isla en isla, ello derivaba en condiciones ideológicas y movimientos sociales diferentes. Y eso fue lo que se produjo en el Caribe. En el caso de Jamaica, la agitación fue inicialmente social y provenía de donde siempre: los barrios marginales de Kingston. Poco a poco el liderazgo intelectual y el tono de la protesta fueron cambiando. Tomaron la delantera los intelectuales de la Universidad de las Antillas Occidentales (Kingston), donde en octubre de 1968 se produjo un brote de agitación antigubernamental alrededor de las proclamas del Poder Negro. La causa inmediata fue la decisión del gobierno jamaiquino de prohibir el reingreso a la isla del profesor guyanés Walter Rodney, uno de los líderes del Poder Negro. Rodney había estado en Canadá en una conferencia del movimiento, de las habituales que por entonces se daban allí y en EEUU. El «*affair Rodney*» fue la contribución jamaiquina a un movimiento que adquiriría mayores dimensiones en el Caribe insular, aun cuando en Jamaica nunca prosperó el Poder Negro como tal. Allí ya existía una tendencia de «Regreso al África», que asumió dimensiones religiosas en el movimiento *rastafari* pero que no contemplaba la búsqueda del poder.

El siguiente caso fue el de Curazao. En 1969, un simple conflicto laboral en poco tiempo se transformó en un movimiento general del Poder Negro. Para sofocar la rebelión, que había dejado en cenizas gran parte de la capital, Willemstad, intervinieron tropas holandesas⁹. Cabe señalar que el nivel socioeconómico de la población curazoleña era de los más altos de la región, tanto que el sociólogo René Romer sostenía en 1970 que hasta la clase obrera aspiraba integrarse a la clase media¹⁰. Curazao era por lo tanto la prueba de que las ideologías y movimientos radicales no necesariamente eran producto de la pobreza generalizada, pero lo que sí existía era una elevada correlación entre raza, prestigio social y posiciones en el liderazgo político. Los líderes del partido en el

8. Norman Girvan: «Aspects of the Political Economy of Race in the Caribbean and in the Americas», papel de trabajo N° 7, ISER, UWI, Jamaica, 1975, p. 3. No era el primer intento antillano de combinar lo que para Marx hubiera sido incombustible. La *négritude* del martiniqueño comunista Aime Césaire, y el concepto de «raza primero» del marxista-leninista trinitario George Padmore, eran importantes antecedentes.

poder eran criollos blancos (a diferencia de Trinidad, donde eran negros). La ideología del Poder Negro era atractiva para quienes hacían una correlación lógica entre mayorías raciales, democracia y posiciones de liderazgo político. El factor «socialista» venía a continuación del factor racial. En los hechos, al movimiento en Curazao le siguió el de Trinidad.

La explosión revolucionaria que casi toma el poder en Trinidad en 1970 tampoco se puede atribuir a la pobreza. Los más pobres por entonces eran los indotrinitarios, trabajadores de la industria azucarera y en general población rural. No hubo participación indotrinitaria en el Poder Negro, que esencialmente fue un movimiento urbano con liderazgo universitario. Había ya turbulencias en la universidad por el «*affair Rodney*», pero fue un incidente con estudiantes afrotrinitarios en la Universidad Sir George Williams (Canadá) lo que causó la explosión en la isla. Casi un reflejo de lo que ocurría en las universidades norteamericanas, los estudiantes ocuparon el centro de computación de la universidad, acusando a un profesor de «racista». Cuando comenzaron a botar las computadoras por la ventana, la policía los arrestó, provocando la rebelión universitaria. El análisis de una de las estudiantes involucradas es crucial. Este incidente «fue el catalizador de la toma de conciencia y de la acción política de masas, todo fuertemente influido por el movimiento de dere-



9. V. los escritos del curazoleño A.F. Paula: «Explosie in Willemstad», Keesings Historisch Archief, 6 de junio de 1969; y «30 de mayo de 1969: Bezien tegen de achtergrond van eew wereldwýde outwaken en gezagscrisis in de 60-er jaren», Curazao, s/f, inédito.

10. R. Romer: «Un pueblo na kaminda: Een sociologisch historische studie van de curaçoese samenleving», disertación doctoral, Social Science University of Leiden, 22 de junio de 1977, p. 181.

11. Valerie Belgrave: «The Sir George Williams Affair» en S. Ryan (ed.): *Power. The Black Power Revolution, 1970*, Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies, St. Augustine (Trinidad), 1995, p. 120.

chos civiles y del Poder Negro en Estados Unidos»¹¹. Lo cierto del caso es que «las masas» no apoyaron el intento de golpe, que en pocos días fue sofocado por la policía leal al gobierno de Williams, quien se apresuró a sacar del gabinete al único blanco y al único mulato de sus ministros. La política de los símbolos había alcanzado un absurdo nivel.

El frustrado Poder Negro engendró tres pequeños movimientos dramáticamente diferentes. El primer movimiento fue de desvinculación con la sociedad, un tanto influido por los *rastafari* de Jamaica y por el *retreatism* norteamericano de los años 60 y 70 que Merton interpretó como sintomático de «anomia colectiva». El segundo fue un pequeño movimiento guerrillero (National Union of Freedom Fighters, NUFF) basado en las teorías foquistas revolucionarias de Ernesto Che Guevara y Régis Debray. Estuvo integrado mayormente por estudiantes universitarios y duró muy poco¹². El tercero tardó mucho en percibirse y se deriva de las conversiones al islam tipo Musulmán Negro (*Black Muslim*) estadounidense; fue el movimiento más influido por EEUU y que en 1990 puso en peligro el sistema político y que todavía representa la mayor amenaza al esquema parlamentario.

El Islam Negro y el intento de golpe de 1990

El 27 de agosto de 1990, 125 hombres armados salieron de la mezquita de musulmanes negros, el Jamaat al Muslimeen. Con precisión militar y usando técnicas terroristas jamás vistas en la isla (coches bomba, asesinato de policías), volaron la estación de policía y asaltaron el Parlamento tomando como rehenes al primer ministro, a miembros de su gabinete y a numerosos parlamentarios. También tomaron la estación de televisión desde la cual exhortaron al pueblo a levantarse contra «la corrupción, la prostitución, el alcohol, las drogas y el racismo». Esto es lo que se sabe del intento: el líder, Abu Bakr (nacido Lennox Phillips) y por lo menos 35 de sus hombres, todos convertidos al islam, habían sido entrenados en Libia. Las armas fueron compradas en Ft. Lauderdale y Miami por un musulmán negro norteamericano vinculado con el Jamaat, gracias a fondos de un banco de Bahrein. El movimiento fracasó después de tres días, por la lealtad gubernamental de las Fuerzas Armadas, la falta de apoyo de la población y la amnistía concedida por el Gobierno para evitar un mayor derramamiento de sangre. El Jamaat no sufrió bajas, pero mataron a 33 personas entre policías, civiles y un parlamentario. El Gobierno había pensado que

12. Sobre el fatal fin de este «foco», v. S. Ryan: *Revolution and Reaction*, ISER, St. Augustine (Trinidad), 1989.

en tanto la amnistía estaba concedida bajo presión, no tendría sustento legal; pero se equivocó: la corte de apelación, el Judicial Committee of the Privy Council británico, reconoció la amnistía como válida y ordenó la liberación de los 125 golpistas y la devolución de su mezquita.

El más serio estudio del movimiento revela que Abu Bakr y el Jamaat «fueron parte de la guerra delegada de Muammar al-Khaddafi en el Tercer Mundo»¹³, pero más que la parte militar, interesa aquí la dimensión sociológica del fenómeno del Islam Negro. Desde esta perspectiva hay tres puntos cruciales para entenderlo. Primero, era –y todavía lo es– un movimiento minoritario dentro de la religión islámica de Trinidad. En 1990 de 1.300.000 habitantes que tenía la isla 33% eran católicos: 30% hindúes, 21% protestantes, y 6% musulmanes. Se calculaba que el Jamaat representaba 5% de esta minoría, es decir aproximadamente 2.000 personas. La gran mayoría de la población musulmana arribó con su religión desde la India colonial en el siglo XIX. Los miembros del Jamaat eran afrotrinitarios convertidos luego del Poder Negro de 1970.

Segundo, el Jamaat se caracterizaba por el hecho de que, a diferencia del Poder Negro de los años 60 y 70, no tenía acogida dentro del mundo intelectual y académico de las islas. En los tres tomos que recopilan el pensamiento antillano angloparlante de las últimas dos décadas, no hay una sola mención al islam ni al Jamaat¹⁴. El movimiento tampoco tenía acogida en el proletariado urbano afrotrinitario, al contrario del Poder Negro de los 60 y 70, sino que era más bien similar a la experiencia norteamericana: un movimiento que atraía a jóvenes negros urbanos desempleados, muchos de ellos involucrados en la subcultura de los estupefacientes¹⁵.

El tercer punto es que la conversión de afrotrinitarios al islam era muy reciente, y no porque la religión islámica, a diferencia del hinduismo, rechazara a miembros de la raza negra. En ese sentido son interesantes las cifras presentadas en 1971 por un experto sobre religión y actitudes hacia matrimonios con negros. Mientras solo 5% de los hindúes y 13% de los cristianos aceptaban esos matri-

13. S. Ryan: *The Muslimeen Grab For Power*, Inprint, Puerto España, 1991, p. 264.

14. V. Brian Meeks y Folke Lindahl (eds.): *New Caribbean Thought*, University of the West Indies Press, Jamaica, 2001; Kenneth Hall (ed.): *The Caribbean Community*, Ian Randle, Kingston, 2001; K. Hall y Denis Benn (eds.): *Contending With Destiny*, Ian Randle, Kingston, 2000. Tb. es interesante que en estos tomos no haya nada sobre el Poder Negro.

15. V. John La Guerre: «The 1990 Violent Disturbances» en *Caribbean Quarterly* vol. 30, 6-9/1991, p.

56. El más importante testimonio del caso norteamericano sigue siendo el libro de Malcolm X: *The Autobiography of Malcolm X as Told to Alex Haley*, Nueva York, 1964.

monios, 50% de los musulmanes sí los aceptaban¹⁶. A pesar de eso, el afrotrinitario no se convertía al islam porque consideraba al indotrinitario, musulmán o hindú como de estatus inferior. En eso imitaba a la pequeña elite blanca de la isla¹⁷.

El interés en el islam fue consecuencia de tres cosas. Primero, el fracaso del Poder Negro dejó a muchos afrotrinitarios radicales buscando una alternativa revolucionaria. Como ya vimos, Abu Bakr y seis de sus más allegados en el Jamaat habían participado en el Poder Negro de 1970, pero más que estas causas locales, lo que condujo a éstos hacia el islam, fue la influencia de lo que estaba pasando en EEUU: la conversión de numerosos líderes del *Black Power*, y de muchos atletas, al islam, como reiteración del proceso de emulación de los años 60 y 70. El crecimiento del Islam Negro en la isla en esos años, dice Selwyn Ryan, «fue producto de un fenómeno norteamericano del mismo modo que el Poder Negro y los eventos en Trinidad y Tobago en 1970 fueron una extensión de lo que estaba pasando en EEUU»¹⁸, pero fue más una conversión política que religiosa. La extraña combinación de influencias se esclarece cuando vemos lo que el mismo Abu Bakr define como influjos importantes: Malcolm X, Fidel Castro, Angela Davis, Huey Newton, Bobby Seales, los Soledad Brothers, Black Panthers, Eldridge Cleaver, Louis Farrakhan, H. Rap Brown¹⁹.

Todos los líderes del Jamaat habían migrado a EEUU luego del fallido movimiento del Poder Negro de 1970, y todos hicieron contacto con organizaciones islámicas negras norteamericanas²⁰. Si es cierto que las influencias en 1970 y 1990 provenían de EEUU, cabe interrogarse por los propósitos locales (nacionales) de asumir estas «identidades» extranacionales. Precisamente porque en 1970 y en 1990 se trató de tomar el poder por la fuerza, hay que pensar que tales propósitos eran políticos, y que lo que se buscaba en 1970 por razones raciales y socialistas, también se buscaba en 1990 por razones raciales e islámicas. Vale la pena preguntarse si era la búsqueda de una nueva «identidad» o si eran «identificaciones» ideológicas y estratégicas en pos del poder político. Esto nos lleva

16. Yogendra K. Malik: *East Indians in Trinidad*, Oxford University Press, Londres, 1971, p. 18.

17. Sobre esto, v. Sheila Solomon Klass: *Everyone in this House Makes Babies*, Doubleday, Nueva York, 1964; V.S. Naipaul: *The Middle Passage*, Andre-Deutsch, Londres, 1962.

18. S. Ryan: *The Muslimeen Grab For Power*, p. 285. Sobre el mismo punto, v. tb., Bishnu Ragoonath: «The Failure of the Abu Bakr Coup» en *Journal of Commonwealth Comparative Politics* vol. 31, 7/1993, pp. 33-53.

19. S. Ryan, p. 285.

20. V. las conversaciones con el periodista que estuvo de rehén en 1990, Raoul Pantin: *The Trinidad Express*, 6-8-10-12/8/1990.

a algunas reflexiones teóricas sobre influencias ideológicas transnacionales.

Conclusión: «identidad» versus «identificaciones»

En su clásico *Black Nationalism* (1962), el historiador Essien Udom explica que la búsqueda de los afroamericanos de una identidad musulmana negra proviene del rechazo recibido de la sociedad blanca. Creen que el islam, a diferencia del cristianismo, es una religión negra y que en ella encontrarán la redención de su raza. Esta noción de que el carácter nacional de un país puede encontrar su verdadera «identidad» en un movimiento o religión transnacional es muy aceptada en la literatura sobre la influencia del islam. «El islam, dice Caesar E. Farah, es un medio importante para darle dignidad y orgullo a una comunidad negra que no los encuentra en el cristianismo.»²¹ La tesis de Louis Lomax es similar: el islam tiene una capacidad de catarsis para el negro de la que carece la religión de los blancos²².



Son interesantes las opiniones de Tim Hector, intelectual socialista de Antigua: el fundamentalismo islámico de Abu Bakr, dice, no era incompatible con su identidad como negro. «Buscaba una religión que no fuera el cristianismo, que había contribuido directamente a esclavizar a sus antepasados. La encontré en el islam.»²³ Pero Hector siete años antes había argumentado que el socialismo era simplemente una continuidad del Poder Negro: «entre Enri Kawayna de Guyana, Maurice Bishop [de Grenada], y yo había un lazo inquebrantable. Todos fuimos forjados por el mismo movimiento, el Poder Negro, y el socialismo era una extensión lógica de esa causa»²⁴.

Frantz Fanon fue uno de los primeros en advertir que los movimientos transnacionales, como el de *négritude*, tienden a minimizar las dimensiones objetivas de cada nación. «Toda cultura –decía Fanon– es fundamentalmente nacional.»²⁵ Theodore Draper está de acuerdo, pero considera que pese al alto grado

21. C.E. Farah: *Islam*, 6ª ed., Barron's, Hauppauge (NY), 2000, p. 321.

22. L. Lomax: *When The Word Is Given*, Cleveland, 1963, p. 87.

23. T. Hector: *Antigua Outlet*, 24/8/90, p. 1.

24. T. Hector: *Antigua Outlet*, 21/10/83, p. 1.

25. F. Fanon: *The Wretched of the Earth*, Grove Press, Nueva York, 1965, p. 216.

de «fantasía» que existía en la conversión al islam, estos conversos (muchos de ellos antiguos presos) encontraban una nueva dignidad en el islam. Según Draper, el sistema autoritario de liderazgo y de férrea disciplina de las mezquitas crea un régimen que es aceptado y visto como benévolo por los conversos al Islam Negro norteamericano²⁶.

Pero surge una pregunta teórica: ¿es factible pensar que una conversión religiosa a edad madura puede cambiar totalmente una identidad establecida tras largos años de socialización? ¿Pueden producirse tan rápidamente los cambios de «identidad»? Recordemos que en menos de una década, los líderes del Poder Negro en EEUU y después en Trinidad, pasaron de una identidad racial y transnacional africana a una identidad afroislámica. Por lo que sabemos del proceso de socialización que crea la noción del «yo», sabemos que no todas las «identidades» tienen el mismo significado para el comportamiento individual y colectivo. Nadie que conoce la historia del insularismo antillano negará que en cada isla hay una identidad nacional. «Cada isla –decía un gobernador británico en el siglo XIX– por más pequeña e insignificante que sea ... mantiene entre sus clases dominantes un espíritu de importancia propia y un patriotismo local que pudiera considerarse ridículo, que no se puede ignorar.»²⁷

Si eso era de este modo cuando fueron colonias, las identidades nacionales pueden imaginarse más firmes una vez que las islas comienzan a gobernarse por sí mismas. «La insularidad física –señala David Lowenthal– no solamente agrava las diferencias entre las islas, también intensifica la identidad nacional en cada una, sin importar su tamaño.»²⁸ Pero esta fuerza de la identidad nacional no se limita a las islas. Autonomía, unidad e identidad, dicen John Hutchinson y Anthony Smith, han sido los tres temas e ideales que han buscado los nacionalistas en todas partes desde que fueron popularizados en Europa central y occidental en los siglos XVIII y XIX²⁹. Harold Isaacs describe cómo la mayoría de los autores sobre nacionalismo consideran a la «identidad nacional» como una amalgama de afiliaciones de tipo político, cultural y étnico³⁰. Walker Conner insiste en que hay una gran diferencia entre afiliaciones con grupos o movimientos que son «definidos por otros» (*other defined*) y aquellas afiliaciones que, como la nación, son «autodefinidas» (*self-defined*). Esta autodefinición se basa

26. T. Draper: *The Rediscovery of Black Nationalism*, Viking Press, Nueva York, 1970.

27. Hume Wrong: *Government of the West Indies*, The Clarendon Press, Oxford, 1923, p. 148.

28. D. Lowenthal (ed.): *The West Indies Federation*, Columbia University Press, Nueva York, 1961, p. 68.

29. J. Hutchinson y A.D. Smith (eds.): *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1994, p. 5.

30. H.R. Isaacs: «Nationality: End of the Road?» en *Foreign Affairs*, 4/1975, pp. 430-449.

en una «psicología nacional»: un sentimiento subconsciente de que el grupo de uno tiene orígenes diferentes a los de los demás³¹. Michael Hechter es otro de los que argumentan que esta identidad nacional es tan fuerte que es lo único por lo cual el hombre es capaz de hacer el sacrificio máximo y único. Ella se impone sobre las otras lealtades³².

Importante también es la posición de Clifford Geertz. Si es verdad que los habitantes de muchos nuevos Estados son «anormalmente susceptibles» a rebeldías basadas en afiliaciones de tipo primordial y étnico como lenguaje, religión, raza o región, al fin y al cabo, dice Geertz, todas estas afiliaciones persiguen un solo fin: la búsqueda de una identidad, la cual es invariablemente la de «la unidad máxima, la nación»³³. Identidad, como en «identidad nacional», es un sentimiento más profundo, más duradero y permanente. Como señala Anthony Smith, esa identidad con una nación es «el más fundamental e incluyente» de todos los sentidos de pertenencia³⁴.

Pero si esta «identidad nacional» es la base fundamental del «yo», ¿cómo se explica que en algunas sociedades como la trinitaria y la caribeña, nuevas alianzas, muchas de ellas transnacionales de tipo racial o religioso, adquieran en determinados momentos una fuerza vital inédita? Aquí vale la pena citar las teorías de Arnold Dashefsky, que explicaban la capacidad de acogerse a múltiples «identificaciones.» Identificarse es adherirse a alguna asociación o movimiento, activa o simbólicamente. A diferencia de una identidad, que es innata, «identificarse» es un acto deliberado y conscientemente estratégico, dirigido hacia una meta definida³⁵. Como tal, un individuo puede tener varias identificaciones a la vez, o –más probable– secuencialmente, sin perder su identidad que tiende a ser nacional. Por eso no había problema con la búsqueda por parte de Abu Bakr y sus tropas de una identificación racial-socialista en 1970 y una identificación racial-religiosa en 1990. Esas eran estrategias influidas por eventos en EEUU, pero es fundamental entender que la meta de esas estrategias siempre fue la búsqueda de poder en la nación donde residía su identidad integral.

31. W. Conner: «A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a ...» en *Ethnic and Racial Studies* vol. 1 N° 4, 1978, pp. 379-388.

32. M. Hechter: *Containing Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 94.

33. C. Geertz (ed.): *Old Societies and New States*, Free Press, Nueva York, 1963, p. 110.

34. A.D. Smith: *National Identity*, University of Nevada Press, Reno, 1991, p. 143.

35. A. Dashefsky: «And the Search Goes On: The Meaning of Religion-Ethnic Identity and Identifications» en *Sociological Analysis* vol. 33 N° 4, 1972; A. Dashefsky y Howard Shapiro: *Ethnic Identification Among American Jews*, Lexington Books, Lexington, 1978.