

---

# VISIONES DE LA ETNICIDAD

Manuel Ángel Río Ruiz\*

Universidad de Jaén

E-mail: mario@ujaen.es

---

## RESUMEN

Este artículo presenta y evalúa las principales contribuciones de algunos de los estudios sobre etnicidad y relaciones étnicas en unas últimas décadas marcadas, frente a los pronósticos de diversas variantes de la teoría sociológica contemporánea, por una notable intensificación de los conflictos sociales articulados sobre lealtades y divisorias étnicas. Se exponen los avances y se identifican algunas de las lagunas y abusos que han presidido el debate entre las visiones primordialistas y constructivistas de la etnicidad. Frente a los reduccionismos del primordialismo cultural y, también, de ciertas versiones encasilladas en la teoría constructivista, como los enfoques instrumentalistas radicales de la identidad étnica, se incide en la necesidad de considerar a la etnicidad como un fenómeno dual: como una combinación en muchos aspectos única entre interés y adhesión primaria o afectiva, lo que dota a las asociaciones étnicas de una notable superioridad frente a otras formas de asociación colectiva como núcleo de movilización social.

## EL FENÓMENO ÉTNICO EN LA TEORÍA SOCIAL CONTEMPORÁNEA

Hubo un tiempo en el que se pronosticaba la caducidad del fenómeno étnico a medida que las «fuerzas de la modernización» librarán a los individuos

---

\* Agradezco a Enrique Martín Criado, Sergio Ariza, Agustín Fleta, Francisco Garrido Peña y Juan Martín Sánchez sus comentarios, revisiones y críticas a versiones anteriores de este texto.

---

de atavismos comunitarios y promovieran la práctica generalizada de una política de derechos civiles basada en la plena incorporación y neutralización, al menos en la escena pública, de todas las diferencias culturales. Desde aquella perspectiva, las lealtades étnicas representarían un vestigio del pasado cuya influencia como fuente de división y movilización social declinaría a medida que aumentara el contacto entre poblaciones cada vez más dispuestas para la competencia como individuos y menos afectas a lealtades comunitarias o étnicas. Así, en una tesis desarrollada en los cincuenta, un exponente de la «teoría de la modernización» mantenía que los conflictos étnicos eran reductos de las sociedades más tradicionales y representaban el producto de algo análogo a una carrera entre niveles de movilización comunal y niveles de asimilación de los individuos en el marco de instituciones nacionales modernas. En aquella competición que ganarían las fuerzas de la asimilación, «la proporción de grupos no asimilados [proporción que declinaría a medida que se intensificaran las presiones modernizadoras en cada Estado] era el más crudo indicador del conflicto étnico en una sociedad» (Deutsch, 1953, cit. Horowitz, 1985: 100)<sup>1</sup>.

Este tipo de profecías, la consideración de la etnicidad como fuente de identificación colectiva en declive bajo la influencia homogeneizadora del moderno Estado industrial, no son atribuibles a una sola escuela o corriente de pensamiento social contemporáneo. Lo apuntó Frank Parkin (1984: 52-58): en la concepción dominante durante décadas de las lealtades étnicas como fuerzas del pasado en vías de extinción convergieron corrientes tan enfrentadas como la llamada «sociología burguesa», con la citada «teoría de la modernización» en formato liberal a la cabeza, y la «teoría social marxista». Muchos de los autoextinguidos marxistas a los que hoy podemos localizar en el papel de vanguardias intelectuales de las luchas por el reconocimiento estatal de viejas y nuevas etnicidades a través de programas multiculturales mostraron hasta hace bien poco una notable desatención, por no decir que una acusada miopía, hacia lo que Anthony Smith (2000: 261-296) ha llamado el *perennialismo* del fenómeno étnico en las sociedades modernas. Como mucho, el marxismo desde Marx se limitó a contemplar el antagonismo étnico y etnonacionalista como «epifenómeno» de los esfuerzos de la burguesía por dominar imponiendo una «falsa conciencia» —la mejor coartada teórica de los marxistas para explicar todo aquello que no encajaba— que dividía irracionalmente en etnias o razas a las clases sociales; unas clases sociales a las que muchos marxistas, incapaces de integrar en sus esquemas la fuerza de la etnicidad como factor de

---

<sup>1</sup> Para Deutsch (1961: 493-506), entre los factores que facilitarían el triunfo de las fuerzas de la asimilación en instituciones nacionales frente a las lealtades parroquiales de los grupos étnicos figuraban el aumento de la población urbana, el desarrollo de mercados y sistemas de comunicación nacionales, así como la adquisición por parte de las minorías y grupos étnicos de las «lenguas mayoritarias de Estado». En el caso de la lengua, la adquisición de las «lenguas mayoritarias de Estado» por parte de las minorías derivaría en un proceso de transformación-homogeneización cultural que socavaría los viejos principios de adhesión que mantenían los grupos étnicos y promovería su sustitución por pautas de conducta modernas.

estratificación y conflicto social sujeto a dinámicas propias no reducibles a las dinámicas de formación de clases, se han empeñado en definir únicamente a través de unas supuestas relaciones objetivas de producción que conducirían, siempre que no mediaran falsas conciencias como el «racismo», a intereses comunes de clase<sup>2</sup>.

Antes, también los otros clásicos del pensamiento sociológico habían menospreciado el papel del «factor étnico» como fuente central de lealtad, división y movilización social en las sociedades modernas en cuyos umbrales se desarrollan sus obras. Muy llamativo resulta el caso de Max Weber. Estamos ante un autor al que no es extensible el aserto crítico de Parkin, quien afirma que «una de las herencias más desafortunadas que legaron los autores clásicos a la teoría social contemporánea ha sido el haberla mantenido sin la preparación precisa para afrontar el renacimiento de la identidad y del conflicto étnico en los países que componen el corazón del capitalismo occidental» (Parkin, 1984: 54). Como veremos, los escuetos análisis de Weber (1922/1984: 315-327) sobre las «comunidades étnicas» mantienen plena vigencia para la comprensión de diversas manifestaciones del fenómeno étnico en nuestros días. La actuali-

---

<sup>2</sup> Una crítica al habitual tratamiento marxista del antagonismo étnico en Horowitz (1985: 106-109). Incluso los trabajos de autores (un día marxistas) que se citan como excepciones frente al tradicional y burdo tratamiento marxista de la etnicidad y del antagonismo étnico, caso de Michael Hechter (1975) y su teoría de la división cultural del trabajo, conciben la solidaridad y el antagonismo étnico como una manifestación, como una variable dependiente, de la explotación de clases en aquellas sociedades donde subsisten sistemas institucionalizados de discriminación económica y social entre un centro y una periferia étnicamente diferenciada que sufre las peores consecuencias de la división cultural del trabajo. Hechter parte de que la etnicidad es una más intensa fuente de solidaridad colectiva y de movilización política allí donde los «grupos explotados» perciben que «la distribución desigual de los recursos está basada en observables diferencias culturales...». En estas condiciones... los grupos con menos ventajas y más explotados toman conciencia de las marcas étnicas que comparten, movilizan etnicidades para conquistas sociales, y reaccionan afirmando su propia cultura como igual o superior a la de los grupos más favorecidos (Hechter, 1975: 38).

Aunque Hechter invierte la visión marxista clásica del fenómeno étnico —en su esquema la solidaridad étnica ya no es exclusivamente una fuente de división de clases, sino instrumento de liberación de clases explotadas a través de marcas étnicas—, el análisis sigue mostrando muchas de las limitaciones propias del marxismo a la hora de explicar el fenómeno étnico. En primer lugar, Hechter mantiene la concepción de los grupos étnicos como asociaciones estructuralmente equivalentes a las clases explotadas en un sistema de producción. En segundo lugar, Hechter tiende a reducir la fuerza de la solidaridad étnica como núcleo de movilización social a las reacciones de los grupos explotados a partir de líneas de diferenciación étnica. Con ello ignora, o al menos minusvalora, dos hechos que han reportado dos críticas a su trabajo. La primera es que los grupos con más ventajas y más relativamente satisfechos con su suerte presentan las mismas, y a veces más, probabilidades de movilizarse a través de marcas étnicas que los grupos oprimidos y expuestos a situaciones de discriminación y segregación social (Brass, 1997; Björklund, 1986). La segunda es que la intensidad de la movilización étnica guarda muy débil relación con la intensidad de la segregación social de un grupo o minoría étnica. De hecho, las etapas de más intensa explotación y segregación de las minorías étnicas no se corresponden, por lo menos en el nada despreciable caso de Estados Unidos, con las etapas de más conflictos sobre divisorias étnicas o raciales (Olzak, 1992; Olzak *et al.*, 1996).

dad de la incursión del sociólogo alemán por el tema de la etnicidad no se limita a la atención que prestó a cómo la definición administrativa de los grupos étnicos y del paisaje multicultural puede promover la reactivación política de solidaridades comunitarias, incentivando al mismo tiempo las tendencias al cierre social de los grupos<sup>3</sup>. Weber, autor al que recientes y completas revisiones de la literatura sobre etnicidad comienzan a reconocer su condición de pionero en primar el papel de los marcadores culturales como recursos políticos (Hutchinson y Smith, 2000: 31), también atendió a cómo los procesos de movilización de identidades y de conformación de fronteras étnicas —lo que él llamó la «acción comunitaria política»— forman parte de las estrategias de cierre y usurpación social de grupo; estrategias identitarias para la monopolización o persecución de ventajas políticas y económicas que exigen de una recomposición continua y de una politización selectiva de los diacríticos y herencias culturales a partir de los cambios en los escenarios políticos de competencia intergrupala<sup>4</sup>. No obstante, cierto y hasta obvio a estas alturas resulta que, pese a su atención a los factores políticos que resultaban determinantes en la formación de comunidades étnicas cohesionadas, Weber pertenece, por deméritos propios no transferibles a sus exégetas, al amplio y diverso conjunto de teóricos sociales que erraron al presumir una evolución social marcada por la caducidad del fenómeno étnico; al relacionar la vigencia de las lealtades étnicas en una sociedad con el débil desarrollo de las fuerzas de la racionalidad

<sup>3</sup> Weber apuntó, por ejemplo, cómo los censos hechos en la India por los ingleses, al incluir una pregunta sobre las castas de pertenencia, contribuyeron a perpetuarlas. En nuestros días abundan ejemplos similares que muestran cómo los Estados son una de las principales agencias promotoras y revitalizadoras de etnicidades, sobre todo cuando se dedican a la definición administrativa del paisaje multicultural (Carabaña, 1995). Así, en países donde la competencia por el voto étnico ocupa el primer plano de la agenda política, la movilización de símbolos o agravios culturales tiende a reportar ventajas o preferencias para los miembros de los grupos (Roosens, 1989; Hobsbawn, 2000).

<sup>4</sup> Los conceptos de «cierre social» y de «usurpación social» provienen y han sido popularizados por la sociología weberiana de la estratificación social. Son dos conceptos que dan cuenta de dos tipos de estrategias colectivas recurrentes y conectadas entre sí de los fenómenos de estratificación y conflicto social. El cierre social es el proceso mediante el cual las colectividades tratan de maximizar el número de recompensas económicas y políticas, limitando a otros candidatos el acceso a las mismas. Ello supone la necesidad de designar y vigilar la prevalencia de ciertos atributos sociales o físicos —raza, lengua, religión, linaje, credenciales académicas...— como bases justificativas de la exclusión de otros grupos que pasan a ser categorizados como «*extraños al grupo*». Estas estrategias de cierre social de tipo excluyente no sólo son patentadas por los grupos más privilegiados, sino que tienden a ser desarrolladas por el conjunto de los grupos a lo largo de un sistema de estratificación. Al mismo tiempo, las acciones de cierre social excluyente pueden provocar reacciones correspondientes por parte de aquellos contra los cuales van dirigidas (Weber, 1922/1984: 31-37 y 342-346). Por eso, Parkin (1984: 109-127) ha propuesto el concepto complementario de «usurpación social» para explicar los esfuerzos colectivos de resistencia de los excluidos a un modelo de relaciones sociales cerradas. Una aplicación de las tesis weberianas sobre la formación de comunidades étnicas cohesionadas a partir del desarrollo de mecanismos de cierre y usurpación social es el trabajo de Neuwirth (1969: 148-163) sobre las relaciones raciales en Estados Unidos.

burocrática; al asociar el declive de las conciencias comunitarias y de las identidades étnicas con la extensión de la acción social racionalmente organizada.

En las últimas décadas, sin embargo, este miope optimismo universalista que hermanó desde sus inicios a diversas variantes de la teoría sociológica en otros terrenos contrapuestas remite a ritmos acelerados. Esto es debido, sobre todo, a la problematización social y mediática de muchas cruentas evidencias de conflictos étnicos que, aunque no son dramas específicos de nuestros mediáticos tiempos y sólo dan cuenta de una faceta de los fenómenos identitarios, muestran la persistencia y en muchos casos la intensificación reciente de esas flexibles y poderosas formas de alineamiento y división social que son las solidaridades étnicas<sup>5</sup>. Muy pocos discuten ya que los grupos étnicos, y especialmente los movimientos y organizaciones que los abanderan, son uno de los sujetos políticos más activos en un mundo donde la polietnicidad politizada es, en nuestros días más que en cualquier otra época de la historia contemporánea, la regla. También hay hoy pocas divergencias a la hora de señalar que, lejos de neutralizar, la llamada «modernización» ha incentivado la organización y movilización de los individuos bajo emergentes o renacientes lealtades y divisorias étnicas<sup>6</sup>. Con independencia de su emplazamiento geográfico y de su nivel de desarrollo, en los más viejos y más nuevos Estados las diferencias étnicas y los

---

<sup>5</sup> Si bien los conflictos interétnicos representan sólo una faceta de las relaciones étnicas, sólo desde el fin de la Segunda Guerra Mundial las confrontaciones etiquetadas como étnicas y etnonacionalistas, de diversa intensidad, se han cobrado más de veinte millones de víctimas civiles. A principios de la última década, el noventa por ciento de los conflictos violentos que asolaban el planeta, desde Sri Lanka hasta Irlanda del Norte, tenían una base étnica o etnonacionalista. Se calcula que aproximadamente «el ochenta por ciento de las muertes en conflictos bélicos durante los últimos veinte años ocurrieron en el transcurso de luchas de poder entre grupos étnicos, raciales y religiosos dentro de un mismo Estado» (Eriksen, 1993: 2; Williams, 1994: 50).

<sup>6</sup> El de modernización es un «concepto» tan socorrido y extendido como, en consecuencia, vago. Hay que utilizarlo (o por lo menos mencionarlo) en todo caso porque las teorías de las relaciones étnicas de los últimos cincuenta años echan mano de dicho «concepto» para dar cuenta de las conexiones entre las dinámicas del conflicto étnico y la confluencia dentro de un Estado de una serie de cambios sociales a gran escala (Horowitz, 1985: 96-105). Frente a la tesis expuesta de que la modernización desactiva el protagonismo del factor étnico en la escena pública, las teorías actuales de la movilización étnica sostienen, con notable consenso en este punto, que la modernización crea y mantiene la movilización étnica. Así, «el espectacular incremento en volumen e intensidad de la movilización étnica desde la Segunda Guerra Mundial sugiere que ciertos aspectos del proceso de modernización —urbanización, extensión de derechos civiles mínimos a las poblaciones de un territorio, extensión de los programas estatales en educación, vivienda, subsidios...— reestructuran la competición económica y política, acentúan las diferencias lingüísticas, religiosas y culturales, y alientan la movilización sobre la base de la pertenencia étnica» (Olzak, 1983: 355). Por ejemplo, en lo que concierne al papel de la etnicidad en los escenarios urbanos, estas teorías sostienen, en abierta crítica a los presupuestos del modelo asimilacionista de la «Escuela de Chicago», que la pertenencia étnica, lejos de perder protagonismo, es un factor destacado de las relaciones sociales urbanas. En estos escenarios, el incremento del contacto interétnico ha intensificado las diferencias existentes entre los grupos y ha creado incluso nuevas identidades a través de la transformación de poblaciones con frecuencia heterogéneas en subgrupos étnicamente diferenciados que articulan una conciencia común ante, por ejemplo, experiencias comunes de migración.

agravios históricos de las relaciones entre culturas se reintroducen, narran y recomponen como flexibles epicentros simbólicos que se despliegan en la escena pública para aumentar o mantener el valor político de las diferencias culturales (Horowitz, 1985; Nielsen, 1985; Björklund, 1986; Nagel y Olzak, 1997).

Pero más allá de estas coincidencias, simples constataciones del fracaso de quienes antes habían reservado a las lealtades y antagonismos étnicos la condición de fenómenos en declive, seguimos lejos del acuerdo a la hora de explicar por qué el «factor étnico» persiste y hasta emerge con fuerzas renovadas en la confrontación política pacífica y violenta de nuestros días. Este desacuerdo no sólo es achacable a la diversidad y variabilidad de agrupaciones étnicas, circunstancia que dificulta la articulación de definiciones unívocas sobre qué es la etnicidad (McKay y Lewin, 1978)<sup>7</sup>. En gran medida, el desacuerdo en este campo de estudio se debe a las concepciones o tradiciones teóricas contrapuestas desde las que los investigadores han venido tratando de explicar la persistencia y reactivación del fenómeno étnico. Así, los debates sobre la etnicidad siguen alineando a los investigadores (por voluntad propia o por adjudicación de sus críticos) en dos perspectivas en las cuales escasean los esfuerzos de síntesis y, con frecuencia, abundan los reduccionismos: la de los primordialistas y la de los constructivistas. La más conocida formulación de la perspectiva primordialista de la etnicidad fue difundida a finales de los cincuenta por Clifford Geertz (1961/1992) para criticar aquellos enfoques que, cobijados en el optimismo universalista de las «teorías de la modernización», pronosticaban la caducidad del fenómeno étnico. Por el contrario, la perspectiva constructivista, la cual domina hoy en las Ciencias Sociales y engloba a una variedad de enfoques débilmente hermanados por su rechazo a la perspectiva primordialista, tiene como «padre» más reconocido al antropólogo noruego Frederik Barth (1969/1976).

---

<sup>7</sup> Los grupos étnicos, los viejos y los emergentes, difieren, entre otros aspectos centrales, «en su grado de concentración ecológica, en su grado de endogamia, en la especificidad de sus instituciones, en el modo en que sus miembros definen las fronteras étnicas, así como en el tipo de interacciones que mantienen con los otros grupos» (McKay y Lewin, 1978: 418). Esta diversidad de grupos étnicos —en tiempos de acelerada reducción de la diversidad cultural se habla de más de 1.500 grupos étnicos repartidos por todo el planeta (Williams, 1994: 50)— dificulta la elaboración de definiciones unívocas, sobre mínimos comunes denominadores, de la etnicidad. Las definiciones que hoy se utilizan (Schermerhorn, 1970: 12; McKay, 1982: 414; Oomen, 1994: 105) son bastante laxas y han avanzado poco con respecto a las que estableciera Max Weber. Para éste, los grupos étnicos eran aquellos que fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, así como en recuerdos compartidos de colonización o migración común, abrigan una creencia sobre un origen y un destino común, de tal suerte que esa creencia es importante para la ampliación [y también para el cierre social] de esas comunidades (Weber, 1922/1984: 316).

## LA VISIÓN PRIMORDIALISTA DE LA ETNICIDAD

Frente a las tesis que apuntaban hacia el declive del «factor étnico» en el mundo de los Estados nacionales postcoloniales, el enfoque primordialista incide en la primacía de las lealtades étnicas frente a las más modernas lealtades de clase o estatales, así como en la idea de que estas «adhesiones primordiales» estructuran y orientan de forma rígida las relaciones intragrupales e intergrupales. En estos planteamientos, la etnicidad representa un hecho dado de la existencia social constituido por una serie de rasgos inmutables, los cuales imponen estrechos y bien delimitados márgenes de interacción e identificación a los individuos que los comparten. Con independencia del contexto en el que actúen, el destino de los individuos está ligado a su etnia bajo un sentido de afinidad y antagonismo natural porque la adscripción étnica produce, en palabras del representante de esta perspectiva que popularizó en este campo de análisis social el término primordialismo, «estados de intensa, inefable y obligatoria solidaridad entre los miembros de un grupo, quienes atribuyen a esos marcadores culturales un carácter sagrado e inviolable» (Shils, 1957: 130)<sup>8</sup>.

La experiencia postcolonial, marcada por la persistencia y la reactivación violenta de las lealtades «tribales» y «parroquiales» en el seno de los nuevos Estados de África y Asia, ha constituido el marco habitual de referencia de los representantes de este enfoque. Así, Geertz, el exponente más citado y criticado del primordialismo cultural, sostiene que las acciones de las élites para fomentar un sentido de conciencia cívica y de adhesión a los nuevos principios de relación política fracasaron ante la evidencia de que las gentes de los nuevos Estados no tenían un concepto de lealtad que trascendiera los «apegos primordiales» de parentesco, raza, lengua, religión, tradición o contigüidad territorial (Geertz, 1992: 219-261).

Para Geertz, la persistencia de las «adhesiones primordiales» en los nuevos escenarios históricos surgidos de la descolonización, lejos de responder a la necesidad práctica y a la existencia de intereses que puedan defenderse y disputarse a través de la politización de marcas étnicas, estriba en que los lazos de parentesco, lengua, costumbres o contigüidad que caracterizan a las etnias representan hechos dados de la existencia social, los cuales se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos. De esta manera,

---

<sup>8</sup> En otras palabras: este enfoque parte de que la identidad étnica se asienta sobre características subyacentes y fundamentales de los miembros de un grupo, que las fronteras de esos grupos son estables y que, en consecuencia, los apegos y desafectos étnicos mantienen un curso histórico invariable en el que poco influyen los cambios de escenarios en los que se desarrollan las relaciones entre los distintos grupos. Desde esta perspectiva, ni los procesos de homogeneización cultural e influencia económica y política en los que la mayor parte de grupos étnicos del planeta se han visto envueltos parecen haber conseguido alterar sustancialmente la fuerza y tenacidad de las lealtades y divisorias étnicas.

«... uno está ligado a sus congéneres étnicos *ipso facto*, no como resultado del afecto personal, de las obligaciones contraídas, de la necesidad práctica o de los comunes intereses, sino en gran parte por el hecho de que le asigna una importancia absoluta e inefable [no sujeta a argumentación racional] al vínculo mismo. La fuerza de esos lazos varía según las personas, según las sociedades y según las épocas. Pero virtualmente para toda persona de toda sociedad algunos apegos y adhesiones parecen deberse más a un sentido de afinidad natural —algunos dirían que espiritual— que a la interacción social» (Geertz, 1992: 222).

Las ideas de Geertz sobre el papel sobresaliente del «factor étnico» en el curso de los nuevos Estados plantea algunas claves desatendidas por los «profetas» de la modernización: las lealtades étnicas persisten durante cientos de años y socavan los modelos más universalistas de lealtad ciudadana; sobre todo aquellos que son importados y mantienen o imponen nuevas sumisiones a los individuos de ciertos grupos. Al mismo tiempo, y como ha subrayado Smith (2000: 279-282) en una obra donde trata de superar algunos de los malentendidos sobre el «primordialismo cultural», el enfoque de Geertz incide sobre algunos de los aspectos específicos o distintivos de los fenómenos étnicos y nacionalistas: el papel de los vínculos étnicos como fuente de creencias, acciones, afectos y lealtades que cambian muy lentamente y mueven, con más probabilidad y más fuerza que cualquier otra fuente de adhesión colectiva, a los sujetos a conductas como el autosacrificio en masa.

Sin embargo, las ideas de Geertz muestran también el sustancialismo de aquellos que ven a la etnicidad como una forma de identificación primaria inflexible y «todopoderosa» que da lugar a «comunidades naturales» antes que a «comunidades de intereses». Afirmar que las lealtades étnicas de nuestro tiempo «representan un hecho dado de la existencia social antes que un aspecto de la organización social» (Geertz, 1992: 222) es tanto como ignorar que las divisiones sarracinas entre las etnias se introducen y transforman selectivamente en función de su eficacia estratégica y en función de las variaciones en los marcos históricos de sumisiones y oportunidades políticas en los cuales se desarrolla el contacto y la competencia entre los grupos. La persistencia del factor étnico en el contexto moderno no es producto de intemporales diferencias primordiales entre hombres que heredan las marcas y antagonismos culturales como si fueran leopardos a los que, en cualquier contexto, se les imponen unas manchas que les distinguen y enfrentan a unos ancestrales enemigos naturales. Las lealtades y agravios étnicos que unen y dividen a los individuos exigen de un trabajo político de reconstrucción y movilización de símbolos y agravios porque en una mayoría de casos dichas lealtades y agravios tienen orígenes, límites y contenidos imprecisos. Es la imprecisión y flexibilidad de las lealtades y divisorias étnicas lo que convierte a los grupos étnicos en actores sociales guiados por principios de solidaridad y acción competitiva, algo que la perspectiva primordialista desatiende. En la mayoría de situaciones sociohistó-



ricas de antagonismo étnico, las comunidades culturales aparecen y actúan en la escena colectiva como flexibles comunidades de intereses que movilizan, usan y recomponen las marcas étnicas para blindar o desafiar las divisiones económicas y políticas que subsisten entre los grupos dentro de esas unidades políticas contemporáneas frecuentemente creadoras de etnicidad que son los Estados<sup>9</sup>.

Por otra parte, al reservar a los llamados «apegos primordiales» el papel de fuentes invariables de identidad social que «ejercen una coerción inefable» sobre individuos que «asignan una importancia absoluta» a esos vínculos (Geertz, 1992: 38), la teoría del primordialismo cultural desprecia la multiplicidad de identidades y lealtades superpuestas en las que se ven inmersos los individuos a lo largo de su vida (Smith, 2000: 263). Al mismo tiempo, los cada vez menos autores afines a la teoría del primordialismo cultural encuentran serias dificultades para explicar las recurrentes experiencias, tanto en sociedades tradicionales como en sociedades modernas, de disoluciones, de renacimientos e incluso de fusiones entre instancias de afiliación étnica.

Las anteriores son, resumidas, las objeciones más habituales que recaen sobre la teoría del primordialismo cultural<sup>10</sup>. Pero hay otra crítica posible a esta teoría en la cual raras veces reparan sus abundantes críticos. Los exponentes del primordialismo cultural, autores que «carecen de herramientas para explicar la evolución histórica de las distintas formas de lealtades étnicas» (Smith, 2000: 283), desprecian el hecho de que las llamadas «adhesiones primordiales» que unen de manera inefable a los individuos son en gran medida el objeto resultante de luchas simbólicas continuas en el seno de los propios grupos, donde se compite por monopolizar la definición de las verdaderas características distintivas de una herencia cultural o de aquellos elementos de la misma que más valor tienen y más deben respetarse o reconocerse. Estas luchas simbólicas intraétnicas por la definición efectiva de la verdadera herencia cultural implican en especial a los administradores, vigilantes y manipuladores de bienes culturales de las propias comunidades: a los distintos tipos de élites de los grupos (Weber, 1922/1984: 325-344). Estos actores recurren a la selección y movilizan

<sup>9</sup> En otras palabras: «aunque la perspectiva primordialista ayuda a entender [y no despreciar] las bases emocionales de la etnicidad y la tenacidad de algunos vínculos culturales que cambian muy lentamente, parte de un reduccionismo psicologista que la convierte en una perspectiva teórica incapaz de dar cuenta de las influencias políticas y económicas en las que se ven envueltos los grupos étnicos [...] El primordialismo concede un papel secundario a las desigualdades económicas y políticas [...] Analiza el conflicto étnico sin preguntarse siquiera si los conflictos primordiales remiten cuando se evaporan las desigualdades étnicas o si persisten o intensifican cuando el acceso a ciertos recursos es, desde el punto de vista étnico o racial, más paritario» (McKay, 1982: 399).

<sup>10</sup> No me puedo extender en la exposición detallada de la multitud de críticas teóricas y refutaciones empíricas que ha sufrido la teoría del primordialismo cultural. Una crítica exhaustiva la realizan Jack Eller y Reed Coughlan (1993: 187-201). Más que por su originalidad, el valor de este trabajo estriba en las referencias a «estudios de casos» que muestran la naturaleza variable y socialmente dependiente de los vínculos étnicos.

ción estratégica de algunos elementos de la herencia cultural que pasan, de figurar como recursos culturales neutrales o secundarios como elementos de lealtad colectiva, a ser percibidos y tratados como bases identitarias inmemoriales, sagradas e inviolables; más inviolables todavía cuando esos recursos culturales estratégicamente seleccionados suponen tanto una fuente de diferenciación frente a los categorizados como «*extraños al grupo*», como un mecanismo de preservación de las divisiones internas de poder y de estatus en el seno de las propias comunidades.

En este orden de críticas al sustancialismo y a la falta de interés por la dimensión política de las etnicidades que muestra la teoría del primordialismo cultural surgen y se imponen en las Ciencias Sociales las visiones constructivistas de la etnicidad, también identificables a partir de los setenta bajo el rótulo de «enfoques instrumentalistas» (McKay, 1982; Smith, 2000).

## VISIONES CONSTRUCTIVISTAS DE LA ETNICIDAD

Para los enfoques constructivistas, antes que un hecho dado de la existencia social con límites y contenidos estables y precisos, la etnicidad aparece en el marco de flexibles procesos de organización y definición política de las diferencias culturales. De la misma manera, antes que comunidades naturales guiadas por rígidos principios de identificación e interacción, los grupos étnicos son actores sociales que perciben y hasta producen sus igualdades y diferencias étnicas a través del contacto con otros grupos dentro de un orden de interacción intergrupal en el que desarrollan un repertorio flexible de estrategias identitarias para maximizar el valor político de ciertos indicadores culturales.

Siguiendo sobre todo a Barth (1969/1976), esta perspectiva ha rechazado la consideración primordialista de «los grupos étnicos como islas» que mantienen fronteras culturales precisas y estables y de los sujetos como «portadores de culturas». Así, «mientras que en los estudios anteriores sobre etnicidad se había partido de los rasgos culturales únicos de cada grupo, el modelo antropológico de Barth se centró en las percepciones y en las interacciones de los miembros de un grupo social al que ya no se definía por algún tipo de esencia cultural, sino por la forma en que el grupo percibía y establecía sus fronteras y límites» (Smith, 2000: 321).

La propuesta de Barth implicaba no dar las diferencias culturales por supuestas, sino identificarlas *ex pos facto*: a partir de las actividades de sujetos que manipulaban símbolos étnicos y establecían límites étnicos en sus intercambios con otros grupos<sup>11</sup>. La obra de Barth supone, por tanto, un cambio de estrategia a la hora de la investigación de los grupos étnicos. La delimitación

<sup>11</sup> «Lo crítico para la investigación son los límites étnicos que crean y mantienen los grupos a efectos de categorizarse a sí mismos y a los otros para poder interactuar, no el material cultural que manejan» (Barth, 1976: 14-15).

de las culturas como entidades separadas, como realidades *sui generis*, ya no formaría parte del método del investigador, el cual debería estar atento a la constante manipulación de las fronteras simbólicas convirtiendo a esas estrategias de organización política de las diferencias culturales en el principal objeto de investigación.

En su empeño por liberar la investigación de la etnicidad de cualquier sustancialismo, Barth y sus colaboradores mostraron, a través del trabajo de campo etnográfico en diferentes partes del mundo, que las fronteras o diferencias étnicas se perciben y establecen a través del contacto entre los grupos. Mostraron también que, salvo en una minoría de casos en los que las exigencias de adaptación de los grupos étnicos al medio promueven la colaboración interétnica, el solapamiento entre los «nichos ecológicos» que ocupan dos o más comunidades promueve la recomposición de las fronteras étnicas y los procesos de conflicto sobre un fondo de competencia por recursos (desde territorios para el ganado hasta recursos estatales). De esta manera, «la estabilidad de las fronteras étnicas depende del nivel de competencia entre los grupos en su proceso de adaptación al medio» (Barth, 1976: 12). Las comunidades más homogéneas y cerradas, las que reúnen rasgos culturales más estables, así como las que para los expertos en diversidad cultural presentan las fronteras más visibles y objetivas, son precisamente las que, debido a su menor contacto y menor competencia con otras comunidades, menos y con más dificultad se definen y reconocen étnicamente. En cambio, las variaciones en los marcos de interacción intergrupual —«nichos ecológicos», en el lenguaje de Barth— fomentan la recomposición y problematización de las fronteras étnicas bajo procesos flexibles de adscripción y compromiso del individuo para con el orden de interacciones simbólicas que proyecta la colectividad<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> En el tema de los compromisos y restricciones que impone la pertenencia étnica sobre el individuo encontramos a un Barth tan ambiguo y dúctil como las fronteras étnicas que analiza. Su visión de la etnicidad como un proceso dinámico y flexible en el que «la autoidentificación es un factor crítico de la identidad étnica» (Barth, 1976: 26) ha propiciado a veces reduccionismos instrumentalistas donde los individuos aparecen como sujetos estratégicos desligados del orden simbólico que proyecta la colectividad, y en los que la pertenencia étnica aparece como un constructo arbitrario de rasgos que el individuo manipula conscientemente en función del contexto y de la definición subjetiva de la situación (Banton, 1985: 537-547). En este tema de la etnicidad electiva, Barth es confuso. De un lado, mantiene que «los cambios de identidad étnica pueden depender de los incentivos que existan para los miembros de un grupo...». Pero luego afirma, sin embargo, que «... la adscripción étnica proyecta normas y compromisos más restrictivos que los impuestos por la clase social» (Barth, 1974: 26). Lo que en todo caso se aprecia en la revisión de la literatura posterior es que Barth es un autor muy citado como fuente de autoridad en la materia por quienes en nuestros días mantienen que «la etnicidad es al menos parcialmente elegida por los individuos, los cuales se basan en cálculos sobre las ventajas y las desventajas que suponen la utilización de determinados rasgos en los intercambios con otros grupos» (Olzak, 1983: 362). El giro en la investigación de la etnicidad que, frente al primordialismo cultural, supuso la obra de Barth ha producido virajes demasiados radicales hacia una visión instrumentalista que concibe las estrategias de identificación étnica desde los supuestos de la elección racional. Reservo el siguiente punto a la crítica de esta «perspectiva instrumentalista radical» de la etnicidad (Smith, 2000: 268).

Siguiendo esta línea de estudio sobre la etnicidad iniciada por Barth, los enfoques constructivistas han avanzado hacia una concepción de los fenómenos identitarios que, cada vez más, incide en las motivaciones y efectos políticos de la construcción de fronteras étnicas a través de la movilización selectiva de un repertorio de diacríticos culturales. Los enfoques constructivistas parten de que los grupos étnicos son, antes que comunidades con un destino marcado por apegos primordiales y con fronteras estables, actores sociales que, en función de los desafíos y oportunidades que plantea su contacto y competencia con otros grupos dentro de una unidad política —el Estado en las sociedades contemporáneas—, construyen y utilizan las marcas étnicas disponibles para mejorar o mantener la renta política de sus diferencias culturales: como un medio más —no siempre convergente con líneas de solidaridad y acción de clase y patentado tanto por los grupos privilegiados como por las comunidades expuestas a más «frustraciones relativas» (Brass, 1997: 69-101)— de blindar o desafiar las posiciones que ocupan dentro del espacio político en el que conviven y compiten con otros grupos.

Junto con el rechazo a las premisas primordialistas, la noción de «interés étnico» se revela como un concepto clave en esta concepción de la etnicidad. Así, para la mayoría de los seguidores de Barth, «los conflictos y tensiones étnicas no son consecuencia de ninguna necesidad primordial de pertenencia, sino el resultado de esfuerzos conscientes por parte de los individuos y grupos con el fin de movilizar símbolos étnicos y acceder, mediante ese esfuerzo de politización de las diferencias culturales, a recursos sociales, políticos y materiales» (McKay, 1982: 399).

El estudio de la intensificación de la movilización étnica en sociedades cuyos Estados promueven la expresión y organización de demandas políticas a través de la movilización de marcas étnicas, favoreciendo así «procesos de etnogénesis» (Roosens, 1989), constituye el marco central de referencia empírica de las corrientes constructivistas de la etnicidad. Algunos trabajos (Cohen, 1969; Horowitz, 1985; Nagel y Olzak, 1997) se han centrado en los efectos de la descolonización en el renacimiento político de solidaridades étnicas que, si bien se introducen en la escena pública bajo letanías primordiales, resultan fuentes de división política novedosas y están adaptadas a las nuevas condiciones de competencia por recursos que promueven los procesos de descolonización. En cambio, otros trabajos más circunscritos a las «sociedades capitalistas avanzadas» se han centrado en la proliferación de «grupos étnicos emergentes» que, si bien mantienen núcleos culturales muchas veces difusos, han dado con la base necesaria para constituirse en movimientos étnicos cuyas estrategias de preservación y de reivindicación identitaria se desarrollan, la mayoría de las veces, sobre un fondo de competencia por el control o el acceso en mejores condiciones a los recursos económicos y políticos (Glazer y Moynihan, 1975; Liphart, 1977; Olzak, 1983; Nielsen, 1985; Roosens, 1989; Brass, 1991). Más recientemente, y en esta misma línea, algunas autoras han sacudido las viejas ideas de las privaciones (por muy relativas que éstas sean) y de la separación

---

entre los grupos como vectores principales de la solidaridad y del antagonismo étnico ilustrando una tesis contraria: el incremento del universalismo en el acceso a los recursos crecientemente gestionados por el Estado, así como la desintegración de los sistemas institucionalizados de estratificación étnica (como son los modelos de relaciones étnicas cerrados por la segregación), expanden las condiciones sociales de posibilidad para la acción colectiva étnica, tanto de base reactiva como proactiva (Olzak, 1992; Olzak *et. al.*, 1994, 1996)<sup>13</sup>.

En líneas generales, los enfoques constructivistas muestran una explicación más amplia y adecuada del fenómeno étnico que la ofrecida por el primordialismo cultural. En primer lugar, estas teorías inciden en que, antes que un «hecho dado de la existencia social», la etnicidad aparece como un hecho construido socialmente a través de contactos sociales entre grupos que utilizan los marcadores culturales de manera estratégica y selectiva<sup>14</sup>. En segundo lugar, y frente al escaso interés de los primordialistas por la variabilidad histórica y la dimensión política de los fenómenos identitarios, las visiones constructivistas sí se centran en cómo los cambios en los escenarios históricos en los que coexisten y frecuentemente compiten dos o más grupos étnicos modifican los fines estratégicos para los que se movilizan símbolos étnicos, así como las condiciones, pautas de expresión y trascendencia política de las diferencias culturales en la escena colectiva.

En este artículo mantengo ideas consonantes con buena parte de las tesis constructivistas sobre el fenómeno étnico. Sin embargo, hay autores que aparecen frecuentemente alineados en la reacción constructivista contra el primordialismo cultural (Banton, 1985, 1994; Hechter, 1988; Weinreich, 1985; Roosens, 1989) cuyas visiones de la etnicidad, al asumir los presupuestos de la «teoría de la elección racional», engendran nuevos reduccionismos que merecen criticarse. Entre ellos: la consideración de los grupos étnicos como meros grupos de intereses y el consiguiente tratamiento de la etnicidad como una mera asociación electiva basada en cálculos de intereses y ventajas normalmente económicas. Y también: la concepción de la solidaridad étnica como el producto de decisiones, acciones y actos de conocimiento individuales por parte de agentes liberados del peso de la historia y cuyo compromiso hacia los elementos heredados de identificación comunitaria (desde la indumentaria usada

---

<sup>13</sup> No puedo extenderme en una exposición más detallada de las diversas aproximaciones constructivistas al fenómeno étnico. A una breve introducción con críticas a la literatura constructivista ayudaría un artículo de McKay (1982: 395-420). Para una introducción más actualizada a estas corrientes serviría el libro de Hutchinson y Smith (1996). En esta última obra se evalúan las principales contribuciones de los análisis constructivistas de la etnicidad, con el valor añadido de incluir una selección de los textos originales.

<sup>14</sup> En otras palabras: los enfoques constructivistas muestran que las diferencias étnicas que unen y separan a los grupos, así como las prácticas que los miembros de un grupo juzgan como distintivas y a su vez como significativas, son producidas y percibidas en el marco de procesos históricos de interacción y competencia con otros grupos, los cuales despliegan estrategias de identificación y clasificación similares.

hasta la lengua empleada) se diluiría allí donde comienza la frontera entre el beneficio esperado y el coste cosechado. Me detendré ahora en los puntos débiles de esta perspectiva (catalogada como) «instrumentalista radical» de la etnicidad, para pasar después a desgranar las proposiciones de la versión constructivista de la etnicidad que me parece más completa, la de los (catalogados como) «instrumentalistas moderados».

*Constructivismo (I): la perspectiva «instrumentalista radical» de la etnicidad*

El rechazo cada vez más extendido en las Ciencias Sociales a la teoría primordialista de las etnicidades como «hechos dados de la existencia social» que ejercen sobre los individuos una «coerción inefable» ha derivado con cierta frecuencia en el otro extremo: en una teoría de la solidaridad étnica de corte voluntarista como la que, en mi opinión, expresa Ramírez Goicoechea:

«... La construcción de diferencias y semejanzas grupales étnicas [...] se realiza gracias a la selección arbitraria de una serie de atributos/prácticas culturales lo suficientemente polisémicos como para permitir el uso estratégico y contextual de esos significados [...] Existe un repertorio de posibilidades, una oferta de *items* disponibles de diferenciación, propios o no, escogiéndose aquellos que garantizan, en un contexto dado, el proceso de distinción/semejanza que se juzga pertinente para crear diferencia/igualdad social» (Ramírez Goicoechea, 2000: 9).

Nótese que en la cita no se especifica algo que (me) parece importante: si el repertorio u oferta de posibilidades de diferenciación al alcance de la elección de los sujetos tiene límites. En todo caso, lo que sí se afirma es el carácter «arbitrario» de los «atributos/prácticas culturales» elegidos... tan arbitrario que la «oferta de *items* de diferenciación» que se «escogen» pueden ser, según Ramírez Goicoechea, «propios o no». Unas afirmaciones de Eric Hobsbawn también condensan esta tendencia a concebir la identidad étnica como el producto de elecciones explotadas por los individuos para, principalmente, obtener ventajas políticas. Según Hobsbawn, quien no distingue entre grupos étnicos tradicionales con núcleos culturales estabilizados y movimientos étnicos emergentes con núcleos culturales mucho más difusos:

«... Constituirse en grupo de identidad suele aportar ventajas políticas concretas: por ejemplo, discriminación positiva a favor de los miembros del grupo, cuotas de puestos de trabajo, etc. [...] La gente opta por pertenecer a un grupo de identidad, aunque todos los miembros de los grupos tienden a defender con vigor esa elección y gustan de afirmar que pertenecen a grupos naturales, y no socialmente contruidos [...] Desde luego existen colectividades basadas en características objetivas política-

mente sensibles como los rasgos físicos. No obstante, la mayor parte de las identidades étnicas se parecen más a una camisa que a la piel, es decir, que son optativas, no ineludibles, y dependen del contexto, un contexto que puede cambiar» (Hobsbawn, 2000: 116 y 119).

De forma similar, Michael Banton (1994: 1-19) y Michael Hechter (1988: 264-279) también rechazan aquellas explicaciones de la identidad étnica que ignoran el papel de las preferencias individuales. Para ambos, hoy autores afines a la «teoría de la elección racional», la solidaridad étnica es un subproducto de la persecución de ventajas por parte de actores a los que atribuyen la capacidad de discriminar racionalmente el tipo de identificación y compromiso hacia aquellos marcadores culturales que más ventajas sociales reportan individualmente. Hechter, por ejemplo, se ha centrado en el papel de las élites culturales que perseguirían «incentivos selectivos» a través de la producción, selección y movilización de una serie arbitraria de atributos culturales desplegados estratégicamente para conseguir la lealtad de una población. Pero, de ambos, tal vez el «instrumentalista» más radical sea Banton. El mismo trata de determinar las circunstancias por las cuales los miembros de las minorías culturales priorizan su lealtad hacia instancias de afiliación étnica en vez de optar por aquellas vías de asimilación dentro de las culturas mayoritarias que tienen a su alcance. Según Banton, las minorías que optan por la preservación de sus diferencias culturales lo hacen porque sus miembros discriminan racionalmente: porque ésa es la estrategia identitaria que ofrece a los miembros de las minorías mayores ventajas en distintos ámbitos de interacción social<sup>15</sup>.

Pues bien, la idea de que las relaciones étnicas tienen una dimensión material, sirviendo el uso estratégico de la etnicidad para controlar recursos y obtener ventajas políticas y económicas, no puede ni ignorarse, ni generalizarse, ni explicarse por sí misma todos los fenómenos identitarios y casos de conflicto étnico (pensemos, por ejemplo, en los factores que nutren el radicalismo étnico en el País Vasco). De hecho, como muestran algunos estudios comparativos del conflicto étnico (McKay, 1982; Horowitz, 1985; Williams, 1994; Waldman, 1997), «son minoritarios los conflictos étnicos sobre bases puramente materiales de la misma manera que son también minoritarios los conflictos étnicos sobre bases puramente ideales» (McKay, 1982: 401)<sup>16</sup>. También en la

<sup>15</sup> Banton pone como ejemplo el caso de las «minorías intermediarias» que conservan pautas diferenciadas de solidaridad e interacción étnica en la medida en que ello garantiza el control por parte de los miembros de ciertos nichos laborales. En estos trabajos la solidaridad étnica queda reducida al campo de lo que Goffman (1972) llamó «adaptaciones secundarias»: el compromiso hacia ciertos atributos y prácticas culturales por parte de los miembros de una minoría frente a la cultura dominante instituida remitiría a estrategias de mantenimiento de una identidad implementadas para sacar provecho de los resquicios que deja un sistema de interrelaciones.

<sup>16</sup> Y pienso como ejemplo de nuevo en el conflicto del País Vasco, pero ahora añadiendo que en este escenario la politización del patrimonio lingüístico es tanto una fuente de identificación simbólica colectiva como un medio más de cierre social de puestos de trabajo entre los habitantes de esa tierra (Serrano, 1998: 104).

explicación de los conflictos étnicos, la distinción entre «conflictos realistas» o instrumentales y «conflictos no realistas» basados en «choques de valores» que sólo sirven para expresar y depurar tensiones o agravios morales (Coser, 1964: 54-62) es inútil. Cualquier forma de competencia étnica por recursos adquiere una textura del ultraje moral, siendo con frecuencia la intensidad de esos litigios desarrollados sobre compromisos y violaciones morales equivalente al valor material de los recursos o expectativas materiales en juego. Las disputas habituales en las sociedades estatales contemporáneas entre los grupos étnicos por el control étnico de los códigos oficiales de comunicación, de los centros educativos, de los núcleos residenciales, de los mercados de trabajo o de las prestaciones y subsidios públicos son también luchas simbólicas en las que se reconstruye la identidad de un grupo y se trazan divisiones con respecto a otros grupos.

Como ocurre con otras colectividades humanas, las comunidades étnicas no preexisten a sus intereses materiales, pero, como en otras colectividades humanas, la acción social sustentada en procesos de identificación/discriminación sobre marcas étnicas no puede explicarse atendiendo sólo a las posibles expectativas materiales o intereses en juego. El agrupamiento a través de marcas étnicas se revela, en la mayoría de situaciones sociohistóricas de relaciones intergrupales, como un efectivo medio para disputar, mantener o aumentar el valor de recursos normalmente económicos y ventajas políticas. Ahora bien, cuando se contempla al grupo étnico como un simple grupo de interés que no dispone de otro lenguaje que el del interés para aglutinar a los sujetos (Roosens, 1989) y al individuo como sujeto cínico cuyo compromiso con el orden moral y simbólico de la colectividad étnica sólo existe como medio de maximizar ventajas materiales y puestos sociales (Banton, 1994), resulta difícil explicar por qué nos encontramos minorías étnicas que se han resistido a la asimilación y persisten como comunidades diferenciadas a pesar de las desventajas que a sus integrantes, gentes que podían haber adoptado el «ropaje cultural» mayoritario, les ha reportado presentarse y ser reconocidos en sociedad como miembros de una comunidad que suscita intensos rencores y extendidas discriminaciones entre los grupos culturalmente dominantes. Pensemos, por ejemplo, en los gitanos españoles y en su tenacidad como minoría cultural diferenciada bajo patrones de «endogamia inclusiva» en un Estado donde, hasta hace poco, los miembros de este colectivo figuraban oficialmente como una «categoría penal» antes que como un colectivo con plenos derechos (Río Ruiz, 1999: 101-122).

La influencia de la etnicidad, tanto en el curso de la acción social como en la conformación de la experiencia social de los sujetos, desborda la estrecha franja de los «finalismos economicistas» y de las «elecciones racionales». Por ejemplo, la investigación transcultural sobre etnicidades también emprendida por la psicología social muestra cómo la pertenencia étnica supone una fuente de referencia simbólica donde los individuos encuentran, sacrificando a veces ganancias económicas a cambio de una identidad social, muchas de las presta-

---



ciones de toda grupalidad y sociabilidad primaria: orientación normativa de la conducta, sentimiento de pertenencia y de estima relativa a partir de la comparación entre el «endogrupo» y el «exogrupo», obtención de reconocimiento, así como otras extendidas necesidades de familiaridad y comunalidad (Horowitz, 1985: 55-60 y 77-81).

Por otra parte, aunque resulte admisible el argumento de que cualquier indicador cultural que permita una diferenciación, por mínima que ésta sea, puede ser manipulado, usado, explotado, reforzado, fusionado o subdividido, debe existir algún tipo de objetivación social previa de esos indicadores culturales para que resulten significativos. No se puede producir etnicidad a partir de la nada. Así, el repertorio de recursos identitarios que tienen a su alcance las élites culturales para movilizar a un colectivo bajo divisorias étnicas es siempre limitado. La politización de diferencias culturales sólo resulta efectiva cuando previamente entre los miembros de una comunidad está asentada la creencia en la significatividad social, así como en el largo alcance histórico sin interrupciones, de las herencias culturales que se despliegan estratégicamente. La movilización estratégica de un acervo de diacríticos culturales sólo es posible allí donde estos recursos identitarios estratégicamente desplegados forman parte del «depósito intergeneracional» de una comunidad. La crítica de Anthony Smith a algunos teóricos del nacionalismo como «invención moderna» sirve también como crítica a la concepción de la etnicidad como creación libre de sujetos o de élites culturales que podrían crear diferencias culturales de la nada al gozar de autonomía frente a las tradiciones étnicas heredadas:

«... El punto clave que mencioné en mi crítica a la teoría de Hobsbawm es que las invenciones de las élites nacionalistas deben tener resonancia entre un amplio número de cognacionales designados previamente como tales, si no se quiere que el proyecto fracase. Si no se perciben como auténticas en el sentido de ser resonantes y tener significados para el pueblo a las que van dirigidas, no conseguirán movilizarle a la acción política. Resulta, por tanto, mejor redescubrir y reapropiarse de un pasado o pasados étnicos que signifiquen algo para el pueblo en cuestión, y así reconstruir una identidad étnica ya existente, aunque ésta esté llena de sombras y no esté bien documentada» (Smith, 2000: 347)<sup>17</sup>.

### *Constructivismo (II): enfoques «instrumentalistas moderados» de la etnicidad*

Bajo la etiqueta de «instrumentalistas moderados» cataloga Anthony Smith (2000: 276) a una serie de autores que, engrosando la amplia lista de reaccio-

<sup>17</sup> En otro trabajo (Smith, 1993: 375-391) el autor ofrece ilustraciones empíricas de estas proposiciones. Smith analiza el papel que la memoria revitalizada de la «agresión externa» juega en la aceptación de vínculos nacionales por parte de grupos de individuos heterogéneos y tradicionalmente llenos de divisiones internas.

nes constructivistas contra el primordialismo cultural, se distancian también de las concepciones «instrumentalistas radicales» de la etnicidad. En líneas generales, para estos autores (Bell, 1975; Brass, 1979, 1991, 1997; Horowitz, 1985; Eriksen, 1993), la etnicidad constituye una forma básica de asociación grupal que promueve pautas flexibles de identificación e interacción social en base al hecho objetivado por la creencia de que un grupo de individuos forma parte de un colectivo que reúne unos rasgos culturales, unos orígenes y una historia distintiva. Los individuos tenderían a orientar sus relaciones (intragrupales e intergrupales) dentro de márgenes de semejanza y diferencia cultural que, si bien estarían expuestos a continuas manipulaciones, reinterpretaciones y recomposiciones estratégicas, perdurarían durante generaciones, a veces con gran tenacidad. A su vez, estos vínculos experimentarían un elevado grado de estabilización y objetivación a lo largo del proceso histórico y, en consecuencia, impondrían restricciones y compromisos a los individuos para con el orden simbólico colectivo del grupo al que pertenecen y con el que se identifican, también (pero no sólo), estratégicamente. Unas frases de Martín Criado condensan, en mi opinión, los argumentos centrales de esta perspectiva «instrumentalista moderada» de la etnicidad:

«... Las fronteras entre entidades étnicas se crean bajo dinámicas intergrupales de enfrentamiento en el seno de espacios sociales y políticos: se trata de, seleccionando determinados rasgos que funcionan como marcadores de la pertenencia étnica, imponer una visión de la frontera cultural como algo bien delimitado, homogéneo, y que [la mayoría de las veces] deriva en la exigencia de un reconocimiento distintivo [...] Las manifestaciones étnicas no pueden, por tanto, estudiarse como resurgimientos de identidades nativas, intemporales o inmutables, sino como usos estratégicos puntuales de un acervo de recursos culturales, como reinterpretaciones estratégicas de identidades colectivas para la lucha por recursos en nuevos espacios políticos. Así, estudiar la etnicidad supone centrarse en los mecanismos de interacción que, utilizando la cultura de manera estratégica y selectiva, mantienen las fronteras culturales [...] Pero esto no supone tampoco que las entidades étnicas sean creaciones libres de los sujetos [o de élites especializadas en la construcción y movilización de patrimonios y diferencias culturales]. Las tácticas simbólicas de cada grupo encuentran su límite, tanto en la interdependencia con las tácticas de otros grupos, como en el *stock* de recursos culturales y cognitivos, acumulado y legitimado —o deslegitimado— por la historia anterior de un grupo. Como en todo tipo de luchas sociales, los actores nunca parten de cero: siempre han de moverse en una configuración de constricciones y recursos simbólicos heredados del pasado; construyen sus tácticas simbólicas en circunstancias que ellos no han elegido. Considerar los fenómenos simbólicos desde una perspectiva estratégica y procesual no debe suponer, por tanto, ignorar las distintas dinámicas de homogenei-

zación y estabilización de las relaciones simbólicas» (Martín Criado, 2001: 202-203).

Como vemos, en vez de dar la significatividad de las diferencias interculturales por supuesta, se mantiene primero que los vínculos étnicos se forjan en el proceso histórico, estando a lo largo del mismo sujetos a manipulaciones, recomposiciones y reintroducciones en función de su eficacia como recursos políticos desplegados estratégicamente para crear una visión de la frontera cultural como algo bien delimitado y homogéneo. Pero como acecha la presunción de que las materias y las estrategias para producir etnicidades son ilimitadas, se advierte a renglón seguido que las tácticas simbólicas de construcción de divisorias étnicas hallan sus límites en un repertorio históricamente configurado de recursos identitarios que ni los miembros de los grupos ni los «empresarios político-culturales» que frecuentemente movilizan símbolos étnicos con fines políticos han elegido.

En esta misma línea argumental, Anthony Smith también ha advertido sobre las constricciones que imponen las tradiciones étnicas heredadas —lo que él llama los «depósitos intergeneracionales de las culturas» (Smith, 2000: 268)— a la hora de transformar una batería de recursos culturales en recursos políticos de cohesión y movilización de masas. Smith se concentra en uno de los temas preferidos por los «instrumentalistas radicales». El papel de las élites en la producción de la diferencia cultural (Hechter, 1988; Roosens, 1989):

«... Los líderes y las élites no gozan de autonomía cuando se implican en esos proyectos de construcción de naciones que los “instrumentalistas radicales” les atribuyen. Se ven limitados por las creencias e ideas depositadas sobre el pasado y por las culturas de comunidades concretas. Los recuerdos y los símbolos heredados desempeñan un papel central a tener en cuenta a la hora de definir la historia distintiva de una nación de manera que asegure la lealtad y el afecto a la nación por parte de gentes que, aun compartiendo tradiciones, mitos y símbolos culturales distintivos, nunca antes, ni por un momento, habían considerado que fueran miembros de una comunidad concreta con derechos específicos» (Smith, 2000: 318 y 334).

Las investigaciones de Paul Brass (1979, 1991) sobre comunidades musulmanas del sur de Asia suponen ilustraciones empíricas de los planteamientos anteriores. En primer lugar, Brass se desmarca del primordialismo cultural subrayando la variabilidad en la significatividad histórica de los supuestos «apegos primordiales», a los que considera, como otro tipo de vínculos sociales, sujetos a cambios de significación a través de la instrumentalización política que se puede ejercer sobre los mismos<sup>18</sup>. En segundo lugar, Brass analiza los

<sup>18</sup> Subraya, por ejemplo, cómo la mayoría de los llamados apegos primordiales son variables y han carecido tradicionalmente del significado político que hoy tienen. Así, mucha gente cambia o

procesos sociales que conducen al «comunalismo». Según Brass, las dinámicas de formación de comunidades étnicas cohesionadas hasta el extremo de desarrollar sentimientos nacionalistas (muchas veces sin precedentes a lo largo de la historia de esas colectividades) son indisociables del trabajo de selección múltiple y de movilización estratégica de símbolos y agravios culturales que desarrollan las élites culturales de las comunidades. En su estudio, Brass analiza diversos grupos de élites, muchas veces compitiendo entre ellas, que seleccionan de entre toda una banda de símbolos procedentes de las tradiciones culturales heredadas aquellos elementos que pueden servir para cohesionar y movilizar a las comunidades. Sin embargo, y ésta es su gran aportación, Brass también se distancia de los «instrumentalistas radicales» al subrayar que las élites no son libres de elegir cualquier recurso cultural para transformarlo en recurso político de movilización y lealtad de masas. Lejos de eso, su trabajo ilustra cómo las tradiciones históricas de las comunidades —el entramado normativo y axiológico que han heredado los miembros de los grupos a lo largo de ciclos largos de identidad étnica— constriñen el margen de acción que tienen las élites a la hora de construir etnicidad y propagar sentimientos comunales (Brass, 1991: II).

El mérito de estos estudios es que subrayan la plasticidad limitada del fenómeno étnico. La etnicidad no representa, como supone el primordialismo cultural, una especie de segunda piel que se impone a los individuos y marca su destino. Pero tampoco representa «un constructo totalmente arbitrario sujeto a la manipulación en función del contexto» (Roosens, 1989: 156). Lo que hallaríamos son formas simbólicas —indisociables de formas de relaciones sociales que incentivarían el uso de las diferencias culturales de manera estratégica y selectiva— pero que habrían sufrido un elevado grado de solidificación y objetivación, haciéndose resistentes a las manipulaciones arbitrarias de los distintos actores.

Pero quedan todavía una serie de cuestiones pendientes en las cuales merece la pena profundizar. ¿En qué condiciones sociohistóricas recurrentes tiende a desarrollarse la selección y politización estratégica de esos repertorios históricamente configurados de diacríticos culturales? ¿Cuándo diferencias culturales que han podido desempeñar anteriormente un papel secundario como elementos limitativos de las interacciones entre los grupos se transforman en núcleos de movilización política sobre divisorias étnicas?

Fue Max Weber (1922/1984: 315-327) el primero en Ciencias Sociales que se detuvo en identificar los factores que facilitan la formación de comunidades étnicas cohesionadas. Para Weber, no son las diferencias culturales, por

---

altera su lenguaje y no piensa en absoluto la lengua que habla. También las religiones son objeto de reformadores y se dan conversiones y sincretismos. El lugar donde uno ha nacido ha carecido de significado político hasta muy recientemente. Las relaciones reales de parentesco son a menudo demasiado insignificantes como para ser relevantes: «... Las relaciones ficticias de parentesco pueden extender bastante el alcance de algunas agrupaciones étnicas, pero ese carácter ficticio implica, por definición, su variabilidad» (Brass, 1979: 35-37, cit. Smith, 200: 276).

---

muy visibles y estabilizadas que éstas puedan resultar, las que generan *por sí mismas* acción política. Es la acción política la que, al promover la conciencia de que existen contrastes con respecto a terceros, transforma a un colectivo que participa en una herencia cultural en una comunidad étnica cohesionada bajo principios de identificación y acción social excluyentes. Así,

«... la participación en una determinada herencia [biológica o cultural] no implica en sí una comunidad de los que posean tales características [...] Las diferencias extremas en las costumbres, las cuales representan un papel similar al del habitus hereditario en la aparición de sentimientos étnicos colectivos, son originadas normalmente en virtud de las diferentes condiciones económicas o políticas de existencia a las que [generalmente en competencia con otros] tienen que adaptarse un grupo de hombres<sup>19</sup> [...] Toda la historia pone de manifiesto con qué extraordinaria facilidad la acción comunitaria política da origen —si no se opone a ello la existencia de diferencias antropológicas demasiado marcadas— a la idea de una comunidad de sangre» (Weber, 1984: 321-322).

En esta cita extraída de las pocas, aunque densas, páginas que Weber dedicó al tema de las «comunidades étnicas» encontramos el esbozo de una de las tesis más elaboradas posteriormente por Barth. El mismo mantendrá que, de entre la suma de diacríticos culturales que pueden constituir a un grupo, sólo algunos elementos, aquellos objeto de una instrumentalización, «son utilizados por los actores como señales y emblemas de diferencia, mientras que otros son pasados por alto y, en algunas relaciones, diferencias radicales entre los grupos son desdeñadas y negadas» (Barth, 1976: 15). También Paul Brass (1997) se desenvuelve bajo esta tesis. Para este último, la existencia de un conjunto estabilizado de diacríticos culturales no es condición suficiente para generar etnicidad. Sólo algunos diacríticos culturales, aquellos sobre los que se ejerce un trabajo político de selección y reinterpretación en el marco de estrategias de «cierre» y «usurpación» social, acaban conformando fronteras étnicas y transformando a los miembros diferenciados culturalmente de una sociedad en comunidades étnicas cohesionadas. Así,

«... con independencia del grado previo de definición y objetivación de las diferencias culturales en una sociedad, la formación de grupos étnicos cohesionados supone un proceso de transformación étnica [basado en la

---

<sup>19</sup> Las condiciones sociales y políticas a las que tienen que adaptarse un grupo de hombres remiten en la sociología de Weber a luchas y esfuerzos competitivos de los grupos por mantener o alcanzar el control sobre los recursos a través del desarrollo de mecanismos de cierre social de grupo (Weber, 1984: 31-37). De hecho, este autor mantiene las mismas ideas que aplica a la formación de comunidades étnicas cohesionadas en su análisis de las luchas entre los estratos burocráticos de un Estado y de las luchas por el monopolio en la administración de los «bienes de salvación» entre las castas sacerdotales de una sociedad.

movilización y politización selectiva de ciertas diferencias colectivas] en el que algunos indicadores culturales, y la conciencia de que existen contrastes étnicos, son utilizados y seleccionados como base para la diferenciación del grupo de otros grupos, como foco para aumentar la solidaridad interna del grupo, como reclamación de un estatus social concreto, así como justificación para la reivindicación de los derechos de cualquier grupo frente a otros [...] Este proceso de transformación étnica, que debe distinguirse de la mera persistencia de diferencias culturales entre una población, conlleva que las fronteras se hagan más nítidas, que los viejos símbolos adquieran una nueva dimensión subjetiva, y que se intente adecuar entre sí una multiplicidad de atributos» (Brass, 1997: 96-97).

En el plano empírico, el trabajo de Abner P. Cohen (1969) en Nigeria fue uno de los primeros en aclarar las condiciones bajo las cuales segmentos de una población diferenciados desde los puntos de vista lingüístico, religioso y cultural se transforman en «contendientes étnicos movilizados» (Nagel y Olzak, 1997: 10). Cohen identifica un fenómeno de «retribalización» y de expansión de antagonismos interétnicos que, al menos antes de la descolonización, influían secundariamente en las interacciones y confrontaciones mantenidas por las comunidades que engrosaron el nuevo Estado pluriétnico nigeriano, donde las luchas interétnicas siguen saldándose con millares de víctimas anuales. En este escenario la descolonización habría promovido un nuevo sistema de distribución del poder entre los grupos, así como un incremento de la interdependencia entre ellos. Estos fenómenos habrían incentivado la competencia por el control étnico de nuevos recursos —desde cargos oficiales hasta fondos internacionales de desarrollo—, transformando en «contendientes étnicos movilizados» a pueblos como los Hausa, los Yuruba y los Ybos. Antes de la independencia de Nigeria (en 1960) estos pueblos estaban llenos de divisiones internas y, según Nagel y Olzak (1997: 7), formaban categorías lingüísticas más que grupos organizados con conciencia propia.

Investigaciones como la de Abner Cohen, secundado por otros autores (Horowitz, 1985; Nagel y Olzak, 1997), consiguen explicar por qué unas lealtades étnicas se desvanecen o se mantienen neutrales mientras otras, en cambio, asumen una importancia central como núcleo de movilización política. Según muestra Cohen, la solidaridad y el antagonismo étnico irrumpen en la escena pública como un fenómeno ligado a la acción política competitiva de poblaciones que movilizan ciertos contrastes étnicos y tratan así de mantener o mejorar el valor político de una serie de diacríticos culturales seleccionados estratégicamente<sup>20</sup>. De esta manera, encontraríamos que el protagonismo de las

<sup>20</sup> Ahora bien, como sugiere Eriksen (1993: 45-46) al evaluar las aportaciones de Cohen, para este último la etnicidad es un fenómeno dual que comprende, además de aspectos de utilidad, aspectos de significado. Los recursos culturales que se politizan en los escenarios postcoloniales suponen reintroducciones y reestructuraciones estratégicas de tradiciones culturales de largo

diferencias culturales como fuente de cohesión y división social guarda, al menos en una mayoría de los casos en los que las relaciones sociales tienen una dimensión étnica, una relación positiva con el nivel de competencia que se da entre los grupos.

Por otra parte, al identificar los vínculos existentes entre intensificación de las solidaridades etnicistas e intensificación de la competencia por recursos, el trabajo de Cohen nos sitúa ante otra dimensión central del conflicto étnico también advertida por Parkin (1984: II y III): la activación política de las solidaridades étnicas es más probable en los momentos de cambio dentro de un sistema de distribución interétnica de los recursos y de las oportunidades políticas que en las fases de estabilidad en un sistema de estratificación articulado sobre líneas étnicas o raciales. Así, el análisis de los diferentes ciclos de acción colectiva étnica que han sacudido la historia contemporánea de Estados Unidos (Olzak, 1992; Olzak *et al.*, 1994; Olzak *et al.*, 1996) muestra cómo las etapas de más conflictos coinciden con momentos históricos en los que el sistema de segregación racial prevaleciente en aquel país experimentaba descomposiciones y fracturas, debido a factores como la introducción estratégica de minorías étnicas en mercados de trabajo antes monopolizados por las poblaciones culturalmente dominantes (a principios de siglo) o la aplicación (en los sesenta) de «leyes antisegregatorias» que procuran un mayor acceso de los «afroamericanos» a centros educativos y núcleos residenciales tradicionalmente reservados a las poblaciones culturalmente dominantes<sup>21</sup>.

---

alcance histórico y que conformaban las «visiones del mundo» de estos pueblos, ofreciéndoles una batería de respuestas ante los «problemas perenniales de la vida».

<sup>21</sup> El fenómeno de intensificación de conflictos colectivos entre payos y gitanos en la España postfranquista también apunta en esta dirección. El postfranquismo supone la desintegración —... lenta, llena de sombras y todavía inconclusa...— de un modelo relaciones étnicas cerradas que evoluciona hacia un modelo más abierto e igualitario de distribución pública de los recursos y de las oportunidades sociales entre payos y gitanos. Mientras que en otras épocas la segregación multidimensional de la minoría minimizaba —a costa de grandes injusticias para los gitanos y sus descendientes— las posibilidades de conflicto interétnico, el nuevo modelo estatal de distribución interétnica de los recursos más abierto y competitivo está promoviendo una expansión de las movilizaciones antigitanas reactivas a cargo de vecindarios payos que persiguen, reclamando la continuidad de la antigua protección política frente a los prejuicios sociales atribuidos al contacto con los gitanos, la exclusión de los mismos de una variedad de servicios, recursos y espacios comunes descompuestos de su perfil monocultural anterior —viviendas sociales, hospitales, centros de ocio y de trabajo, escuelas públicas, mercados de trabajo jornalero y subsidios sociales, etc.— (Río Ruiz, 1999: 113-118). Así, lo sucedido recientemente en el campo de los conflictos con la minoría gitana se rebela contra la habitual asociación positiva entre niveles de segregación-exclusión social de las minorías y posibilidades de conflicto étnico. Véase también Río Ruiz (2002: 79-108) para una crítica a la «miserabilista» tesis de la influencia de la segregación en movilizaciones etnicistas como las que sufrieron en febrero de 2000 los inmigrantes del municipio almeriense de El Ejido.

## CONCLUSIONES

En este artículo he expuesto y evaluado algunas de las lagunas y abusos que han presidido el debate entre las visiones primordialistas y constructivistas del fenómeno étnico. Las críticas se han concentrado sobre todo en la visión primordialista. Al concebir las etnicidades como «hechos dados de la existencia social» que ejercen sobre los individuos una «coerción inefable», esta teoría resulta incapaz de explicar por qué a lo largo del curso histórico de una comunidad varía la influencia ejercida por los llamados «apegos primordiales» como fuentes de lealtad colectiva y de movilización social. A su vez, el primordialismo cultural encuentra serias dificultades para explicar por qué incluso los grupos étnicos más tradicionales están expuestos a variaciones en sus núcleos identitarios donde vemos desvanecerse la influencia de ciertas adhesiones étnicas (percibidas antes como primordiales), al tiempo que otros vínculos (antes tratados como secundarios y hasta desdeñados) irrumpen en la escena pública reivindicando su carácter sagrado e inviolable.

En cambio, podemos hallar valiosas respuestas a las anteriores cuestiones, las cuales se revelan como centrales para los historiadores de las comunidades étnicas, en muchos de los trabajos que componen la visión constructivista de la etnicidad —teoría hoy dominante en Ciencias Sociales— por la que se decanta este trabajo. No obstante, he tratado también de marcar distancias con respecto a una de las subcorrientes que integran la extensa reacción constructivista contra la teoría del primordialismo cultural: el enfoque «instrumentalista radical» de la etnicidad. He subrayado que esta alternativa al primordialismo incurre en una nueva desocialización del fenómeno étnico al concebir a las solidaridades étnicas como el producto de asociaciones electivas a cargos de individuos liberados del peso de la historia, cuyo compromiso hacia una gama de atributos y prácticas culturales se desarrolla de manera cínica: en función de la situación y de las ventajas que se espera que reporten a los actores sociales el recurso a ciertas marcas étnicas como tarjeta de presentación en sociedad.

Frente a las limitaciones y reduccionismos de estas concepciones de la etnicidad, he incidido en la necesidad de avanzar hacia una teoría más completa de los fenómenos étnicos cuyo poder explicativo descansaría, además de en la distinción entre nuevos grupos étnicos emergentes con núcleos culturales difusos y grupos étnicos tradicionales con núcleos culturales más estabilizados (Brass, 1991; Eriksen, 1993), en la realización de varias empresas intelectuales.

En primer lugar, tenemos que atender a los aspectos estratégicos y procesuales de las etnicidades. En vez de incurrir en sustancialismos culturales dando la significatividad política de las diferencias interculturales por supuesta, de lo que se trataría es de determinar los mecanismos de selección y manipulación estratégica de aquellos recursos identitarios que se ponen en juego para asegurar o impugnar una visión de la frontera cultural como algo bien

---



delimitado, homogéneo, inviolable y que exige, la mayoría de las veces, de un reconocimiento político distintivo. A su vez, esto nos obligaría a identificar las condiciones sociohistóricas en las que un acervo de diacríticos culturales se transforma en diferencias dotadas de un valor político, propiciando así la formación de grupos étnicos cohesionados o cerrados bajo pautas de identificación y acción social excluyentes.

En segundo lugar, tendríamos que identificar y analizar los distintos actores y las distintas agencias que intervienen en la selección, definición y movilización de diferencias y agravios entre culturas. Por una parte, esta empresa supone atender a los procesos de competencia que se producen entre las distintas élites culturales que, dentro de una comunidad, compiten por ostentar el monopolio de la verdadera definición de la diferencia cultural deslegitimando versiones rivales. Por otra parte, habría que atender a las constricciones que las tradiciones étnicas heredadas a lo largo de ciclos largos de identidad étnica imponen a las distintas élites o agencias implicadas en la definición y legitimación estratégica de patrimonios étnicos y de agravios interculturales.

En tercer lugar, una teoría completa de la etnicidad exige que atendamos a los efectos sociales de los procesos de objetivación social de las diferencias culturales. Esto es: a cómo la sucesión histórica de tácticas simbólicas de creación de fronteras y vínculos étnicos terminan configurando «realidades intersubjetivas» compartidas que, al pasar a formar parte del «depósito intergeneracional de una cultura», constriñen el repertorio de tácticas de distinción y reivindicación cultural del que disponen las élites culturales y los miembros de una comunidad en el transcurso de etapas y luchas simbólicas posteriores.

En último lugar, avanzar hacia una teoría completa de la etnicidad pasa por no despreciar el poder de las entidades étnicas como núcleos de solidaridad y de movilización social que desbordan la estrecha franja de los «cálculos racionales», de los «finalismos economicistas» y de las preferencias de los individuos. Lo que, frente a otras formas de asociación colectiva, dota a la etnicidad de una ventaja y una superioridad especial como núcleo de movilización política es precisamente su carácter dual: su combinación, en muchos aspectos única, entre interés y adhesión primaria o afectiva (Bell, 1975). No se pueden, por tanto, analizar etnicidades despreciando los fundamentos afectivos y tradicionales que comprometen a los actores sociales con vínculos que, si bien se han forjado en el proceso histórico y son socialmente dependientes, los sujetos no han elegido y sólo pueden manipular de manera limitada. También si nos embarcamos en el estudio de etnicidades y de relaciones interétnicas deberíamos recordar que «toda relación social, incluso las del tipo más alejado del modelo de la comunidad, da lugar a valores afectivos que trascienden las motivaciones o fines instrumentales de sus miembros» (Weber, 1984: 33).

Las asociaciones étnicas representan formas básicas de adscripción social que, aunque no son hechos dados de la existencia social, ligan y comprometen a los individuos bajo arraigadas creencias sobre la primordialidad, la sacralidad

---

y la inviolabilidad de algunos símbolos o núcleos culturales compartidos. Esos símbolos objetivados en creencias compartidas sobre la pertenencia a una colectividad que reuniría unos orígenes, una experiencia o un destino común pueden ser (la historia de la mayor parte de las comunidades étnicas estudiadas lo demuestra) manipulados y explotados estratégicamente, así como fusionados con otras fuentes de identidad colectiva. Pero el poder que, una vez movilizados estratégicamente en la escena pública, suelen ejercer los símbolos de comunización étnica es tal que llegan al extremo de conminar a los individuos hacia comportamientos muy poco racionales (desde el punto de vista individual) como el autosacrificio en masa.

## BIBLIOGRAFÍA

- BANTON, M. (1985): «Mixed Motives and the Processes of Racionalization», *Ethnic and Racial Studies*, n.º 8 (4), pp. 535-547.
- (1994): «Modelling Ethnic and National Relations», *Ethnic and Racial Studies*, n.º 17 (I), pp. 5-19.
- BELL, D. (1975): «Ethnicity and Social Change», en N. Glazer y D. Moynihan (coords.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- BJÖRKLUND, U. (1986): «World-Systems, the Welfare State, and Ethnicity», *Ethnos*, n.º 51, pp. 285-306.
- BARTH, F. (1969, ed. cit. 1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BRASS, P. R. (1979): «Elite Groups, Symbol Manipulation and Ethnic Identity among the Muslims of South Asia», en M. Taylor y R. Yapp (eds.), *Political Identity in South Asia*, Dublín, Curzon Press.
- (1991): *Ethnicity and Nationalism*, Londres, Sage.
- (1997): «La formación de las naciones: de las comunidades a las naciones», *Zona Abierta*, n.º 79, pp. 69-101.
- CARABAÑA, J. (1995): «A favor del individuo y contra las ideologías multiculturalistas», *Revista de Educación*, n.º 30, pp. 61-88.
- COHEN, A. (1969): *Custom and Politics in Urban Africa*, Berkeley, University of California Press.
- COSER, L. A. (1961): *Las funciones del conflicto social*, México, Fondo de Cultura Económica.
- DEUTSCH, K. (1961): «Social Mobilization and Political Development», *American Political Science Review*, n.º 55, pp. 493-506.
- ELLER, J., y COUGHLAN, R. (1993): «The Poverty of Primordialism. The Demystification of Ethnic Attachments», *Ethnic and Racial Studies*, n.º 16 (2), pp. 183-202.
- ERIKSEN, T. H. (1993): *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Londres, Pluto Press.
- ESMAN, M. (1977): *Ethnic Conflict in Western World*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- GEERTZ, C. (1961, ed. cit. 1992): «La revolución integradora. Sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados», en C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 219-261.
- GLAZER, N., y MOYNIHAN D. (1975): *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- GOFFMAN, E. (1972): *Internados*, Buenos Aires, Amorrortu.

- HECHTER, M. (1975): *Internal Colonialism*, Londres, Routledge.
- (1988): «A Rational Choice Approach to Race and Ethnic Relations», en D. Manson y J. Rex (eds.), *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOBBSBAWN, E. (2000): «La izquierda y la política de la identidad», *New Left Review* (ed. esp.), n.º 0, pp. 114-125.
- HOROWITZ, D. L. (1985): *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, University of California Press.
- HUTCHINSON, J., y SMITH, A. (1996): *Ethnicity*, Oxford, Oxford University Press.
- LIJPHART, A. (1977): «Political Theories and the Explanation of Ethnic Conflict in the Western World. Falsified Predictions and Plausible Postdictions», en M. Esman (coord.), *Ethnic conflict in Western World*, Ithaca, New York, Cornell University Press, pp. 46-64.
- MARTÍN CRIADO, E. (2001): «Configuraciones simbólicas», en E. Martín Criado, *Proyecto docente de sociología de la Educación*, Sevilla, Universidad de Sevilla (inédito).
- MCKAY, J. (1982): «An Exploratory Synthesis of Primordial and Instrumentalist Approaches to Ethnic Phenomeno», *Ethnic and Racial Studies*, n.º 5 (4), pp. 395-420.
- MCKAY, J., y LEWIN, F. (1978): «Ethnicity and the Ethnic Group. A Conceptual Analysis and Reformulation», *Ethnic and Racial Studies*, n.º 4, pp. 412-425.
- NAGEL, J., y OLZAK, S. (1997): «Movilización étnica en los nuevos y en los viejos Estados. Una ampliación del modelo de la competición», *Zona Abierta*, n.º 79, pp. 5-39.
- NEUWIRTH, G. (1969): «A Weberian Outline of a Theory of Community: Its Application to the Dark Ghetto», *British Journal of Sociology*, n.º 2, pp. 48-163.
- NIELSEN, F. (1985): «Toward a Theory of Ethnic Solidarity in Modern Societies», *American Sociological Review*, n.º 50, pp. 133-149.
- OLZAK, S. (1983): «Contemporary Ethnic Mobilization», *Annual Review of Sociology*, n.º 9, pp. 355-374.
- (1992): *Dynamics of Ethnic Competition and Conflict*, Standford, Standford University Press.
- OLZAK, S.; SHANAHANM, S., y MCEANEY, E. (1996): «Poverty, Segregation and Race Disturbances», *American Sociological Review*, n.º 61, pp. 590-613.
- OLZAK, S.; SHANAHANM, S., y WEST, E. (1994): «School Desegregation, Interracial Exposure and Antibusing Activity in Contemporary Urban American», *American Journal of Sociology*, n.º 100 (1), pp. 196-241.
- OOMEN, T. K. (1994): «Raza, etnicidad y clase: análisis de las interrelaciones», *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n.º 139, pp. 101-111.
- PARKIN, F. (1984): *Marxismo y teoría de clases. Una crítica burguesa*, Barcelona, Espasa Calpe.
- RAMÍREZ GOICOECHEA, E. (1991): *De jóvenes y sus identidades. Socioantropología de la etnicidad en Euskadi*, Madrid, CIS/Siglo XXI.
- RÍO RUIZ, M. A. (1999): «Conflicto étnico y minoría gitana en la Andalucía postfranquista», *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*, n.º 30, pp. 101-122.
- (2002): «El disturbio de El Ejido y la segregación de los inmigrantes», *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, n.º 1, pp. 79-108.
- ROOSENS, E. (1989): *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*, California, Sage.
- SERRANO, A. (1998): «Manifestaciones étnicas y cívico-territoriales de los nacionalismos», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 82, pp. 97-125.
- SHILS, E. (1957): «Primordial, Personal, Sacred, and Civil Ties», *British Journal of Sociology*, n.º 8, pp. 130-145.
- SCHERMERHORN, R. (1970): *Comparative Ethnic Relations. A Framework for Theory and Research*, Chicago, University of Chicago Press.
- SMITH, A. D. (1993): «War and Ethnicity: the Role of Warfare in the Formation, Self-images and Cohesion of Ethnic Communities», *Ethnic and Racial Studies*, n.º 4 (4), pp. 375-391.
- (2000): *Nacionalismo y modernidad*, Madrid, Istmo.
- VAN DER BERGHE, P. (1981): *The Ethnic Phenomenon*, New York, Praeger.
- WALDMAN, P. (1997): *Radicalismo étnico: análisis comparado de las causas y efectos de los conflictos étnicos violentos*, Madrid, Akal.

- WEBER, M. (1922, ed. cit. 1984): *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WEINREICH, P. (1985): «Rationality and Irrationality in Racial and Ethnic Relations. A Meta-theoretical Framework», *Ethnic and Racial Studies*, n.º 4 (8), pp. 500-515.
- WILLIAMS, R. M. (1994): «The Sociology of Ethnic Conflicts. Comparative Perspectives», *Annual Review of Sociology*, n.º 20, pp. 49-79.

### ABSTRACT

This article presents and assesses the major contributions made by some of the studies carried out on the ethnic character and ethnic relationships during particular recent decades, as compared with the predictions of different variants of contemporary sociological theory, through a significant intensification of articulated social conflicts over ethnic loyalties and dividing lines. The advances made are stated and some of the lacunae and abuses that have dominated the debate between primordialist and constructivist views of the ethnic character are identified. As contrasted with reductionisms of cultural primordialism and, besides, certain versions that are typecast in constructivist theory, such as radical instrumentalist approaches to the ethnic identity, the subject of the need to consider the ethnic character as a dual phenomenon is touched on: as a combination which in many aspects is unique between interest and primary or affective adherence, which provides ethnic associations with a significant degree of superiority as against other forms of collective association as a nucleus of social mobilization.