

A vueltas con la etnicidad: ¿de qué sirve el concepto de 'etnia'?

ALFONSO GARCÍA MARTÍNEZ
Universidad de Murcia

Resumen:

En un contexto pluricultural como el actual, donde se analizan las diversas opciones y alternativas ante el tratamiento de la pluralidad social y cultural, la fundamentación de la perspectiva intercultural no puede ahorrarse el esfuerzo de profundizar en el análisis de los conceptos que subyacen a tales opciones, y que articulan las diferentes prácticas sociales que de ellas se derivan. En efecto, la opción intercultural, en la que se encuadra la educación intercultural, representa inicialmente un modelo de relación abierto y no predefinido, en contraste con otros como el multiculturalismo cuyos fundamentos teóricos últimos se sostienen en orientaciones 'culturalistas', donde conceptos como el de 'etnia' adquieren un papel esencial. Como se pone de relieve en este artículo, dicho concepto ha mostrado, desde su aparición, su escasa capacidad para dar razón de las características de los grupos humanos y, por contra, ha aumentado la confusión en el tratamiento de éstos y sus culturas.

Palabras clave

Etnia, identidad, grupos humanos, culturas, 'razas', globalización.

Abstract:

In a multicultural context as the current one, where the diverse options and alternatives faced with the treatment of the social and cultural plurality are analyzed, the fundamentals of the intercultural perspective cannot save the effort to penetrate into the analysis of the concepts that sublie to such options, and that articulate the different social practices that from them stem. In fact, the intercultural option, in which the intercultural education is fitted, represents initially an open and not predetermined model of relation, in contrast with others as the multiculturalism whose last theoretical foundations are supported in culturalist orientations where some concepts like 'ethnic group' acquire an essential role. As it is emphasized in this article, from his appearance the above mentioned concept has showed his scanty aptitude to give reason of the characteristics of the human groups and, to opposite, has increased the confusion in the treatment of these and their cultures.

Key words

Ethnic group, Identity, Human groups, Cultures, 'Races', Globalization.

1. Aproximación a los significados de la etnicidad

¿Qué significa etnicidad? El término proviene del griego clásico, *ethnos*, que parece ser que hacía referencia a una clase de situaciones en las que una colectividad humana vivía y actuaba conjuntamente y que hoy suele ser traducido como "pueblo" o "nación" (Ostergaard, 1992). Se trataba de una comunidad compuesta de villas, ligadas entre sí por leves lazos de parentesco y de comercio, que se unían para la defensa común pero no para la vida política. De ahí su interpretación como "nación", esto

es como una agrupación humana cuyas dimensiones facilitaban la gobernación y el entendimiento entre sus componentes, frente a la noción de gran Estado. Por este motivo, algunos autores (Just, 1989) han considerado que la adopción del término griego *ethnos* representa un paso atrás en el vocabulario de las ciencias analíticas, aunque el problema no es que alguien recurra a un término determinado, sino que éste sea aceptado por la comunidad científica como término analítico. Hasta comienzos de este siglo, los conceptos de etnicidad y grupo étnico fueron empleados en muchos sentidos, tanto académicamente como en otros terrenos (Stone, 1996). Así pasaron al discurso actual y se convirtieron en elementos centrales en las políticas de diferenciación grupal y de discriminación, en las sociedades culturalmente diversas de USA y Europa, en buena medida como sustitutivos del concepto de ‘raza’ con el que, tras 1945, se rompe científica y públicamente. Huxley y Haddon (1935: 91-92), aunque propusieron eliminar el término ‘raza’ del vocabulario de la ciencia, y su sustitución deliberada por el término “grupo étnico”, tenían, sin embargo, una visión de tales grupos que se aproximaba más a la acepción griega (grupos amplios equivalentes a naciones) que a la que indica la existencia de diferencias a pequeña escala, como las que sugiere la expresión “minorías étnicas”. Pero éste no fue el camino seguido mayoritariamente en las Ciencias Sociales. Así, podemos observar, por ejemplo, que:

- a) Para Max Weber (1978), la creencia en un ancestro común parece ser más una consecuencia de la acción política colectiva que su causa: las personas llegan a verse a sí mismas como miembros pertenecientes a una colectividad como consecuencia de actuar juntos. Perseguir intereses colectivos estimularía la identificación étnica, lo que no deja de ser (este sentido de comunidad étnica) una forma de cerrazón social monopolística, al definir la pertenencia, la elegibilidad y el acceso a ella. Por esa razón propuso eliminar el término colectivo “étnico”, entre otras cosas, porque la noción de identidad subsumía fenómenos que quedaban fuera de un análisis social riguroso.
- b) Para Everett Hughes (1994), las diferencias étnicas culturales son una función de la propia “agrupación”, ya que la existencia de un grupo no es un reflejo de las diferencias culturales. Más aún, los grupos étnicos implican relaciones con el otro grupo, y estas relaciones comportan al menos la presencia de dos colectivos, es

decir, que no son unilaterales: la identidad es un asunto de los exogrupos y de los endogrupos. De tal modo que, por ejemplo, la existencia de un grupo minoritario implica la de al menos otro mayoritario.

En ambos autores podemos observar la temprana emergencia sociológica del modelo social constructivista de la etnicidad. Los grupos étnicos serían lo que la gente cree o piensa ser; la identificación étnica se construye fuera y dentro de la interacción entre grupos. No obstante, la noción de etnicidad no se impuso en los usos antropológicos hasta los años 60, comenzando en los Estados Unidos. Pero, aún hoy, la manera tradicional de apreciar la etnicidad sigue siendo preponderante y se apoya en las siguientes premisas (Sollors, 1991):

- a) Los grupos étnicos son generalmente imaginados como si fuesen unidades naturales, reales, inmutables, estables y estáticas.
- b) Parecen haber existido siempre.
- c) En tanto que sujeto de estudio, cada grupo produce un *continuum* esencial de mitos y rasgos, o de capital humano.
- d) El elemento central es la preservación y la supervivencia del grupo, que se siente amenazado.
- e) Los conflictos parecen provenir habitualmente del mundo exterior al grupo étnico particular que se analiza.
- f) La asimilación es el enemigo central de la etnicidad.

A pesar de los esfuerzos realizados para dar consistencia a la noción de 'etnia', el trabajo llevado a cabo no ha eliminado, sino que incluso ha contribuido a la perpetuación de una visión asimétrica del mundo social, entendido como un mosaico de diferencias culturales discontinuas y definidas, más que como un tejido sin costuras de variaciones culturales superpuestas y entretejidas (Jenkins, 1997:12). Y ello porque la etnicidad no es sólo un asunto del tipo de la auto-identidad que siente la gente, sino también el tipo de identidad social atribuida por los otros. Así sucede en ocasiones que las mayorías no suelen atribuirse tales rasgos, pero los proyectan en las minorías, que serían las únicas poseedoras de etnicidad, con lo que habitualmente los miembros de los grupos dominantes se "olvidan" de considerarse a sí mismos un "grupo étnico". El modelo básico socio-antropológico de etnicidad responde, en suma, a las siguientes características:

- a) La etnicidad trata de la diferenciación cultural; la identidad es siempre una dialéctica entre la semejanza y la diferencia.
- b) La etnicidad está concernida focalmente por la cultura -significado compartido- pero también está enraizada en la interacción social.
- c) La etnicidad no es algo más fijo o inamovible que la cultura de la que es un componente o que las situaciones en las que es producida y reproducida.
- d) La etnicidad, como una identidad social, es colectiva e individual, externalizada en la interacción social e internalizada en la auto-identificación personal.

De ahí se desprende una definición de ‘cultura’ basada en un modelo de diferentes culturas, en vez de en una sola cultura, esto es, de una diferenciación social basada en el lenguaje, la religión, la cosmología, el simbolismo, la moralidad y la ideología. Es un modelo que ocasionalmente sugiere la problemática imprecisión de que cultura es diferente, digamos, de la actividad política o económica (aunque, de hecho, todas ellas son fenómenos culturales). Durante mucho tiempo ha aparecido como postulado generalmente admitido que las culturas constituían unidades singulares e irreductibles, ‘incommensurables’ entre ellas, por lo que cada elemento constitutivo sólo adquiriría sentido dentro de la totalidad constituida por cada una de ellas. La evidencia de la existencia de una multiplicidad de culturas, sin embargo, no ha sido unánime, como lo muestran las posiciones de Edmund Leach (1980: 16), quien sostenía el carácter artificial de las fronteras culturales, lo que le llevaba a plantear que la cultura existe en singular y no en plural:

“Yo estudio la cultura humana y no las culturas humanas. [...] La insistencia en el hecho de que la diversidad cultural no supone la pluralidad de culturas es un rasgo constante de mis escritos antropológicos de estos veinticinco últimos años”.

De hecho, el relativismo cultural se ha apoyado en contrastes fuertes que, a menudo, se han conjugado con el relativismo lingüístico para indicarnos cómo cada lengua forma un cuerpo único con su cultura hasta el punto de determinar percepciones diferentes del mundo o, incluso ‘mundos’ diferentes. De este modo el relativismo hace causa común con el etnocentrismo, de modo que ‘vistas de lejos’ las gentes y comunidades nos parecen cada vez más fantásticas. En este sentido, la diferencia cultural cumpliría un cometido inclusivo, frente a la diferencia racial

que es creada sobre diferencias biológicas usadas para excluir a ciertas personas de una "relación entre iguales" (Banton, 1998: 199).

Wallman (1979) sostiene que la etnicidad no es lo mismo que la cultura o la 'raza'. Para esta autora no se reduce a una simple diferencia, sino que se trata del sentido de la diferencia que puede darse cuando los miembros de un particular grupo cultural o "racial" interactúan con quienes no pertenecen a él. Las diferencias reales entre los grupos humanos no serían más (ni menos) que "referencias potenciales de identidad para los miembros de esos grupos". Con ello se abre la posibilidad de que un grupo pueda ser simultáneamente catalogado como "racial" y como "étnico". La tendencia a la reificación de la cultura y la etnicidad revierte en la construcción de la etnicidad como típico atributo del otro. Entonces la etnicidad se torna rasgo que caracteriza a otra gente más que a nosotros mismos. Necesitamos, sin embargo, recordarnos a nosotros mismos continuamente que todos y cada uno participamos de una etnicidad -quizás en más de una- igual que ellos, igual que el otro, igual que las minorías.

Esta apreciación puede entenderse como el primer paso hacia la comprensión de la ambigüedad y la apariencia cambiante de la identificación étnica. Reconocer que el etnocentrismo es rutinario e inteligible, como rutinaria e inteligible es la invisibilidad de la propia identidad, no nos absuelve de la necesidad tanto de luchar contra él, como de hacernos más nosotros mismos (para nosotros mismos). Como en la 'raza', lo peligroso no es tanto la existencia de los conceptos, por muy problemáticos que sean, sino su desconocimiento (García y Sáez, 1998).

Hasta hace relativamente poco tiempo, los antropólogos estudiosos de la etnicidad la han tratado como un fenómeno social corporativo, y se han orientado hacia la identificación y comparación de los grupos étnicos, entendidos cada uno de ellos como la base social imprescindible de una cultura que preserva las colectividades específicas y distintas de cualquier otra. Esta ontologización del mundo social surge de la preocupación antropológico-social por los grupos y sus relaciones sistemáticas, y por el orden social y la integración. Independientemente de que puedan, en función de la evanescencia del mundo social, parecer arcaicos, estos presupuestos han informado e informan, todavía hoy, muchos axiomas de la antropología en tanto que estudio generalizado de la vida social. Las distintas teorías explicativas de la etnicidad siguen siendo operativas en todos los niveles del análisis científico y podemos agruparlas en dos grandes grupos:

- 1º) *Teorías objetivistas*: están formadas por todas aquellas categorías explicativas de tipo naturalista (sociobiólogos), culturalista (identidad esencial) o primordialista (grupo social más importante) que atribuyen a la etnicidad un estatuto de realidad objetiva independiente de su contexto sociohistórico y de la voluntad de sus miembros.
- 2º) *Teorías subjetivistas*: configuradas por aquellas interpretaciones que describen la ‘etnicidad’ como algo que no se adquiere ni de una vez por todas ni es impuesto por fuerzas externas, es decir, que no es invariable ni insuperable. Para este grupo de explicaciones, lo esencial es el sentimiento de pertenencia a un grupo determinado, sea real o imaginario y las representaciones simbólicas que dicha pertenencia origina. La identidad étnica se entiende como el resultado de una opción individual más o menos arbitraria.

2. El papel de las etnias en el mundo globalizado

Independientemente de cómo se quiera llamar a la actual situación histórica en que vivimos -postmodernidad, modernidad alta, modernidad tardía, o de cualquier otro modo-, un tema recurrente y consistente de ella es algo que ha ocurrido ya o está ocurriendo: la globalización. Ésta es el efecto de la creciente interdependencia de las economías nacionales de todo el mundo que ha provocado una progresiva dependencia de los avatares del sistema económico internacionalizado. Las nuevas tecnologías han inducido un cambio sustancial en la naturaleza, importancia e inmediatez comunicativa de la información disponible. La homogeneización cultural y la criollización parecen estar, en algunos aspectos, a la orden del día, junto a la diversidad y al pluralismo. Los viajes internacionales, tanto si son migratorios o temporales, ocupacionales o recreativos, han pasado a ser una parte integrante del modo de vida de cada vez más amplias franjas de población de todo el mundo.

El resultado de todo ello, la globalización, puede ser considerado o no como una ruptura cualitativa con el pasado (Robertson, 1992). En efecto, hay quienes consideran la presente situación como firmemente asentada en una muy larga evolución del mundo social y del sistema económico (Frank y Gills, 1993; Thompson, 1999; Valaskakis, 1999). Cualquiera

que sea la opción que adoptemos, muchos están de acuerdo en que la globalización tiene consecuencias, de un modo u otro, para la etnicidad como fenómeno social (Hannerz, 1991; 1992; Friedman, 1990 y 1994; Hall, 1991; Waters, 1995). Sin embargo, está claro que la globalización no lleva necesariamente a la ampliación del pensamiento. La globalización y la creciente localización (localismo), lejos de ser contradictorias, están interrelacionadas: el mundo se ha hecho más pequeño y más amplio al mismo tiempo, y el espacio cultural se encoge y se expande.

El localismo y la etnicidad son tomados como las dos caras de la misma moneda, y cada cual puede (re)afirmarse sea como producto de una reacción defensiva hacia la creciente amplitud del contacto global de la vida social, sea como resultado de ella. A pesar de la globalización, parece difícil imaginar un futuro en el que la noción de etnicidad no sea necesaria como modo de hablar sobre uno de los más generales y básicos principios de la sociabilidad humana (Carrithers, 1995): la identificación colectiva, es decir, un sentido de "nosotros" y "ellos", socialmente construido con referencia a la semejanza y la diferencia cultural. De hecho, muchos de los procesos en curso de repliegue en la propia identidad de los grupos se presentan como una reacción contra la dimensión universal del mercado mundial, que se sitúa como telón de fondo de lo que aparece en la escena, dando cobertura a los nuevos procesos que, de este modo, ya no representan una regresión, sino una especie de "negación de la negación", dado que suponen una reafirmación de la identidad 'primordial', y denotaría que toda unidad orgánico-sustancial se ha perdido definitivamente; lo cual, en palabras de Žizek (1998: 169-170), significaría que "solamente en la actualidad, en las comunidades fundamentalistas contemporáneas de tipo étnico, religioso, de estilo de vida, se produce plenamente la escisión entre la forma abstracta del comercio y la relación con la cosa étnica particular"; y ésta sería la mejor prueba de la completa emancipación de la lógica económica del mercado respecto de las cuestiones de identidad étnica. De ahí la coincidencia básica entre el proceso de globalización y las políticas multiculturalistas.

Este planteamiento tiene que ver con un amplio espectro de controversias en torno a la capacidad de los humanos para intervenir en sus propias vidas, para determinar o ser determinados. El modelo de la etnicidad como algo fundamental hunde sus raíces históricas en la reacción del Romanticismo frente al Racionalismo ilustrado. Encontramos

algunas de sus voces más representativas en la obra de Herder y Fichte, y representa algo más que un simple punto de vista académico, al proporcionar un estatuto intelectual a un gran número de chovinismos étnicos y nacionales. La ideología del esencialismo naturaliza a los grupos étnicos y justifica los sentimientos étnicos chovinistas. Frente a ella, la posición instrumentalista enfatiza la existencia de un grado de plasticidad en la identificación étnica y en la composición de los grupos étnicos: un pueblo (o pueblos) modifica y altera sus adscripciones étnicas a la luz de las circunstancias y del entorno. La búsqueda de ventajas políticas y/o intereses propios materiales es el cálculo que típicamente informa tales comportamientos. Pero la disputa entre ambos no está, sin embargo, tan claramente zanjada como parece, y no es fácil resistirse a la conclusión de que ha producido más calor que luz. De hecho, ambas posiciones tienen argumentalmente mucho más aspectos comunes que diferentes. En cualquier caso, los protagonistas están usualmente tergiversados en la polémica: estabilidad étnica y cambio de percepción son, según parece, indisociables, ya que no hay necesariamente contradicción entre manipulación instrumental y sentimiento profundo de la etnicidad. Pueden ir de la mano o entrar en conflicto, sobre todo si se trata de utilizar políticamente los artefactos culturales (Álvarez Junco, 2002).

El debate sobre si la etnicidad es situacional o esencial, ha confundido la ubicuidad de un fenómeno social (la atribución de una determinada forma de etnicidad) con la “naturalización”, que supone fijeza, determinismo y alguna clase de poder de causación pre-social. Por tanto, sugerir que la etnicidad está presente como uno de los “datos” de la vida social humana no implica asumir ninguno de los argumentos del punto de vista esencialista. De modo que el tipo de etnicidad que aquí interesa es la situacional, aunque, incluso en ese marco, debemos distinguir entre una etnicidad cuyas fronteras cambian en una variedad de situaciones, y otra en las que las diversas situaciones reconocen la preeminencia de una sobre otra y donde las fronteras son relativamente estables. En estos casos es cuando surge lo que se llama una “etnia”, que comparte alguna de las características sociológicas de una clase social (Rex, 1993).

Un sentido individual de la pertenencia étnica puede -dependiendo del contexto- ser internalizado durante la temprana socialización primaria, junto con otras muchas de las señas de identidad étnica tales como el lenguaje, la religión, la conducta no verbal (Bentley, 1987). Durante este período se configuran las primarias y profundamente enraizadas

identidades sociales de la “yoidad”, del género y de la humanidad. La identidad es un aspecto de la constitución emocional y psicológica de los individuos; se asocia con el mantenimiento de la integridad y seguridad personal, y puede ser, por esa razón, extremadamente resistente al cambio. La etnicidad puede, bajo circunstancias concretas, entenderse como una dimensión primaria, aunque no fundamental, de la identidad individual.

Otros procesos de categorización étnica -que representa, después de todo, lo que haya sucedido en la socialización primera: los niños saben quiénes son, en buena medida porque otros se lo han dicho-, varían también con el contexto en efectividad y presencia. Si también la etnicidad puede ser una identidad social primaria, su aspecto más sobresaliente, su fuerza y manipulabilidad son situacionalmente contingentes. No importa el grado en que pueda ser aparentemente fuerte o inflexible, la etnicidad siempre es construida socialmente, en primera instancia y en cualquier otra. Ahora bien, si la etnicidad es transaccional (producida y reproducida en el curso de las transacciones sociales), estas transacciones son de dos tipos básicos:

- 1) En primer lugar, existen procesos de definición interna: los actores indican a los miembros del endo o del exogrupo una autodefinición de su naturaleza o identidad. Éste puede ser un proceso grupal egocentrado, proceso individual o colectivo, aunque solamente tiene sentido hablar de etnicidad en un sentido individual cuando la identidad que se está definiendo y sus expresiones se refieren a una identidad colectiva reconocible y conduce a un repertorio de prácticas culturalmente especificadas. Estos procesos, aunque han sido conceptualizados en primera instancia como internos, son necesariamente transaccionales y sociales (incluso en los casos individuales) porque suponen siempre una audiencia, sin la que no tienen sentido, y un conjunto de significados derivados externamente.
- 2) Por otra parte, hay procesos de definición externa. Son procesos dirigidos a otros, en los que una persona o conjunto de personas definen a los otros como “X” o “Y”, o cualquier otra cosa. Esto puede ser la validación de la definición interna de los otros que ellos mismos realizan. Ninguna sociedad conocida (ni actual ni histórica) es pura o incontaminada, producto exclusivo de su propia historia:

“Todas las sociedades humanas que hemos registrado son ‘secundarias’, si no ‘terciarias’, ‘cuaternarias’ o ‘centenarias’. El cambio o la evolución cultural no actúa sobre sociedades aisladas sino que siempre lo hace sobre sistemas interconectados en los que las sociedades están vinculadas de forma variable a ‘campos sociales’ más amplios.” (Wolf, 1982: 6).

A estas alturas del grado de conocimiento alcanzado por los análisis socioculturales apenas cabe duda de que el grupo social al que pertenece un individuo desempeña un papel muy importante en la vida de éste y parece razonable pensar que existe una pulsión que incita a actuar de forma acorde con el grupo, para recibir apoyo o proporcionarlo, llegado el caso. Que sea razonable pensarlo no quiere decir que esta pulsión exista, y no es fácil hacerse con pruebas consistentes de su existencia. Pero pensemos por un momento que existe dicha pulsión o tendencia innata a considerar que el grupo al que pertenecemos es una entidad a la que llamamos *nosotros*, en contraposición a todos aquellos que no pertenecen al grupo, que son ellos, los *otros*. Si aceptamos esta hipótesis, también tendríamos que reconocer que la definición del *nosotros*, varía según las circunstancias. El *nosotros* puede ser la familia (o la familia con la excepción de algún miembro, a quien no consideramos digno de nuestro apoyo y confianza). No está claro si el infante llega a construir una noción de *nosotros* con la madre, pero sin duda, la familia es el primer *nosotros* que se nos presenta en nuestra vida, salvo en el caso de los que no han tenido la suerte de tener una familia, o de tener una buena familia. A medida que aumentan nuestros contactos sociales, adquieren importancia otros *nosotros*: los compañeros de juego, los amigos, los compañeros del colegio y las demás personas que forman parte de la escuela o de los grupos con los que nos vamos relacionando poco a poco. Más tarde aparecen los compañeros de trabajo, o de las distintas asociaciones, cada una de las cuales genera un nuevo círculo de individuos que forman un nuevo *nosotros*. Sin embargo, muchos de estos *nosotros* pueden estar en contradicción con otros *nosotros*.

Estos *nosotros* que tanto influyen en nuestra vida tienen una enorme importancia emotiva como fuentes de alegrías y preocupaciones, de sentido de la lealtad y de la pertenencia (podemos hablar de identidad más marcada, como ocurre en las variadas formas de patriotismo, incluyendo el localismo o el comunitarismo, o una más difuminada), de celos, de enfados, de sentimientos de culpabilidad, etc. Su importancia en la vida

diaria es enorme y muchos piensan que existe una tendencia innata a fabricar estos *nosotros*, como extensión de nuestro yo, que nos ayuda formando toda una serie de círculos concéntricos en torno a nuestro yo. Ciertamente, en algunas personas esta tendencia puede ser más fuerte que en otras, y algunos de estos nosotros adquieren una relevancia especial, porque nos ayudan a reemplazar a otros nosotros (como la familia) que, por la razón que sea, no nos satisfacen, y pueden aparecer situaciones de grave conflicto.

3. 'Raza' y 'etnia' ¿son intercambiables?

La controversia sobre la relación entre cultura y biología es en muchos aspectos homóloga al debate sobre instrumentalidad y esencialidad. Es como mínimo tan importante como aquél, y por razones bastante similares: el sentido común continúa afirmando la realidad y el significado de la 'raza', y el racismo sigue siendo un elemento determinante en los modos de relación humanos. Construidas sobre el ejemplo dado por Franz Boas (1940), la antropología social y la cultural han ofrecido un serio desafío a la dudosamente científica noción de 'raza' (Benedict, 1983; Lévi-Strauss, 1952). Desdichadamente, una consecuencia irónica de la ascendencia del modelo constructorista social de la etnicidad, en tanto que "paradigma de ciencia normal" (Kuhn, 1971) en el ámbito antropológico, ha sido la eliminación en sus trabajos del problema de la 'raza', de la relación entre biología y cultura.

Wallman (1979), por ejemplo, despacha el debate sobre la distinción entre 'raza' y etnicidad como un "buscar tres pies al gato". En otra ocasión (Wallman, 1986) argumenta que el fenotipo o apariencia física es sólo un potencial índice étnico entre muchos. También Eriksen (1993) sostiene que las ideas de 'raza' pueden formar o no parte de las ideologías étnicas, sin que su presencia suponga un factor decisivo de las relaciones interétnicas. La adopción de tales puntos de vista parece ser, al menos en parte, un elogiado rechazo del riesgo de validar inadvertidamente modelos tales como los biológicos de la diferenciación étnica. Curiosamente, sin embargo, la naturalización de la etnicidad dentro de una estructura sociobiológica puede llevar a una posición semejante. Así, Berghe (1981: 240) sostiene que la 'raza' ha pasado a ser nada más que una "seña especial de la identidad", un test popular visible de un

posible ancestro común, cuya incidencia social puede observarse en la aplicación legal del origen ‘étnico’ de una determinada población a través del más que sospechoso *ius sanguinis*. De este modo, el asunto es más de rechazo que de ‘raza’, como una estratagema del “nepotismo biológicamente enraizado”, al estilo de las tesis defendidas por ciertos sociobiólogos y etólogos.

Michael Banton (1983; 1988) cree que la ‘raza’ supone una identificación categorial que denota a “ellos”, basándose en características físicas o fenotípicas, mientras que la etnicidad es la identificación de un grupo cultural específico correspondiente al “nosotros”. Con ello, la etnicidad sería algo voluntariamente asumido por uno mismo, mientras que la identificación racial es algo impuesto al otro. Sin embargo, tanto una como la otra, dice este autor, son socialmente construidas. Lo que se desprende de nuestro excurso es que en todos los casos se produce una celebración de la etnicidad como una “buena cosa”, como un recurso social y cultural antes que una carga. No obstante, el racismo sigue siendo un aspecto de la construcción social de la diferenciación étnica, tan escasamente discutida por los antropólogos. Sea lo que sea, la ‘raza’ implica un conjunto de constructos de clasificación social con una considerable significación que mira a la vez al autoensalzamiento por “méritos” o denigración de los méritos ajenos históricos y contemporáneos (Wade, 1993).

La ‘raza’ es típicamente diferenciada de la etnicidad en términos de contraste entre diferencias físicas y culturales (Banton, 1988). Este modelo básico, explicitado o no, subyace a la mayor parte de las discusiones de la ciencia social sobre el tema: la diferenciación “racial” es algo que tiene que ver con las diferencias físicas entre unos y otros. Sin embargo, las “diferencias físicas” concernidas por la ‘raza’ sólo son diferencias que provocan una diferencia en tanto que social o culturalmente se las considere como tales. Nada hay, entonces, que sea “objetivo” en cuanto a la ‘raza’, ni siquiera la apariencia física, ya que ‘raza’ y fenotipo son diferentes órdenes de cosas: el fenotipo es el producto material de la interacción de la dotación genética (genotipo) y del medio ambiente; la ‘raza’ es sólo una ficción cultural.

Sin embargo, si realmente la ‘etnia’ sólo tuviese una referencia cultural, descartando toda referencia biológica, como algunos sostienen, entonces, toda variación cultural más o menos consolidada debería ser tratada como étnica. En nuestro entorno próximo, por ejemplo, habríamos

de referirnos a una 'etnia' vasca, gallega, catalana, valenciana, asturiana, aragonesa, castellana, etc., algo que estaría fundamentado a tenor de su desarrollo histórico-cultural específico, independientemente de su integración en unidades socio-político-geográficas con las que compartirían algunos rasgos culturales comunes. Pero en la práctica no sucede así, precisamente porque la referencia cultural de la 'etnia' –no lo olvidemos, en su origen, sustituta de la "políticamente incorrecta" noción de 'raza'– solamente (o en la mayor parte de sus usos) se da vinculada y asociada a poblaciones caracterizadas por sus diferencias fenotípicas. Por tanto, cualquiera que sea la función que adopte, el concepto de 'etnia', sigue siendo un sucedáneo o un remedo edulcorado del de 'raza', esto es, una forma de definir a poblaciones diferenciadas no sólo por la cultura sino por los rasgos fenotípicos. El lenguaje ordinario se ha ocupado de poner de relieve esta sinonimia cuando cada vez que se menciona a un grupo intentando evitar el término 'raza' se alude a "grupos étnica y culturalmente diferentes". En nuestra opinión, ello reside en que en todos los casos hay un complemento de significado, ya que

"la 'etnicidad' remite a la noción de identidad, que a su vez nos lleva al de cultura. Ahora bien, aunque la identidad étnica se basa en la identidad cultural, la sobrepasa ampliamente y, a menos que nos encastillemos en una postura culturalista, es imposible entender el fenómeno de lo étnico sin analizar el conjunto de los cambios políticos, sociales y económicos." (Chebel d'Appollonia, 1998: 68).

Aunque ciertas posiciones teóricas hablan de 'etnicidad simbólica', entendida como la forma de designar a la etnia como "una construcción cognitiva de la identidad colectiva basada en símbolos culturales a través de los cuales se autodefinen grupos e individuos" (Blanco, 1985: 50), de modo que un grupo étnico dejaría de ser de una vez por todas un constructo biológico-cultural, la realidad es bien distinta. Ni el sentido ni el uso del concepto de 'etnia' destierran el componente biológico de su significado ni su carácter de confrontación social, en tanto que se crea y establece un espacio cultural distinto y enfrentado a otras culturas (Barth, 1979). Esta situación se hace patente en la vida cotidiana, donde a la etnicidad se la identifica, especialmente por las poblaciones receptoras, con el color de la piel, de modo que, aunque tal identificación no se diese en el plano teórico sí se da en el de la práctica de las relaciones intergrupales, y relacionar etnicidad y color de la piel (u otros rasgos

fenotípicos) no es sino una vuelta al viejo concepto de ‘raza’. Pero esta confusión parece estar lejos de situarse únicamente en el campo de las relaciones sociales reales, como apunta Pajares (1998: 92):

“La confusión existente a nivel social entre rasgos físicos y culturales en la visión que se tiene de las minorías étnicas se está produciendo también a nivel académico. Mejor dicho, no ha dejado de producirse nunca; se ha pasado de hablar de razas a hablar de etnias sin deshacerse del trasfondo racista de tales clasificaciones.”

Lo que conduce a sostener, como hace Wieviorka (1992: 91), que si bien el concepto utilitario de ‘etnia’ hace posible que podamos prescindir del de ‘raza’, deja un enorme espacio para la incorporación de los factores físicos a los rasgos culturales que caracterizan a los llamados grupos ‘étnicos’. En realidad, las fórmulas utilizadas para distinguir a unos grupos étnicos de otros reflejan una omnipresencia de los rasgos físicos, haciendo que las diferencias culturales se conviertan en esenciales e irreductibles. En ese caso, lo mismo da hablar de ‘etnia’ que de ‘raza’, ya que “se han racializado las diferencias culturales” (Pajares, 1998: 94). A eso parece referirse Sartori (2001: 72) cuando afirma que

“en la evolución lingüística, el concepto de etnia ha llegado a ser más amplio que el de raza; una identidad étnica no sólo es racial sino también una identidad basada en características lingüísticas, de costumbres y de tradiciones culturales. En cambio, una identidad racial es en primera instancia una (más estricta) identidad biológica que se basa, para empezar, en el color de la piel. Por otra parte, raza es también un concepto antropológico que sobrepasa, como tal, el de etnia. Por tanto, hoy por hoy, la distinción es sobre todo ésta: que el predicado ‘étnico’ se usa en sentido neutral, mientras que ‘raza’ y racial suelen ser calificaciones descalificantes para uso y consumo polémico.”

Los dislates que se derivan de este estado de cosas, basado en la más completa confusión (no siempre inconsciente) de términos y conceptos, aparecen siempre, de manera más o menos subrepticia, cuando se explicitan los componentes de la ‘etnia’. Valga como ejemplo el modo en que lo hace el autor que acabamos de citar al hablar de los rasgos caracterizadores del extranjero, que lo es por su origen, religión o por ser “de otra etnia (negro, amarillo, (*¡sic!*) árabe, etcétera)”. Por consiguiente, nos parece que la definición étnica sirve como nuevo criterio

de demarcación, sustitutivo del de 'raza', pero que no lo anula, sino que, antes bien, lo enmascara. Se convierte, de ese modo, en un criterio capaz de establecer la segregación no sólo de los fenotípicamente diferentes sino también entre personas o grupos diferentes cuya piel u otros rasgos físicos no delatan tal diferencia. En todo caso, consideramos que la invasión de lo étnico agrava la confusión en aspectos tales como los siguientes (Chevel d'Appollonia, 1998):

- a) Semántico: incluso cuando 'etnia' no es un simple eufemismo de 'raza' y se limita a designar un grupo cuyos rasgos son comunes.
- b) Procesual: la 'etnicidad' puede ser un estado o un proceso dinámico de aculturación y contra-aculturación (identidad cultural que se forja en el presente), que es sincrónico con el establecimiento de la diferencia.
- c) Estrategia voluntaria: esto es, una forma de llamar la atención para obtener un trato preferencial respecto de otros.
- d) Identitario: se ve afectada por su relación con la identidad nacional y la pertenencia de sus miembros a distintas clases sociales, lo que implica al menos tres niveles de concreción:
 - 1) Como un sentimiento individual de pertenencia a una comunidad, exista o no realmente dicha comunidad.
 - 2) Como un factor de movilización colectiva para forjar o reforzar una identidad y salir a la escena política
 - 3) De ubicación respecto de las imposiciones estructurales que asignan a los grupos y a los individuos un espacio social delimitado con arreglo a su adscripción a una etnia determinada.

Todo ello no hace sino recordarnos la necesidad de proceder con cautela ante toda clasificación, ya que unidades consideradas como definibles por y en sí mismas, como sucede con las 'etnias', en realidad no proporcionan la base para establecer una clasificación, sino que son resultado de tal proceso, es decir, no se procede a clasificar porque haya cosas que clasificar, sino que tales cosas existen porque se las clasifica (Pouillon, 1993). Probablemente, de la propia fragilidad conceptual del concepto de 'etnia', origen de todos sus avatares y problemas, se deriven las dificultades de acomodación que encuentran quienes la admiten como criterio de demarcación de los grupos humanos.

Una fragilidad conceptual que viene recogida por la propia defini-

ción usual que del término se hace. Así, el DRAE define la voz ‘étnico’ como aquello que pertenece a una “nación, raza o etnia” y, aunque no sabemos si la ‘o’ es inclusiva o exclusiva, lo vincula con el cardumen magmático de la ‘nación’ y al no menos confuso de la ‘raza’, es decir, abarcaría un espectro conceptual excesivo al englobar todas esas dimensiones. Según Lázaro Carreter (2004), la manía de utilizar entre nosotros y de manera indiscriminada este término proviene de aplicar al castellano la connotación anglosajona de lo étnico, que califica rasgos culturales muy diferentes de los occidentales y que, por ello, sorprenden. Razón por la cual el término no se aplica a los occidentales sino a los otros. En realidad, como muy bien ha señalado Wieviorka (1994), el término ‘etnicidad’ sólo se aplica a quien es considerado inferior; lo que, traducido por Rex (1995: 204), significaría que “nosotros somos gente normal y sencilla; ellos son etnias”. Dicho de otro modo, los occidentales seríamos superiores y los que pertenecen a grupos así catalogados inferiores en virtud de su no pertenencia a los parámetros más o menos mitificados (y recurrentemente invocados) de unas culturas y pueblos que, por otra parte y contradictoriamente, tienen como rasgo distintivo su defensa del universalismo de la especie humana.

Bibliografía

- Aguirre, A. (Ed.) (1997). *Cultura e identidad cultural*. Barcelona: Bárdenas.
- Álvarez Junco, J. (2002). *Mater dolorosa*. Taurus: Madrid.
- Barth, F. (Compil.) (1979). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.
- Banton, M. (1983). *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1998). *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press (2ª Edición).
- Benedict, R. (1983). *Race and racism*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Bentley, G.C. (1987). Ethnicity and practice. *Comparative Studies in Society and History*, 29 (1), 24-55.
- Berghe, P.L. van den (1981). *The Ethnic Phenomenon*. Nueva York: Elsevier.
- Blanco, M.C. (1985). El inmigrante como sujeto marginado. Claves interpretativas. En J.P. Alvíte (Coord.), *Racismo, antirracismo e inmigración* (89-122). Donostia: Tercera Prensa.
- Boas, F. (1940). *Race, Language and Culture*. Nueva York: Free Press.
- Carrithers, M. (1995). *¿Por qué los humanos tenemos culturas?* Madrid: Alianza.
- Chebel d’Appollonia, A. (1998). *Los racismos cotidianos*. Barcelona: Bellaterra.
- Eriksen, T.H. (1993). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Londres: Pluto.

- Frank, A.G. y Gills, B.K. (Ed.) (1993). *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* Londres: Routledge.
- Friedman, J. (1990). Being in the world: globalization and localization. En M. Featherstone (Ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. Londres: Sage.
- (1994). *Cultural Identity and Global Process*. Londres: Sage.
- García, A. (2004). *La construcción sociocultural del racismo*. Madrid: Dykinson (En prensa).
- García, A. y Sáez, J. (1998). *Del racismo a la interculturalidad*. Madrid: Narcea.
- Hall, S. (1991). The local and the global: Globalization and ethnicity. En A.D. King (Ed.), *Culture, Globalization and the World-System* (19-39). Londres: Macmillan.
- Hannerz, U. (1991). Scenarios for Peripheral Cultures. En A. King (Comp.), *Culture, Globalización and the World-System* (107-128). Binghamton: Department of Art History, State University of New York.
- Hughes, E. (1994). *Culture of Complaint: The Fraying of America*. Nueva York: Warner Books.
- Huxley, J.S. y Haddon, A.C. (1935). *We Europeans: a Survey of 'Racial' Problems*. Londres: Jonathan Cape.
- Jenkins, R. (1997). *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. Londres: Sage
- Just, R. (1989). Triumph of the Ethnos. En E. Tonkin, M. McDonald y M. Chapman (Eds.), *History and Ethnicity*. Londres: Routledge.
- Kuhn, T.S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- Lázaro Carreter, F. (2004). Lo normal. *El País*, 15-02-04, 13.
- Leach, E. (1980). *L'Unité de l'homme*. París: Gallimard.
- Lévi-Strauss, C. (1952). *The Race Question in Modern Science*. París: UNESCO.
- Ostergaard, U. (1992). What is national and ethnic identity? En P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad y J. Zahle (Eds.), *Ethnicity in Hellenistic Egypt*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Pajares, M. (1998). *La inmigración en España*. Barcelona: Icaria.
- Rex, J. (1993). Stratégies antirracistes en Europe. En M. Wiewiorka (Dir.), *Racisme et modernité* (327-344). París: La Découverte.
- (1995). La metrópolis multicultural: la experiencia británica. En E. Lamo de Espinosa (Ed.), *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa* (197-224). Madrid: Alianza.
- Robertson, R. (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Londres: Sage.
- Sartori, G. (2001). *La Sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.
- Sollors, W. (1991). *The Invention of Ethnicity*. Nueva York: Oxford University Press.
- Stone, M. (1996). Ethnicity. En A. Kuper y J. Kuper (Eds.), *The Social Science Encyclopedia*. Londres: Routledge.
- Thompson, G. (1999). Introduction: situer la mondialisation. *Revue Internationales des Sciences Sociales*, 160, 31-42.
- Valaskakis, K. (1999). Le théâtre de la mondialisation. La scène, la distribution et l'intrigue de la piece ont changé. *Revue Internationales des Sciences Sociales*, 160, 172-188.
- Wade, P. (1993). 'Race', nature and culture. *Man*, 28, 17-34.
- Wallman, S. (Ed.) (1979). *Ethnicity at Work*. Londres: Macmillan.

- (1986). Ethnicity and the boundary process in context. En J. Rex y D. Mason (Eds.), *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waters, M. (1995). *Globalization*. Londres: Routledge.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press.
- Wieviorka, M. (1992). *Visages du racisme*. París: La Découverte.
- (1994). Ethnicity as Action. En J. Rex y B. Drury, *Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe*. Aldershot: Avebury.
- Wolf, E. (1982). *Europe and the People Without History*. Londres: University of California Press.
- Zizek, S. (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En F. Jameson y S. Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (137-188). Buenos Aires: Paidós.