

# EL DEBATE CONTEMPORÁNEO EN TORNO AL CONCEPTO DE ETNICIDAD

Gilberto Giménez

## La novedad del término en las ciencias sociales

Antes de entrar en materia, vale la pena subrayar la novedad del término “etnicidad” en el ámbito de las ciencias sociales. Según Glazer y Moynihan (1975: i), este término aparece por primera vez en inglés en los años cincuenta, y fue introducido por el sociólogo norteamericano David Reisman. Pero otros atribuyen su introducción a W.L. Warner, el coordinador de *Yankee City Series*. En cambio, el sustantivo “etnia”, traducción del griego *ethnos*, y el adjetivo “étnico”, tienen una larga historia y podemos rastrear su uso desde la antigüedad greco-romana. Es muy interesante destacar que el uso de estos dos últimos términos casi siempre ha tenido una connotación excluyente, discriminatoria y la mayor parte de las veces inferiorizante (Hutchinson y Smith, 1996: 4 ss.). Es decir, las “etnias” siempre son los “otros”, menos el grupo que clasifica de este modo a esos “otros” desde una posición dominante. Así,

---

\* Investigador titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México



para los griegos las “etnias” (*ta ethnea*) eran las otras gentes, los no griegos, los periféricos, los bárbaros foráneos, por oposición a los “helenos” (*genos Hellenon*), como se nombraban a sí mismos. En *latín*, la traducción de *ethnos* es *natio*, pero este término también designa sólo a los pueblos bárbaros y lejanos, por oposición a los romanos que se autclasificaban como *populus*, y nunca como *natio*. Incluso en la Vulgata latina del Nuevo Testamento, la traducción del término *ethnos* es *gentilis* (los “gentiles”), por oposición a los judíos y cristianos que supuestamente profesan la verdadera religión revelada en la Biblia. Lo curioso es que el inglés —que sólo tiene el adjetivo “étnico” y no el sustantivo correspondiente— conservó este sentido del Nuevo Testamento hasta 1971, es decir, *ethnics* significaba “pagano” o “gentil”.

Las observaciones precedentes vienen a cuento, porque parece persistir hasta nuestros días este sesgo etnocéntrico del término “etnia” y sus derivados, que tiende a infiltrarse subrepticamente incluso en el uso científico de los mismos siguiendo la fórmula:  $n - 1$ , como dicen irónicamente Hugues y Hugues (1952). Esto es, todos los grupos pueden ser étnicos dentro de una comunidad, menos el grupo originario de esa comunidad, que es el que clasifica a todos los demás. Este sesgo etnocéntrico todavía persiste en algunas encuestas norteamericanas que dan por sentado la equivalencia: *ethnicity = foreign stock*, subyacente a preguntas como ésta: “¿De qué país proviene la mayor parte de sus antepasados?”.

## La etnicidad en cuestión: una encrucijada teórica

Para entrar ya en materia, procuraremos situarnos directamente en el momento en que comienza a producirse un quiebre teórico y metodológico de gran envergadura en la manera de abordar el estudio de la etnicidad en los EE.UU., esto es, entre fines de los años sesenta y mediados de los setenta.

En efecto, el concepto de etnia y sus derivados encuentran inicialmente una gran acogida entre los antropólogos y logran hacer

una carrera fulgurante desde el inicio de los sesenta y a todo lo largo de los setenta en las ciencias sociales norteamericanas. Como observan algunos estudiosos, esta aceptación generalizada es concomitante con la aparición de un tipo aparentemente nuevo de conflictos y reivindicaciones llamados “étnicos” que surgen de manera simultánea en las sociedades industrializadas y en las del tercer mundo. Hacia fines de los sesenta comienza a publicarse en la Universidad de Chicago una revista especializada para estudiar los fenómenos étnicos: *Ethnicity*. Y precisamente desde esta revista, investigadores de la talla de P. Brass (1976) y Van den Berghe (1976) lanzan un llamado para estudiar la etnicidad en una perspectiva comparativa y mundial. Esta preocupación comparatista ya existía desde mediados del siglo pasado entre los antropólogos ingleses y norteamericanos. Por ejemplo, ya en 1953 Murdock señalaba como tarea prioritaria la clasificación de los datos que se poseían sobre una gran cantidad de sociedades, con el objeto de identificar las semejanzas y las diferencias entre las culturas y establecer generalizaciones fundadas en las correlaciones entre diferentes rasgos de organización social. Éste era el objetivo de las encuestas de tipo *Cross-Cultural Surveys*, de los Atlas geográficos y de los *Human Relations Area Files*. Y era también el objetivo del *Comité para los estudios comparativos sobre la etnicidad y la nacionalidad*, creado en 1972 en la Universidad de Washington para estudiar

... la formación, la transformación y la persistencia de las identidades étnicas en el tiempo entre los diferentes grupos étnicos en diferentes partes del mundo (Poutignat y Streiff-Fenart, 1995: 27).

Ahora bien, este objetivo suponía la selección y la clasificación previa de las unidades culturales a ser comparadas, lo que a su vez exigía definir los criterios pertinentes para detectar la existencia de dichas unidades culturales y definir sus límites. Pero esta manera de plantear las cosas inducía a considerar las etnias como entidades culturales discretas y pre-constituidas, que se podrían estudiar con un enfoque objetivista y sistemático, ya que eran definibles en sí mismas a partir de las características intrínsecas de los grupos y de



las personas pertenecientes a esos grupos. Con otras palabras, se estimulaba una concepción substancialista y culturalista de las etnias, como si existiera una correspondencia predecible y sistemática entre rasgos culturales distintivos e identidades étnicas.<sup>1</sup>

Esta manera de enfocar el estudio de las etnias condujo muy pronto a un callejón sin salida. En efecto, fue imposible encontrar un conjunto de rasgos culturales objetivos que permitiera distinguir a un grupo étnico de otros. Se postulaba, por ejemplo, criterios como la lengua, la etnonimia, la organización política y la contigüidad territorial, pero siempre se encontraban numerosas excepciones, es decir, casos en que tales criterios, considerados en forma aislada o combinada, no eran pertinentes para definir a determinados grupos étnicos.

Este es el contexto donde surge y se afirma con fuerza creciente una especie de insurrección teórica que se propone replantear de una manera radicalmente nueva la problemática étnica, en oposición al substancialismo y a la “ilusión culturalista”. Los protagonistas principales de esta “insurrección” son tres: E. Leach (1972), M.

---

<sup>1</sup> Un artículo de Isajiw publicado en la revista *Ethnicity* en 1974 (pp. 111-124) refleja muy bien esta manera de plantear las cosas. Este autor emprende una revisión bibliográfica de 65 investigaciones realizadas por antropólogos y sociólogos en torno a la problemática de lo étnico, y selecciona 27 propuestas de definición espigadas en trabajos fundamentalmente teóricos. A partir de estas definiciones Isajiw extrae 12 atributos que definirían la naturaleza de la etnicidad. Si se toma en cuenta la frecuencia con que aparecen citados, los atributos principales serían los siguientes: un origen ancestral común, una misma cultura, la religión, la raza y el lenguaje. Con el propósito evidente de lograr un acuerdo entre los antropólogos y sociólogos, Isajiw propone primero una definición “combinada” de la etnicidad que incorpora todos estos atributos, y luego la reformula elegantemente en términos de género y diferencia específica, concluyendo que “la etnicidad se refiere a grupos involuntarios de gentes que comparten una misma cultura” (p. 120). Pero mucho antes que Isajiw, un antropólogo llamado N. Narroll (1964) había intentado también lograr un consenso proponiendo el concepto de *cult-unit*, que según él sería aplicable a todas las sociedades y en cualquier contexto cultural. El *cult-unit* se definía como una población que comparte un mismo territorio, utiliza una misma lengua o dialecto, y pertenece a un mismo Estado o a un mismo grupo de contacto. Esta propuesta se hizo famosa, no porque hubiere resuelto las dificultades en torno a la definición de lo étnico, sino por el casi unánime rechazo que recibió por parte de los antropólogos, lo cual contribuyó a poner al descubierto la crisis teórica por la que atravesaban ya en esos momentos los estudios sobre etnicidad.

Moerman (1968) y, por supuesto, Fredrick Barth (1970). El punto de partida es el principio sociológico de la determinación recíproca de los grupos sociales. En consecuencia ya no se consideran los grupos étnicos como unidades discretas y pre-constituidas definibles taxonómicamente mediante un listado de rasgos culturales observables, sino como entidades que emergen de la diferenciación cultural —subjetivamente elaborada y percibida— entre grupos que interactúan en un contexto determinado de relaciones inter-étnicas (estructura de relaciones entre centro y periferia, situaciones migratorias, fenómenos de colonización y descolonización...) De este modo, la etnicidad definiría al mismo tiempo el contexto pluri-étnico dentro del cual emerge.

Esta manera de plantear el problema implica desplazar el análisis del contenido cultural de los grupos étnicos en un momento determinado, al análisis de la emergencia y mantenimiento de las categorías (o fronteras) étnicas que se construyen inter-subjetivamente en y a través de las relaciones inter-grupales. O dicho de otro modo, implica pasar del estudio de las características de los grupos, al estudio de su proceso de construcción social; de la sustancia a la forma; de los aspectos estáticos a los aspectos dinámicos y relacionales; de la estructura a los procesos. La cuestión central se define ahora en estos términos: ¿cómo y bajo qué condiciones un grupo llega a existir como una constelación étnica consciente de sí misma?; ¿por qué y cuándo la construcción social de la realidad se hace en términos étnicos?

## La contribución de Fredrik Barth

Dentro de este panorama quisiéramos destacar de modo particular la contribución de Fredrik Barth (1970), indudablemente uno de los autores más influyentes dentro de la corriente innovadora que acabamos de señalar.

Las propuestas de este autor en su famosa Introducción al libro *Los grupos étnicos y sus fronteras* por él mismo coordinado, pueden resumirse en los siguientes puntos:



1) Los grupos étnicos deben considerarse como una forma de organización, como la organización social de las diferencias culturales. Esto quiere decir que, tanto hacia adentro como hacia afuera del grupo, las relaciones sociales se organizan a partir de diferencias culturales.

2) Pero no se trata aquí de diferencias culturales supuestamente objetivas, sino de diferencias subjetivamente definidas y seleccionadas como significativas por los actores sociales para clasificarse a sí mismos y a la vez ser clasificados por otros con fines de interacción. En efecto, “los rasgos que son tomados en cuenta —nos dice Barth— no son la suma de diferencias ‘objetivas’, sino solamente aquellos que los actores mismos consideran significativos” (1976: 15). De aquí la importancia central de la autoascripción y de la hetero-adscripción categorial en la teoría de Barth.<sup>2</sup>

3) La identidad étnica se construye o se transforma en la interacción de los grupos sociales mediante procesos de inclusión-exclusión que establecen fronteras entre dichos grupos, definiendo quiénes pertenecen o no a los mismos.

4) La identidad de los grupos étnicos se definen por la continuidad de sus fronteras, a través de procesos de interacción inter-étnica, y no por las diferencias culturales que, en un momento determinado, marcan o definen dichas fronteras.<sup>3</sup> O dicho en términos de George de Vos (1982: XIII), pueden variar los “emblemas de contraste de un grupo” sin que se altere su identidad. De lo contrario, dice Barth, no se podría explicar la continuidad en el tiempo de la entidad llamada

<sup>2</sup> Barth aduce el ejemplo de los Pathanes (afganos) por él estudiados, quienes, a pesar de la extrema diversidad de sus estilos de vida derivados de la diversidad ecológica de las regiones donde habitan y objetivamente discernibles, se conciben a sí mismos como una unidad étnica dotada de fronteras sociales. Y a la inversa, un observador externo puede comprobar la indudable homogeneidad cultural atribuible a un grupo, pero resulta que éste no se percibe como un solo grupo étnico, porque tiene otra “teoría” de la diversidad étnica. Incluso en algunos casos, nos dice Barth, las diferencias radicales son minimizadas o negadas por los actores (Barth, 1976: 48).

<sup>3</sup> En efecto, “gran parte del contenido cultural que en un momento determinado es asociado con una comunidad étnica no está restringido por estos límites; puede variar, puede ser aprendido y modificarse sin guardar ninguna relación crítica con la conservación de los límites del grupo étnico” (Barth, 1976:

etnia, ya que sus marcadores culturales han variado siempre en la historia. Por eso las categorías étnicas son

... como un recipiente organizacional capaz de recibir diversas proporciones y formas de contenidos en los diferentes sistemas socio-culturales (p. 16).

Esta tesis, a primera vista desconcertante y paradójica, suele ser interpretada por muchos antropólogos en un sentido banal, esto es, en el sentido de que la etnicidad implica siempre una línea de demarcación entre miembros y no miembros, generando la organización de grupos dicotómicos de tipo “Nosotros”/“Ellos” (i.e., las identidades étnicas sólo se movilizan por referencia a una alteridad). Pero el carácter innovador de la noción de *ethnic boundary*, que explica la excepcional influencia de Barth en el campo de la antropología, va mucho más lejos: nos está diciendo que son en realidad las fronteras étnicas, y no el contenido cultural interno lo que define al grupo étnico y explica su persistencia; y nos está diciendo también que la conservación de las fronteras requiere la organización (y reglamentación) de intercambios entre los grupos, (tesis ésta muy importante para dilucidar el estatuto de la identidad nacional en las franjas geográficas fronterizas.)<sup>4</sup>

En resumen, Barth desplaza el interés de la investigación hacia la frontera étnica, porque para él la etnicidad resulta de un proceso continuo de dicotomización entre miembros del grupo y *outsiders*, que exige ser expresado y validado en la interacción social. En consecuencia, la etnicidad ya no puede concebirse como un conjunto intemporal e inmutable de “rasgos culturales” transmitidos de generación en generación en la historia del grupo, sino como el resultado de acciones y reacciones entre los grupos dentro de un contexto más amplio de organización social que no deja de evolucionar. Dentro de esta perspectiva se produce un desplazamiento de

---

<sup>4</sup> Esto es, la multiplicación y densificación de las interacciones entre individuos y grupos de diferente nacionalidad en las áreas fronterizas, lejos de diluir el sentido de la identidad nacional, es la condición para afirmarla y fortalecerla.



la problemática y la gran pregunta se formula ahora en los siguientes términos: ¿cómo los grupos étnicos logran mantener la frontera que los distingue de otros grupos a través de los cambios sociales, políticos y culturales que jalonan su historia?

## En búsqueda de la especificidad

Las tesis de Barth fueron recibidas como una verdadera revolución teórica no sólo por los antropólogos, sino también por muchos estudiosos de otras áreas de las ciencias sociales.

Esta obra —dice, por ejemplo, George de Vos— fue percibida en cierto grado como revolucionaria por muchos antropólogos, sobre todo porque plantea en forma clara y directa la subjetividad de la etnicidad (1982: XII).

Y no faltó quien afirmara que los estudios sobre etnicidad tienen que dividirse en dos periodos: antes y después de Barth (Despress, 1975).

Pero en la actualidad nos percatamos de que tiene una debilidad: la falta de especificidad en la definición de las fronteras étnicas. Como dice Philippe Poutignat (1995: 12), los conceptos muy generales que Barth desarrolla acerca de la organización y de la interacción sociales son aplicables al análisis de cualquier forma de identidad colectiva (religiosa, profesional, corporativa, política, familiar, de clase social, de generación, de club o de sindicato, de secta o de congregación), es decir, siempre que aparezca una frontera entre “Nosotros” y “Ellos”. Pero queda sin respuesta la pregunta acerca de lo que es específicamente étnico en la oposición entre “Nosotros” y “Ellos”, y en los criterios de pertenencia que fundan esta oposición. Barth admite que son “rasgos culturales distintivos” los que trazan la línea de demarcación, pero no le importa especificar cuáles, porque pueden variar en el tiempo.

Sin embargo, tratándose de fronteras étnicas no estamos hablando de cualesquiera “rasgos culturales distintivos”, sino de aquellos



... que se formaron en el curso de una historia común que la *memoria colectiva* del grupo no ha cesado de transmitir de manera selectiva y de interpretar, convirtiendo ciertos acontecimientos y ciertos personajes legendarios en *símbolos* significativos de la identidad étnica mediante un trabajo del imaginario social; y esa identidad étnica remite siempre a un *origen* supuestamente común (Lapierre, 1995: 13).<sup>5</sup>

He aquí entonces la respuesta a la especificidad étnica: la referencia a un origen supuestamente común (o a una común “ancestría”). De este modo se produce un retorno subrepticio a Max Weber, aunque pocas veces se reconozca. En efecto, en el Cap. IV de *Economía y Sociedad* Max Weber define a los grupos étnicos como

... aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común (1944: 318).

Un poco más adelante especifica: “creencia en una comunidad de sangre” (p. 320), e incluso atribuye a estos grupos el sentimiento de “un honor específico, el honor étnico” (p. 319). Y hasta podemos encontrar en Max Weber alusiones claras al carácter artificial y construido de las tribus y de los grupos étnicos (p. 323).

En un trabajo reciente, el politólogo italiano Dimitri D’Andrea (2000: 83-102) resume en forma lúcida y pedagógica este enfoque weberiano, destacando la actualidad política del paradigma étnico en Europa y, particularmente, en Italia. En su opinión, es una respuesta posible a la dificultad de las naciones modernas para asegurar la integración y el desarrollo y, por consiguiente, de dar un sentido a la acción política.

---

<sup>5</sup> Con otras palabras, lo que queda sin respuesta en Barth es, según Lapierre, la siguiente pregunta: ¿cómo se explica el hecho de que se pueda decir “cuando yo era católico”, o “antes de que me convirtiera en protestante o ateo”, o “cuando yo era de izquierda”, o “cuando yo era ciudadano de tal Estado”, o “cuando era empleado de banco”, o “antes de recibirme de abogado”; pero en cambio nunca se puede decir: “cuando yo era bretón” (o valón, o acadiano, o tutsi), ni “antes de llegar a ser corzo (o flamenco, o judío o hutu)”?



Su propuesta de definición, evidentemente inspirada en Max Weber, se apoya en la idea de una consanguinidad imaginaria: el grupo étnico sería “aquel grupo humano dentro del cual la pertenencia se funda, en última instancia, en la representación colectiva de un vínculo de parentesco”. O más precisamente:

Es el grupo que, a partir de ciertas semejanzas entre sus miembros  *Cree* en la descendencia de antepasados comunes y se demarca de los demás grupos en virtud de la representación de un vínculo de sangre.

Se trata, por lo tanto, de una creencia, de una convicción subjetiva, de una opinión no demostrada ni demostrable. Sin embargo, la “consanguinidad imaginaria” puede argumentarse —dice D’Andrea— alegando como prueba todas las semejanzas que parecen revelar un “pasado compartido”: rasgos somáticos, lengua, cultura y tradiciones compartidas, religión, mitos y memoria. Es decir, todos los “rasgos distintivos” presentados inicialmente como una lista taxonómica por los antropólogos, pueden cobrar sentido sólo en la medida en que se esgrimen como “argumentos” para afirmar un origen común.

Esta manera de definir los grupos étnicos explica, siempre según D’Andrea, muchas de las características que suelen atribuirse a los mismos, como, por ejemplo, la consideración del grupo como un grupo natural y objetivo, la naturaleza adscriptiva y no voluntaria de la pertenencia al mismo, el carácter jerárquicamente superior de la identidad étnica con respecto a otras formas identidad, sus fronteras tendencialmente rígidas, la amplitud de su horizonte temporal y, finalmente, la biologización de la tradición. Incluso así se explicaría la naturaleza peculiar de la *solidaridad* entre los miembros del grupo, paragonable con la solidaridad familiar, ya que, al igual que ésta, es incondicional y pretende fundarse en relaciones de consanguinidad. Esta última observación nos lleva de la mano al tópico del siguiente apartado: la naturaleza peculiar de los *vínculos primordiales*.

## El retorno del primordialismo

A nuestro modo de ver, el primordialismo tantas veces criticado es una consecuencia natural de la definición de la etnicidad en términos de “consanguinidad imaginaria”.

Sabemos que en el debate contemporáneo las concepciones de la etnicidad se distribuyen entre dos polos extremos y opuestos: las teorías primordialistas, por un lado, y las teorías instrumentalistas, por otro.

Ahora bien, el punto de partida obligado de todas las corrientes que se proponen la reelaboración teórica de la etnicidad —incluido, por supuesto, el transaccionalismo de Barth— suele ser la crítica del primordialismo. Uno de los autores más vapuleados bajo este aspecto suele ser Clifford Geertz, quien en su libro *Old Societies and New States* (1963) presenta una drástica distinción entre “vínculos primordiales” y “vínculos civiles”, siguiendo una antigua propuesta de E. Shils (1957). Según Geertz, los vínculos primordiales revisiten ciertas características típicas: 1) se presentan como “datos” *a priori* rebeldes a todo análisis; 2) son percibidos como algo inefable, poderoso y coercitivo; 3) y, sobre todo, son capaces de generar fuertes emociones y afectos. La tesis de Geertz es que uno de los problemas de los nuevos Estados surgidos de la descolonización es la persistencia de vínculos primordiales que dificultan la adhesión a un Estado percibido como burocrático, frío y abstracto que sólo puede generar vínculos civiles. Se trata, por lo tanto, de un clásico problema de lealtades en competencia.

Pues bien, la idea de “vínculos primordiales”, referida evidentemente a los grupos étnicos (aunque Geertz no se proponía hacer una teoría de la etnicidad bajo este aspecto), concitó de inmediato fuertes críticas, entre ellas la de Jack Eller y Reed Coughland, quienes en un artículo virulento denunciaron “la pobreza del primordialismo” alegando su anti-intelectualismo y su falta de soporte empírico. Ambos autores alegan que ningún fenómeno cultural puede ser considerado como un “dato *a priori*”, substraído a toda posibilidad de análisis racional por su carácter supuestamente inefable y su fuerte coeficiente emocional.



Pero Eller y Coughland nunca entendieron que Geertz sólo dijo que los vínculos primordiales eran *percibidos* por los sujetos en ellos implicados como “datos a priori”, inefables, coercitivos y cargados de emotividad, y no que fueran intrínsecamente tales y por eso mismo realmente no analizables. Es decir, no entendieron la importancia sociológica de las *creencias* que funcionan como componentes de la conciencia colectiva de un grupo orientando virtualmente sus prácticas.

Es esto mismo lo que les echa en cara Steven Grosby en un artículo igualmente virulento titulado “Los vínculos inexpunables de la primordialidad” (1994: 164-172). Grosby añade que el reconocimiento de la existencia de vínculos primordiales, siempre referidos a la necesidad de reverenciar y proteger las fuentes vitales de la reproducción, del bienestar y de la seguridad de las personas (la familia, el parentesco, la localidad, la aldea y, por extensión, la patria), no es algo nuevo en las ciencias sociales. Tönnies, por ejemplo, reconoce el significado que los seres humanos atribuyen a la descendencia y al terruño; y Max Weber atribuye una importancia carismática a las relaciones de sangre.

Walter Connor (1994: 196-206), quien tercia en este debate, dirá más tarde que sin el concepto de “vínculos primordiales” no entenderíamos, por ejemplo, la fuerza irresistible de los etno-nacionalismos tan frecuentes en los Estados multinacionales. En efecto, la nación se construye siempre según el paradigma de la “comunidad étnica”, ya que se sustenta, como dice Benedict Anderson (2000: 4-7), en el sentimiento de una “camaradería horizontal” fundada en “mitos fraternales”.

En realidad el debate entre los primordialistas y sus críticos parece, en el fondo, un falso debate. En efecto, no se puede negar la especificidad de los vínculos étnicos en comparación con otros vínculos, como los civiles, los políticos y los de clase, por ejemplo. Y esa especificidad sólo puede consistir en que se los percibe realmente como vínculos primordiales, debido a la creencia en un parentesco de sangre. Es el anclaje de la identidad étnica en un grupo de parentesco ampliado —no importa que sea real o ficticio— lo que le

confiere la fuerza coercitiva del deber moral de solidaridad para con “los suyos” y la fuerza emocional que despierta el simbolismo de los vínculos de sangre y de familia (Isaacs, 1975).

## Para concluir

A veces se pasa por alto el hecho de que “etnia” y “etnicidad” son etiquetas científicas clasificatorias, es decir, son términos forjados por los científicos sociales para caracterizar a ciertos grupos humanos muy específicos. Pero hay que advertir que estos grupos no se conciben a sí mismos ni se autonomban en estos términos, sino simplemente como pueblos dotados de un nombre propio (yaquis, mayos, mixtecos, zapotecos...), cuyos miembros se sienten vinculados entre sí por un (supuesto) origen genético común. Esto quiere decir que en el trasfondo de la etnicidad campea el modelo de la familia como principio organizador de la comunidad. Dicho de otro modo: los grupos étnicos se perciben a sí mismos —imaginariamente— como grupos de parentesco, como familias extensas. Sabemos que se trata de una creencia, y no de una realidad genética científicamente comprobable. Pero también sabemos que las creencias, sobre todo cuando son ampliamente compartidas y emocionalmente motivadas, pueden “mover las montañas” e incidir con tremenda fuerza sobre la realidad social. De aquí el dicho sociológico: “no es lo que la gente *realmente es*, sino lo que la gente *crea ser* lo que influye sobre las actitudes y los comportamientos”.

En suma, los llamados grupos étnicos se representan y se perciben a sí mismos como “comunidades primordiales” a imagen y semejanza de la familia y de los grupos de parentesco. Por eso exigen de sus miembros formas de lealtad y solidaridad que son típicas de los vínculos familiares. Y también por eso emplean frecuentemente el vocabulario y la sintaxis de la familia (“nuestros antepasados”, “la herencia de nuestros mayores”, “nuestros hermanos de sangre”, “nuestra tierra ancestral”).

Los antropólogos y los psicoanalistas ya habían señalado la importancia del modelo familiar como analogante principal y paradig-



ma obligado de toda entidad colectiva que se concibe y se vive como una comunidad. Diríase que las relaciones de parentesco tienden a funcionar como

... una estructura mental de aprehensión general que incorpora a las personas y a los grupos en modos de distribución y encadenamiento genealógicos (Gallisot, 1987: 19) .

En efecto, la familia —“grupo básico de identidad”, según H. Isaacs (1975)— es la comunidad primordial por excelencia a cuya imagen y semejanza se construyen comunidades más amplias, como los grupos étnicos, los grupos emigrados y la misma nación. Todo parece indicar que el arquetipo familiar tiende a expandirse en círculos concéntricos cada vez más amplios, integrando sucesivamente en su aura de primordialidad a colectividades más extensas y complejas como el linaje, el clan, la tribu, la etnia, los grupos migrantes, la ciudad-Estado de la antigüedad y la nación moderna. Estas colectividades están regidas por un mismo principio de analogía y se definen por su mayor o menor proximidad con respecto a su análogo principal, que es la familia. La nación, por ejemplo, se presenta como una “super-etnia”, o, como dice W. Connor (1994: 71), como “la familia plenamente extendida”.

## Autores citados

Anderson, Benedict (2000). *Imagined Communities*. London – New York: Verso.

Barth, Fredrik —ed.— (1970). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. London: George Allen & Unwin. Traducción española: 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Brass, P. (1976). “Ethnicity and Nationality Formation. *Ethnicity*, n° 3, pp. 225-241.

- Connor, Walter (1994). *Ethno-nationalism. The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press.
- D'Andrea, Dimitri (2000). "Le ragioni dell'etnicità tra globalizzazione e declino della politica". En: Furio Cerruti y Dimitri D'Andrea (eds.). *Identità e conflitti*. Milán: Franco Angeli, pp. 83- 102
- Despress, L., —ed.— (1975). *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague: Mouton.
- De Vos, George y Lola Romanucci-Rossi (1982). *Ethnic Identity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eller, Jack y Reed Coughlan (1993). "The poverty of primordialism: the demystification of ethnic attachments". *Ethnic and Racial Studies*, 16: 2, pp. 187-201.
- Gallissot, R. (1987). "Sous l'identité, le procès d'identification ». *L'Homme et la société*, núm. 83, (París : Éditions L'Harmattan), pp. 12-27.
- Geertz, Clifford —ed.— (1963). *Old Societies and New Status*. New York: Free Press.
- Glazer, Nathan y Daniel Moynihan —eds.— (1975). *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Grosby, Steven (1994). "The verdict of history: the inextinguishable tie of primordiality – a response to Eller and Coughlan". *Ethnic and Racial Studies*, 17: 2, pp. 164-171.
- Hughes E.C. y Mac Gill Hughes H. (1952). *Where people meet. Racial and ethnic frontiers*. Westport, Connecticut: Greenwood Press Publishers.
- Hutchinson, John y Anthony D. Smith —eds.— (1996). *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.
- Isaacs, Harold R. (1975). *Idols of the Tribe, Group Identity and Political Change*. New York: Harper & Row Publishers.
- Isajiw, Wsevolod W. (1974). "Definition of Ethnicity". *Ethnicity*, vol. 1, pp. 111-124 (University of Chicago Press)
- Lapierre, Jean-William (1996). "Préface". En : Philippe Poutignar y Jocelyne Streiff-Fenart, 1995. *Théories de l'ethnicité*. París : PUF, pp. 9-14.



- Leach, E. (1972) [1954]. *Les systèmes politiques de hautes terres de Birmanie*. París : Máspero.
- Moerman, M. (1968). «Being Lue. Uses and Abuses of Ethnic Identification ». En: J. Helms (ed.), *Essays on the Problem of Tribe*. Washington: University of Washington Press, pp, 153-169.
- Naroll R. (1964). “On ethnic unit classification”. *Current Anthropology*, n° 5, pp. 283-291.
- Poutignat, Philippe y Jocelyne Streiff-Fenart (1995). *Théories de l’ethnicité*. París : PUF.
- Shils, W. (1957). « Primordial, personal, sacred and civil ties ». *British Journal of Sociology*, n° 8, pp. 130-147.
- Spicer, Edward (1971). “Persistent Cultural Systems: A Comparative Study of Identity Systems that can adapt to Contrasting Environements”. *Science*. núm. 4011, pp. 795-800.
- Van den Berghe P. L. (1976). “Ethnic pluralism in plural societies: a special case?” *Ethnicity*, n° 3, pp. 242-255.
- Weber, Max (1944). *Economía y Sociedad*, Vol. I. México: Fondo de Cultura Económica.