

ETNICIDAD,
IDENTIDAD Y BARBARIE
EN EL MUNDO ANTIGUO

Temas de Historia Antigua

Coordinador: DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE



Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los

derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ETNICIDAD, IDENTIDAD Y BARBARIE EN EL MUNDO ANTIGUO

Gonzalo Cruz Andreotti
Francisco Machuca Prieto



Consulte nuestra página web: **www.sintesis.com**
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

© Gonzalo Cruz Andreotti
Francisco Machuca Prieto

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34. 28015 Madrid
Teléfono: 91 593 20 98
www.sintesis.com

ISBN: 978-84-1357-150-8
Depósito Legal: M-388-2022

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

ÍNDICE

PREÁMBULO.....	9
1. LA IDENTIDAD <i>SOUS RATURE</i>	15
1.1. <i>Cartografiando la identidad</i>	16
1.2. <i>La construcción social de las identidades</i>	18
1.3. <i>“Nadie es solo una única cosa”</i>	21
1.4. <i>Poscolonialismo e identidad: el problema de la alteridad</i>	23
1.5. <i>El debate hoy: ¿qué hacer?, ¿cómo seguir?, ¿hacia dónde ir?</i>	27
2. ETNICIDAD Y ETNOGÉNESIS	31
2.1. <i>Visiones y revisiones sobre la etnicidad</i>	31
2.1.1. Breve repaso al primordialismo	32
2.1.2. Los enfoques instrumentalistas y sus divergencias	34
2.1.3. Los nuevos paradigmas constructivistas integrados	41
2.1.3.1. <i>res</i>	41
2.2. <i>Los conceptos en juego</i>	44
2.2.1. Etnicidad	45
2.2.2. Identidad étnica.....	45
2.2.3. Grupo étnico	46
2.2.4. Etnogénesis	48
2.3. <i>El mito de los orígenes</i>	49
2.4. <i>Una historia compartida</i>	54
2.5. <i>Etnicidades compartidas, etnicidades superpuestas</i>	61
3. ETNICIDAD, IDENTIDAD Y MUNDO ANTIGUO.....	67
3.1. <i>Acotando los temas</i>	68
3.2. <i>Fuentes, puntos de identificación y problemas</i>	70
3.2.1. Consideraciones generales.....	71

3.2.2.	Fuentes literarias	74
3.2.3.	Fuentes arqueológicas.....	76
3.3.	<i>Etnicidad y geografía</i>	79
3.3.1.	Consideraciones generales.....	80
3.3.2.	Rastreado la etnicidad en la geografía antigua...	89
3.4.	<i>Etnicidad y Arqueología</i>	94
3.4.1.	Aproximarse arqueológicamente a la etnicidad....	94
3.4.2.	Un ejemplo práctico en la península ibérica: el caso de los vetones.....	99
3.5.	<i>Explorando la diversidad étnico-cultural: respuestas locales y microidentidades</i>	104
4.	ETNICIDAD E IDENTIDAD EN EL MUNDO GRIEGO	109
4.1.	<i>La Grecia arcaica y clásica</i>	110
4.1.1.	¿Una identidad griega en época arcaica?	111
4.1.2.	El cambio de paradigma: las guerras Médicas y la guerra del Peloponeso.....	121
4.1.3.	Sicilia o el (inter)cambio de identidades	127
4.2.	<i>De helenismos y helenizaciones</i>	130
4.2.1.	Helenismo: mito y realidad.....	133
4.2.2.	Un helenismo integrado: el fenicio.....	138
4.2.3.	Un helenismo resistente: el judío	141
5.	ETNICIDAD E IDENTIDAD EN EL MUNDO ROMANO	145
5.1.	<i>La romanización de ayer a hoy</i>	146
5.1.1.	Cuando despertó, Mommsen todavía estaba allí ..	147
5.1.2.	La ruptura del modelo civilizador	150
5.1.3.	La romanización 2.0	152
5.2.	<i>“Ser romano” y “convertirse en romano”</i>	158
5.2.1.	La condición ciudadana como criterio de identidad: contornos y límites	160
5.2.2.	<i>Humanitas</i> y algo (mucho) más	165
5.3.	<i>De la conquista a la integración</i>	179
5.3.1.	Apropiaciones, adaptaciones y reelaboraciones ..	180
5.3.2.	<i>Una “etnicidad simbólica”</i>	188
5.3.3.	<i>“Resistencias” y negociaciones</i>	194

6. LA BARBARIE MÁS ALLÁ DE LAS FRONTERAS. HACIA UNA TAXONOMÍA DE LA BARBARIE	199
6.1. <i>El otro más allá de las fronteras: escitas, persas y egipcios</i>	201
6.1.1. Los escitas: el diferente	203
6.1.2. Los persas: el enemigo	206
6.1.3. Los egipcios: los admirados	210
6.2. <i>La etnografía como ciencia: Agatárcides y Posidonio</i>	213
6.2.1. Agatárcides	215
6.2.2. Posidonio	217
6.3. <i>Roma y la barbarie del norte: de Tácito a Amiano Marcelino</i>	221
 EPILOGO	 229
 SELECCIÓN DE TEXTOS	 233
1. La identidad <i>sous rature</i>	233
2. Etnicidad y etnogénesis	237
3. Etnicidad, identidad y mundo antiguo	242
4. Etnicidad e identidad en el mundo griego	247
5. Etnicidad e identidad en el mundo romano	254
6. La barbarie más allá de las fronteras. Hacia una taxonomía de la barbarie	260
 BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA	 271

2

ETNICIDAD Y ETNOGÉNESIS

El concepto de “etnicidad” surgirá a mediados del siglo xx con un objetivo claro: sustituir al de “raza”, una categoría que para esas fechas se había convertido en ciertamente impopular, no solo por sus propias insuficiencias derivadas del peso que arrogaba a los factores genéticos y biológicos, sino, sobre todo, por haber dado consistencia científica a algunas de las mayores atrocidades cometidas contra la humanidad en el periodo de entreguerras y hasta 1945. Según se tiene constancia, el vocablo “etnicidad” dentro de la literatura académica aparece por primera vez en *The Social Life of a Modern Community*, obra de 1941 publicada por la Universidad de Yale, cuyos autores fueros los sociólogos W. Lloyd Warner y Paul S. Lunt. En el *Oxford English Dictionary* lo encontramos ya para el año 1953. A partir de ese momento, su uso como categoría de análisis se extiende rápidamente, en paralelo a la emergencia de un intenso debate que perdura hasta nuestros días. Este no solo tiene que ver con la naturaleza y características de la etnicidad, sino igualmente con entender cómo opera dentro de las sociedades humanas, con su absoluta preponderancia en tanto forma de identificación colectiva y con los interrogantes que abren sus finalidades reales, en el sentido de a quién beneficia y con qué propósito.

2.1. Visiones y revisiones sobre la etnicidad

La etnicidad es un concepto sociológico, con importantes aportes realizados desde la Antropología, aunque, en las últimas décadas, también desde la

Historia, y más en concreto, desde la Arqueología. Siguiendo los paradigmas generales sobre la identidad que se imponen en la segunda mitad de la pasada centuria, la etnicidad se concibe hoy día sin apenas discusión como una construcción social cuyos elementos constitutivos adquieren un marcado carácter simbólico de cara a la preservación o incremento de las diferencias culturales en tanto valores políticos. El conjunto de teorías que comparten esta visión ha sido agrupado bajo la etiqueta de “instrumentalismo”, pero también la encontramos en una serie de posturas constructivistas integradoras más recientes que, bebiendo directamente de tales corrientes, intentan superar sus limitaciones e *impasses*. De hecho, más allá del consenso que ha sido referido, no existe una única y exclusiva manera de entender la etnicidad. En ocasiones, da la impresión de que nos encontramos ante un callejón sin salida. El meollo de la cuestión radica en la forma en que la etnicidad es percibida por los sujetos, así como en la naturaleza de sus marcadores definitorios, si también construidos o, en cambio, más bien objetivos y hasta cierto punto naturales. Se llega a discutir incluso si la emergencia de una identidad étnica es un fenómeno consustancial a todos los grupos humanos o se trata de un hecho histórico, no teniendo por qué haberse dado en todo momento y lugar, aunque ello haya sido lo más habitual, y parece que continuará siéndolo.

2.1.1. Breve repaso al primordialismo

Con anterioridad al rotundo éxito de las ideas instrumentalistas y a la emergencia reciente de los enfoques constructivistas, el panorama en torno a la etnicidad en las décadas centrales del siglo xx estaba presidido por el llamado “primordialismo”, cuya influencia académica es escasa actualmente, aunque no nula. Se denomina así porque los autores de esta corriente entendían que los fenómenos étnicos y nacionales venían marcados, mejor dicho prefigurados, por un compendio de elementos culturales inherentes al grupo étnico o la nación, conformando así unos lazos atávicos y esenciales, perennes. Por ello, el primordialismo ha sido también definido como “perennialismo” (Smith, 2009).

En general, los primordialistas consideraban o consideran –los que todavía quedan– que en el seno de cada comunidad humana existen unos rasgos étnicos originales. Según el criterio de Clifford Geertz (1973), los

llamados “apegos primordiales”, tales como la lengua, las tradiciones, la consanguinidad, la religión o las características fenotípicas –lo que antes constituía la “raza”–, serían la fuente casi única e invariable de toda identidad étnica al manifestarse en el interior de los sujetos como vínculos inefables y obligatorios en sí mismos. Su poder para generar afectos y emociones sería tan grande que, además de ejercer una suerte de coerción sobre la voluntad de los individuos, incluso llegan a escapar de todo análisis.

Siguiendo esta línea, aunque es un debate que persiste todavía con cierta fuerza dentro del instrumentalismo, serán los primordialistas los primeros en afirmar, y con rotundidad, que la conciencia de afinidad étnica es tan antigua y está tan enraizada en la mente humana que incluso llega a tener una dimensión biológica, como si formara parte constitutiva de nuestro ADN. Es, por ello, que los sentimientos étnicos, dentro de este enfoque, se interpretan como vínculos profundos e indelebles que son heredados generación tras generación hasta el punto de constituir grupos étnicos estables y muy duraderos en el tiempo, con un poder de afiliación tal que trasciende la propia “agencia” del sujeto. Fue así como E. Shils, P. van den Berghe o el citado C. Geertz, autores los tres adscritos a esta corriente, trataron de explicar la evidente irreductibilidad del fenómeno étnico y la potentísima carga emocional que subyace en él.

Más recientemente, S. Grosby (2005) ha apuntado que es preciso reconocer la existencia de vínculos primordiales, pues estos responden al instinto natural de supervivencia y conservación. Las fuentes de la reproducción y el bienestar de las personas se hallarían en los referidos vínculos, que van desde la familia a la nación, pasando por el parentesco genealógico, la territorialidad, la lengua o la religión. El problema es que estos elementos se entienden en términos de esencia inmanente, no de contingencia histórica. Aquí radicaría la principal limitación de las teorías primordialistas, es decir, en no atender a los contextos concretos en los que la etnicidad se manifiesta.

De hecho, podríamos decir que el primordialismo relega a un segundo plano la multiplicidad de identidades y lealtades étnicas superpuestas que experimentan todas las personas a lo largo de su vida. A la vez, como ha señalado M.A. Río Ruiz (2002), presenta serias dificultades para explicar las experiencias de disolución, renacimiento e incluso fusión entre diferentes instancias de afiliación étnica. Para los primordialistas, la existencia de los lazos primordiales –valga la redundancia– se justificaría a causa de la

necesidad psicológica común a todos los seres humanos de pertenecer a un grupo y sentirse reconocido como parte de él. Pero una cosa sería esa condición psicoafectiva innata a las personas y otra, bien distinta, el carácter prefijado y trascendente de esos apegos étnicos antes mencionados. De aceptarse su dimensión sustantiva, por más objetivización que medie en el proceso, este se fundamenta, no en una esfera apriorística, sino en su apropiación subjetiva. Se trata de algo que posteriormente reconocerá el propio Geertz (1994), al señalar que cuando él mismo alude a la idea de comunidad de sangre, de lengua o de costumbres como primordial lo hace en referencia a la percepción de los actores sociales involucrados, no al punto de vista del observador externo.

2.1.2. Los enfoques instrumentalistas y sus divergencias

En un trabajo que, sin duda, debe considerarse pionero, el antropólogo noruego Fredrick Barth (1969) defendió que la etnicidad principalmente viene definida por su carácter fluido y flexible, siendo autopercebida y negociada a través de las relaciones sociales. Ya antes E. Leach (1954), en su estudio sobre los kachins de las tierras altas birmanas, en lo que es actualmente Myanmar, certificó que no todos los miembros de una sociedad comparten necesariamente y por igual los mismos rasgos culturales distintivos. Esta concepción alejada de cualquier fijeza étnica es en la que profundiza Barth. Desde su perspectiva, los grupos étnicos no constituyen entidades prefiguradas y taxonómicamente cerradas, sino que emergen en el seno de la diferenciación cultural entre grupos, los cuales interactúan generalmente dentro de un contexto social que es presidido por relaciones interétnicas. Frente a las ideas primordialistas que, tal cual se ha apuntado, conciben los grupos étnicos como “islas” que conservan sus fronteras y vínculos culturales siempre estables, Barth afirma que la etnicidad debe pensarse en términos de interacción social. Las diferencias y semejanzas étnicas no tendrían su origen en el aislamiento o en la falta de contacto, sino que son resultado de los procesos sociales de inclusión y exclusión que se establecen entre los grupos humanos. Por tanto, las identidades étnicas, tomando como base para su construcción y mantenimiento lo que justamente designamos como etnicidad, serían consecuencia de las relaciones intergrupales, del establecimiento

y la negociación de fronteras entre grupos, estando vinculadas con una categorización subjetiva que toma con principal fundamento la contraposición de “nosotros” *vs.* “ellos”.

Si la adscripción subjetiva constituye el principal rasgo de la identidad étnica, será pues en las fronteras sociales que dan forma a los grupos donde la etnicidad resulte más evidente, y, por ello, es ahí hacia donde los investigadores deben dirigir la mirada. Lo trascendental a la hora de abordar el estudio de las identidades étnicas y la etnicidad, nos centremos en el mundo contemporáneo o en la Antigüedad, es llegar a conocer cómo los grupos establecen sus límites y qué criterios de diferenciación y asimilación se eligen para ello. La etnicidad, siguiendo con Barth, no debe caracterizarse dentro de un marco estrictamente cultural, sino a partir de los elementos que, en cada uno de los diferentes momentos de la interacción social, se convierten en efectivos y adquieren capacidad operativa (véase texto 2, a). Así, las diferencias y semejanzas étnicas no serían en sí mismas naturales, dado que su definición es subjetiva. Se insertan en un proceso de elección selectiva al que los sujetos sociales recurren para clasificarse y, a la vez, para ser clasificados por los demás mediante las relaciones de interacción e interpretación.

Ello significa que la identidad étnica de un grupo étnico determinado se activa a través del contacto, en los límites de dos o más comunidades, y en los términos esencialmente de elección establecidos por los propios sujetos. La etnicidad, por tanto, constituye un fenómeno posicional y sumamente estratégico, que tiene como finalidad última adaptarse a la realidad circunstancial de cada espacio y lugar con el objetivo de garantizar la cohesión grupal. A este enfoque, en gran parte inaugurado por F. Barth, se le conoce como “instrumentalismo”, gozando de un aplastante reconocimiento en la actualidad.

Sin embargo, dentro del ámbito instrumentalista, como se apuntó al comienzo, hay diferencias. Así, frente al subjetivismo que despliega el antropólogo noruego, Abner Cohen (1974) presta sobre todo atención a los elementos estructurales y objetivos de la etnicidad. En primer lugar, sostiene que aunque la etnicidad es un instrumento de acción política, es decir, una forma de organización mediante la cual cada grupo perfila sus intereses colectivos, dicha etnicidad no tiene por qué ser reconocida como tal por los agentes. Cohen, segundamente, defendió también que tanto la práctica social como los propios marcadores étnicos están previamente determinados

por las estructuras sociales. Para él, no coincidiendo con lo sostenido por Barth, el sujeto posee una escasa capacidad de acción y elección. La etnicidad, desde la perspectiva de Cohen, puede llegar a manipularse, pero no constituye un simple y vacío contenedor de símbolos étnicos arbitrarios: si la etnicidad es un fenómeno tan común es porque está imbricada en las experiencias cotidianas de los sujetos humanos. La etnicidad tiene un atractivo innato porque ofrece respuestas a las preguntas que tienen que ver con los problemas y el sentido de la vida. Añade, finalmente, que la cultura tiene efectos normativos, pudiendo así condicionar las acciones de los individuos: “Un grupo étnico no es simplemente la suma total de sus miembros individuales, y su cultura no es la suma total de las estrategias adoptadas por los individuos independientes. Las normas, las creencias y los valores son efectivos y tienen su propio poder de restricción solo porque son las representaciones colectivas de un grupo y están respaldadas por la presión de ese grupo” (Cohen, 1974: xiii).

Mediante el ejemplo de los hausa del norte de Nigeria que aborda en uno de sus trabajos empíricos, A. Cohen (1969) muestra cómo la construcción identitaria que se da en el seno de dicha comunidad étnica en base a elementos como su lengua y su religión musulmana repercutió de manera directa en su economía. Los inmigrantes hausa en Ibadán, ciudad del pueblo yoruba, acabaron monopolizando rápidamente el comercio de ganado en este lugar gracias a la solidaridad étnica que emerge tras la descolonización y el hecho de compartir una misma matriz cultural al margen de los lazos de sangre familiares. Esta sería para Cohen la principal finalidad de la etnicidad: dar soporte organizativo. Si no hubiera sido funcional para un hausa en Ibadán comunicar su propia identidad étnica a otros hausas dentro de un entorno yoruba esta no habría sido activada. Ahora bien, la identidad hausa puesta en juego se sustentó en unos criterios étnicos equidistantes, los cuales, aunque no representan una adscripción categórica, sino puramente histórica, se estructuraron a partir de una percepción de diferencias objetivas.

Así, puede decirse que dentro de la corriente instrumentalista se dan visiones tanto *emic*, la de Barth, como *etic*, la de Cohen, una más subjetivista, la otra más objetivista. Dentro de la Antropología, la pareja conceptual *emic/etic* alude precisamente al lugar desde donde se mira. Lo *emic* está en relación con el punto de vista de los agentes; lo *etic* hace referencia a los hechos desde la perspectiva del observador. Son, pues, dos formas de atender a la realidad:

una interna, la del grupo étnico que investigamos, la otra externa, la del propio investigador. Por ello, en ocasiones, lo *emic* y lo *etic* no coinciden del todo, de ahí que sea importante atender a ambas descripciones, que indudablemente se complementan entre sí. Explicado esto, lo que une a los autores arriba citados es su concepción del grupo étnico como grupo de interés, sin unas fronteras estrictas y cerradas de antemano. También comparten estas ideas N. Glazer y D. Moynihan (1975), para quienes la proliferación de grupos étnicos en los siglos XIX y XX, muchas veces a partir de elementos culturales difusos que no se concretizan hasta posteriormente, tiene que ver con estrategias de preservación colectiva dentro de un horizonte competitivo por el control y mejor acceso a los recursos económicos y políticos.

Son muchos los sociólogos y antropólogos que se desmarcan de este instrumentalismo puro, como D. Bell (1975), D. Horowitz (1985) o P. Brass (1991). Para ellos, el grupo étnico no deja de ser una forma básica de adscripción colectiva que propicia modelos más o menos flexibles de identificación e interacción social, pero en base a rasgos culturales que se objetivizan a partir de la creencia de compartir un mismo origen y una historia común. Las estrategias simbólicas que utilizan los grupos étnicos para “crear frontera” tienen justamente su límite en los mecanismos generativos y de interacción de los demás grupos, así como en su propio repertorio acumulado de recursos culturales y prácticas sociales. Para estos investigadores, en cualquier caso, lo político siempre precede a lo étnico. Brass, por ejemplo, defenderá que la etnicidad es una herramienta de las élites para el reforzamiento del estado y de su propio poder mediante la instrumentalización de los marcadores etno-culturales básicos que definen a una identidad étnica específica.

Centrado más concretamente en el estudio y comprensión de la nación y el nacionalismo, Ernest Gellner (1983) asume también este último planteamiento, sosteniendo que el nacionalismo es una ideología basada en la identificación étnica. Defendió, igualmente, que el fenómeno nacional estaba muy ligado a la industrialización, al capitalismo y la modernización, por lo que es reciente. Estas dos ideas de Gellner explican que el enfoque instrumentalista se haya asociado, en ocasiones, a las teorías “modernistas” sobre la nación. Instrumentalistas y modernistas se asemejan en sus posturas al considerar que, ante todo, estamos ante entidades definidas por su historicidad. Asimismo, dan pie a hablar de la relación existente entre etnia y

nación, conceptos que en la actualidad no resultan independientes el uno del otro. Los reclamos nacionalistas evolucionan a partir de reivindicaciones étnicas. Por ejemplo, Gellner y T. H. Eriksen intercambian ambos vocablos con cierta frecuencia. No son lo mismo, pero diferenciarlos es por momentos harto complicado, al menos desde una óptica culturalista. Para Anthony D. Smith (1986), precursor del “etnosimbolismo”, los grupos étnicos y las naciones surgen y se desarrollan a partir de algo idéntico, esto es, atributos culturales dados, a pesar de que los fines del nacionalismo se encaminen a crear un nuevo orden estatal secular y territorializado. Reconoce que tales atributos son subjetivos, pero no por ello tienen menos fuerza debido al proceso de objetivización al que son sometidos. De hecho, Smith se aleja de los modernistas al señalar que las naciones, por el papel central que la etnicidad adquiere en ellas, no son hechos exclusivamente modernos, en el sentido de que sus antecedentes, no políticos, pero sí culturales, se pueden rastrear muy atrás en el tiempo.

Más allá de este debate, que no viene al caso aquí, esta perspectiva resulta interesante porque señala, en definitiva, que tanto las naciones actuales como la etnicidad en sí pueden interpretarse en claves de *longue durée* (Smith, 2009). Eso sí: siempre y cuando no estemos hablando de esencias, cabría matizar. Esto, en el caso de Smith, no es algo que siempre se cumpla, pues tiende a esencializar la etnicidad, situándose así cerca de los primordialistas, sin llegar a serlo: no llega a negar que estemos hablando de construcciones, aunque se apoyen en tradiciones culturales preexistentes.

Las configuraciones sociales, culturales e históricas que dan sentido a un pasado común y una identidad étnica compartida son, por norma general, interpretaciones particulares, aunque con una grandísima carga simbólica, habitualmente fabricadas para justificar posicionamientos políticos. Los vínculos étnicos, por tanto, poseen raíces que se hunden profundamente, pero no son sempiternos, sino producto de un proceso de etnogénesis. Si la etnia proporciona el sustento de las naciones y el nacionalismo, transfiriéndoles su capacidad para generar emociones y puntos de anclaje simbólicos en las personas, entonces podría llegar a decirse, en resumidas cuentas, que la nación no es más que un grupo étnico resignificado que se estructura internamente en términos estatales y territoriales absolutos tras haber sido tamizado por la modernidad y recibir el auspicio voluntarista de sus integrantes.

Pero aceptar esto implica entender que, en verdad, la continuidad etnia-nación no es ni empírica ni real, sino que es una reconstrucción *a posteriori* que lleva a cabo el nacionalismo (Özkirimli, 2003). Justo por ello, tangencialmente, no se puede perder de vista a la hora de abordar el estudio de las identidades étnicas en la Antigüedad que tanto los paradigmas esencialistas como las perspectivas *etic* que han primado hasta no hace tanto tiempo reconocían esta relación –virtual– entre naciones y grupos étnicos previos, llegándole a dar soporte científico, dentro de un marco en el que la nación, así como también esos grupos étnicos que invariablemente la precederían, se convierten en protagonistas y sujetos de la historia, pero no en objetos históricos de estudio. Siendo evidente que ninguna teoría social, histórica o de la identidad es ajena al ámbito político y cultural en el que se desarrolla, se comprende así mucho mejor el gran peso que la Historia y la Arqueología alcanzan a nivel académico desde el siglo XIX, en tanto que desde su misma génesis se convierten en disciplinas con carácter funcional y legitimador.

Junto a E. Gellner, otros modernistas destacados han sido Benedict Anderson y Eric Hobsbawm, referentes ambos del pensamiento marxista heterodoxo británico. Para Anderson (1993), todas las naciones –y por extensión todos los grupos étnicos– son “comunidades políticas imaginadas”, que no es lo mismo que imaginarias, pues son entidades sociológicas reales, con capacidad de acción y unidas de sentido por parte de sus miembros. Son imaginadas exactamente por eso: aunque las personas que integran cada una de esas comunidades no se conocen entre sí, en su propio fuero interno existe una imagen de comunión horizontal a partir de unos mismos elementos culturales, sociales, ideológicos e incluso tecnológicos dentro de un contexto de límites finitos (véase texto 2, b). El trabajo Anderson ha servido precisamente para caracterizar el auge de los nacionalismos en todo el planeta a partir del Ochocientos, en la medida que ha sido, y sigue siendo, un movimiento político tendente, más allá de las desigualdades materiales y la explotación económica que prevalecen, a la construcción de comunidades cohesionadas por vínculos nacionales de camaradería bajo la promoción del estado moderno. En lo que aquí toca, lo importante es que, en su afán por comprender el origen y difusión del nacionalismo contemporáneo, Anderson propicia el alumbramiento de uno de los más básicos aspectos que presiden los procesos subjetivos de construcción identitaria: el peso la imaginación como terreno artificial en el que terminan fosilizando tanto los

componentes étnicos como la memoria colectiva. Se podría llegar a decir, en este sentido, que recuerdo y olvido son puros ejercicios de imaginación.

Hobsbawm irá un poco más allá cuando, en un célebre libro publicado junto a su colega Terence Ranger bajo el título de *The Invention of Tradition*, pone por primera vez en circulación a comienzos de los años ochenta el concepto de “tradición inventada”. Desde su perspectiva, la invención de tradiciones sería una de las principales herramientas de legitimación política, sino la que más, de los grupos dirigentes que detentan el poder, si bien se trata de una estrategia que es también empleada por las élites excluidas de aquel que albergan pretensiones de acceder a él. Siguiendo su propia definición, inventar tradiciones consiste en “un proceso de formalización y ritualización, caracterizado por la referencia al pasado, aunque solo sea al imponer repetición” (Hobsbawm, 1983: 4). Sostiene que la invención de tradiciones es una práctica simbólica a la que suelen recurrir las élites dirigentes en todo momento y lugar, como él mismo solía añadir, con el fin de asegurar su posición dentro del espacio social y mantener vigente su propia visión del mundo, sobre todo en momentos de tensión identitaria y cambios estructurales en el seno de una sociedad.

Al margen de la naturaleza absolutamente moderna que otorga a las naciones (Hobsbawm, 1991), al igual que Gellner y Anderson, y por ello los tres opuestos a Smith, la visión hobsbawmiana es importante porque remarca el carácter histórico, operativo y altamente manipulable de las identidades étnicas. Para él, las identidades étnicas no son ineludibles, dependen del contexto, y este puede cambiar en cualquier momento. Su fortaleza radica en el hecho de que ofrecen ventajas políticas a sus miembros, aunque estos, por regla general, no aceptan o no son conscientes de que no forman parte de entidades naturales, y sí socialmente construidas. Asimismo, Hobsbawm apunta hacia otro factor importante a considerar hablando de etnicidad: la gestión exclusivista y selectiva de la memoria colectiva por parte de los grupos de poder. Más discutible ha resultado, por el contrario, su pronóstico ciertamente optimista acerca del declive del nacionalismo y la superación del fenómeno nacional tras la disolución definitiva del bloque comunista a principios de los años noventa. Para Hobsbawm, agarrándose más a un deseo que a la aplastante realidad, en el mundo globalizado, cada vez más interconectado y diverso, las naciones no estaban lejos de llegar a su fin. Los acontecimientos de estos últimos treinta años demuestran que, por desgracia, se equivocaba.

Postulados como los de Anderson y Hobsbawm, de corte más bien histórico, encuentran cierto acomodo, finalmente, en la obra sociológica de Michael Banton (1983), a quien con frecuencia se le ubica dentro del instrumentalismo extremo. Para este autor, partiendo de la “teoría de la elección racional”, fundamentada en el cálculo individualista de costes y beneficios, la etnicidad es resultado de asociaciones construidas por los individuos con el objetivo de conseguir ventajas ante situaciones de competición social y económica, de lucha por recursos limitados en disputa. Es decir, un grupo de personas elige conservar sus diferencias y barreras culturales de manera racional, porque ello les otorga réditos dentro de la interacción social. La expresión étnica colectiva, por consiguiente, solo se activará cuando el sujeto guarde expectativas de obtener un beneficio por formar parte de un cuerpo mayor.

Se observa, en definitiva, que los enfoques instrumentalistas no conforman un paradigma monolítico, sino que más bien constituyen una escala gradual de perspectivas aproximadas las cuales comparten su rechazo al esencialismo primordialista. Así, se adivinan visiones que van desde una interpretación cuasi conspiratoria de los fenómenos étnicos a otras que presentan similitudes con el primordialismo. Se encuentran, de igual modo, tantas posturas subjetivistas como objetivistas. El *quid* de la cuestión está en comprender dónde se localiza realmente la etnicidad del sujeto, si “en el corazón”, que es donde la ubican los primordialistas y en parte también los etnosimbolistas, o “en la cabeza”, como hacen la mayoría de los instrumentalistas (Banks, 1996: 182-183). Y ello sin contar con que a veces la etnicidad simplemente está en la propia mente del observador externo.

2.1.3. Los nuevos paradigmas constructivistas integradores

El rechazo comprensible a las teorías primordialistas que entendía la etnicidad como un “hecho dado de la existencia social” ha derivado, en ocasiones, en ciertos reduccionismos de tipo político y económico. Sería el caso, por ejemplo, de autores como A. Cohen o M. Benton. A ello hay que sumar, también como crítica, la poca o nula atención prestada hacia los condicionantes psicológicos por parte de los instrumentalistas, así como su tendencia formalista. Aunque tengamos claros que ni la lengua, los rasgos fenotípicos,

la religión, las tradiciones o la cultura material pueden considerarse *per se* criterios objetivos de clasificación étnica, los agentes sociales no son tampoco meros sujetos estratégicos desligados del orden simbólico que proyectan las colectividades humanas. La etnicidad se construye: tiene que ver con la autoadscripción de los individuos a un grupo que se reconoce a sí mismo como tal en oposición a otros. A pesar de ello, la etnicidad no es completamente subjetiva, dado que existen delimitadores clasificatorios e identitarios que, siempre dentro de una situación histórica determinada, funcionan como marcadores de inclusión y exclusión.

Esta conceptualización dada por nosotros asume el esfuerzo de integrar en una misma visión distintos enfoques y modelos, dentro de una óptica siempre contextual y situada. Esta es la misma línea que en su momento siguieron Jean y John L. Comaroff (1992), para quienes la etnicidad es resultado de fuerzas históricas específicas, fuerzas que son a la misma vez estructurales y culturales –contingentes–. Esto significaría que las identidades étnicas pueden ser invenciones, en el sentido de construcciones sociales, pero que tales invenciones no se crean sin motivo o son arbitrarias. La causalidad histórica acota la gama de opciones para la construcción de identidades étnicas: su emergencia y activación en el seno un entorno históricamente definido depende de la operatividad que tengan dentro de este. Aunque centrada en el ámbito de la descolonización y el mundo neoliberal, la visión de esta pareja de antropólogos sudafricanos es sumamente interesante para la Antigüedad porque analiza el problema focalizándolo en la dialéctica existente entre formas socioculturales locales y fuerzas externas, en la medida que pone el punto de atención en los procesos de emergencia e incorporación de identidad, así como en la asimetría del contacto y la negociación entre dos culturas. Se trata, en definitiva, de un planteamiento de clara raíz poscolonial, pero con aportes de la teoría neomarxista, de la que se sienten deudores los Camoroff.

Una opinión sobre la etnicidad parecida alberga T. H. Eriksen (1993). Según su idea, la etnicidad trata de fronteras sociales que se establecen de manera subjetiva, pero también de contenidos culturales que dentro de ese espacio son reales y pueden llegar a heredarse. Para llegar a conocer cuáles son esos elementos heredados, aunque no atemporales ni inmutables, que en cada grupo terminan funcionando como marcadores de pertenencia étnica –es decir, los criterios de inclusión/exclusión que condicionan que exista un

“nosotros” y un “ellos”– y cómo se seleccionan para mantener las fronteras sociales, a mediados de los años ochenta se comienza a recurrir a tesis que combinaban el constructivismo con la tradición estructuralista inmediatamente anterior: la Teoría de la Estructuración de Anthony Giddens (1984) o la ya anteriormente mencionada Teoría de la Acción de Pierre Bourdieu. Es así como G.C. Bentley (1987) o la arqueóloga Siân Jones (1997) han conseguido trascender, de forma óptima a nuestro entender, la estéril oposición entre objetivistas y subjetivistas: comprender los fenómenos étnicos desde un enfoque situacional no significa que las dinámicas sociales de homogenización tengan que ser ignoradas. Y es que, en efecto, como se dijo en el primer capítulo, los postulados de Bourdieu van más allá dicotomía entre objetivismo y subjetivismo, entre lo *etic* y lo *emic*, puesto que gracias a ellos ya no es necesario contraponer principios tales como determinismo y libertad, condicionamiento y creatividad, sociedad e individuo. Dentro del ámbito histórico-arqueológico español, por cierto, la extensión de estas ideas debe mucho a los trabajos de Beatriz Díaz Santana (2003) y Manuel Fernández Götz (2008, 2009).

En su artículo “Ethnicity and Practice”, Bentley (1987: 32-33) expone que la sensación de afinidad étnica se fundamenta en las experiencias cotidianas generadas bajo condiciones de vida similares. Uno de los pocos consensos que existen entre los investigadores es que en la raíz de la identidad étnica se encuentra la idea de una ascendencia compartida. Pero esta, desde la perspectiva de Bentley, no se debería a una predisposición genética, sino que tendría que ver con el *habitus*, ese conjunto de disposiciones no reflexivas que, según Bourdieu, orientan a las personas para actuar, sentir y pensar de una determinada manera. Esto quiere decir que lo supuestamente “dado” de la ascendencia común es producto de formas distintivas de práctica social y cultural. Los sentimientos de identificación en las personas son originados por el *habitus*. Aunque no exista correlación regular entre grupos y rasgos culturales, en toda asociación étnica hay un mínimo fundamento objetivo –“*the objective grounding for ethnic subjective*” dirá Bentley– que, no obstante, varía según el contexto y según las formas en que la etnicidad intersecciona con otros ejes identitarios, como la clase, el género o la edad. Así, gracias a la teoría bourdieusiana, Bentley logra resaltar el carácter subjetivo de la etnicidad, su naturaleza en tanto *constructo*, pero sin minusvalorar su función como principio de diferenciación en el marco de situaciones específicas, pues es la