



Montserrat Ventura i Oller

*Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París.
Universitat Autònoma de Barcelona.*

La reflexió occidental sobre la diferència és antiga però els termes emprats per descriure-la no han començat a ser definits fins molt recentment. El repàs dels conceptes d'ètnia, identitat ètnica, etnicitat, raça i racisme, des de les diverses interpretacions que els han donat els diferents autors i corrents de pensament, és l'objectiu d'aquest article.

Western reflections on difference are ancient, but the terms employed to describe it have only recently begun to be examined. The purpose of this article is to review such concepts as ethnic group, ethnic identity, ethnicity, race and racism, as they are interpreted and deployed by different scholars and in different approaches.

1. Introducció

La reflexió occidental sobre la diferència és antiga. Al llarg de la història, Occident ha portat a terme la classificació de l'altre emprant terminologies diverses, amb finalitat descriptiva o explícitament despectiva, el contingut de les quals ha variat sovint segons l'època i la tradició. Així, «bàrbar», la més coneguda de les expressions utilitzades en l'antiguitat per designar tots els pobles que estaven fora de la frontera de l'imperi Romà, esdevingué a partir de l'edat mitjana un adjectiu per qualificar tots aquells que no practicaven els costums propis dels humans, és a dir, dels cristians i dels europeus.² En el mateix sentit, més tard la civilització occidental ha utilitzat el mot «salvatge», per etimologia, «de la selva», de la natura, per oposició a la cultura.³

Entre els termes pròpiament descriptius i classificatoris, trobem *ethnos*, provinent del grec antic, emprat amb el mateix significat d'estranger, i que entra a formar part del llenguatge eclesiàstic sota l'adjectiu llatinitzat *ethnicus*, com a sinònim d'idòlatra, pagà i infidel, mentre que *poble* i *nació* són habitualment utilitzats en el llenguatge secular, com ho seran a partir del segle XIX *raça* i *tribu*.⁴

Aquests mots d'ús corrent han estat emprats de la mateixa manera en la terminologia científica i més específicament antropològica sense per això haver estat més rigorosament definits. Efectivament, si el significat dels mots *poble* i *nació*, de connotació afectiva i menys excloent, esdevé massa ampli i ambigu per a l'anàlisi científica,⁵ el problema de *tribu* i *raça* és tot un altre,

com veurem més avall. En qualsevol cas, tant el llenguatge popular com el científic han destacat el caràcter gairebé natural dels agrupaments humans que aquests termes intentaven definir. El més paradigmàtic de tots és el concepte de *raça*, al qual el pensament científic des del segle XIX ha investit d'una objectivitat que la mateixa evolució de la recerca posa en dubte.

2. Raça i ètnia

Des de l'origen de les taxonomies racials al segle XVIII i el seu apogeu al segle XIX, coincidint amb el pensament evolucionista en les ciències socials, semblava evident que la humanitat podia ser classificada des del punt de vista biològic i que aquesta era una classificació objectiva. Atès l'estadi del coneixement científic a l'època, l'únic caràcter que podia ser tingut en compte era l'observable a primera vista, les formes i els colors dels individus, els fenotips. Segons els caràcters estudiats, podien sorgir diferents nombres de races i així s'establiren taxonomies que comportaren des de quatre races principals fins a quaranta. Aquestes classificacions eren la conseqüència d'una tria arbitrària de criteris i queien fàcilment en la jerarquització, punt de partida de les teories racistes.

Però les darreres descobertes de la genètica han ofert la possibilitat de donar un contingut més objectiu al concepte de raça, i considerar-la com un conjunt d'individus que tenen en comú una part important del seu patrimoni genètic, és a dir, de característiques intrínseques als diversos grups humans, independentment de les seves condicions de vida



Joseph Arthur, comte de Gobineau. Biblioteca Nacional i Universitària d'Estrasburg

i dels seus fenotips.⁶ L'antropologia biològica actual ja no estudia la diversitat humana amb biaix classificatori sinó que cerca l'explicació en termes de genètica de les poblacions i de la influència del medi en l'expressió dels gens.⁷

Així, si els aspectes físics externs de les poblacions humanes són un producte dels medis freqüentats pels seus avantpassats però no ens informen sobre el parentiu històric i genètic existent entre les diferents poblacions, i si tampoc no podem parlar de «marcadors genètics» específics presents en grups humans determinats, la noció de raça humana esdevé imprecisa per designar la increïble diversitat de les poblacions humanes, per a les quals tota classificació apareix simple i inacceptable científicament.⁸ De tota manera, ja abans i independentment de la invalidació de la noció de raça humana per part de la biologia, l'antropologia social havia deixat de cercar les correlacions entre races i cultures.⁹

Especialment després de la Segona Guerra Mundial i del genocidi jueu, el terme raça començà a ser anatema i aparegueren els primers intents de substituir-lo pel d'ètnia, amb la voluntat de donar un contingut menys biològic a l'origen dels grups humans, ara considerats

1. Aquest treball ha estat fet amb el suport d'una beca CIRIT per a la recerca i ampliació d'estudis a l'estranger (Generalitat de Catalunya).

2. J. Bestard i J. Contre-ras, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología*. Barcelona: Barcanova, 1987, pàg. 157-158.

3. C. Lévi-Strauss, *Raça i història*. Barcelona: Edicions 62, 1969. Traducció de l'aportació d'aquest autor al col·loqui *El racisme davant la ciència moderna*, organitzat per l'UNESCO l'any 1952.

4. G. De Rohan-Csermak, «Ethnie», *Enciclopaedia Universalis*, 1985, vol.7, Paris, pàg. 443-445, i A. C. Taylor, «Ethnie» a P. Bonte i M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: P.U.F., 1991, pàg. 242-244.

5. R. Breton, *Les ethnies*. Paris: P.U.F., 1981, pàg. 9-11.

6. A. Jacquard, *Eloge de la différence. La génétique et les hommes*. Paris: Editions du Seuil, 1978, pàg. 81-82 i «La science face au racisme» a (col.) *Racisme, science et pseudo-science*. Paris: UNESCO, 1982, pàg. 15-49.

7. J. Hiernaux, «Race» a P. Bonte i M. Izard (dir.), op. cit., 1991 pàg. 611-612.

8. A. Langaney [et al.], *Tous parents, tous différents*. Paris: Editions Raymond Chabaud, 1992, pàg. 33, 39, 58, 62.

9. J. Hiernaux, op. cit., pàg. 612.

10. V. Stolcke, «¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?», *Mientras tanto*, núm. 48 (Barcelona, 1992), pàg. 87-111 i pàg. 94.

11. Sense anar més lluny, tant a la primera edició de la Gran Enciclopèdia Catalana (1974) com a la segona edició (1987) es defineix el concepte *ètnia* com a «agrupació natural d'individus amb unes característiques pròpies...», a la vegada que l'adjectiu *ètnic* és definit com a «relatiu o pertanyent a la *raça*» i, per extensió, «pagà» (les curatives són nostres).

12. Terme emprat per nombrosos viatgers europeus a l'Àfrica, com esmenta P. Mercier a «Remarques sur la signification du "tribalisme" actuel en Afrique noire», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XXI (1962), pàg. 61-80 i pàg. 62.

13. J.-L. Amselle, «Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique» a J.-L. Amselle i E. M'Bokolo (dir.), *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*. Paris: Éditions la Découverte, 1985, pàg. 11-48, pàg. 14-15.

14. M. Godelier, «Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie?», *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris: Maspero, 1973, pàg. 93-131.

15. Val a dir que en un altre article més recent (M. Godelier «Identitat ètnica, cultural i nacional: un cas de Nova Guinea» a [col.] *Construint identitats: mites i símbols*. Barcelona: Fundació Caixa de Pensions, 1988, pàg. 89-104), Godelier estableix una diferenciació entre tribu i ètnia en descriure la realitat baruya (una petita «tribu» de Papua Nova Guinea): «una

construccions culturals i històriques.¹⁰ Però el nom no fa sempre la cosa i en alguns medis roman la idea que les ètnies constitueixen una essència, com ho fóra antany la raça,¹¹ fet que continua dificultant la comprensió del fenomen. En qualsevol cas, aquesta no és més que una nova conseqüència de la imprecisió del terme, que palesa la necessitat de definir-lo amb rigor.

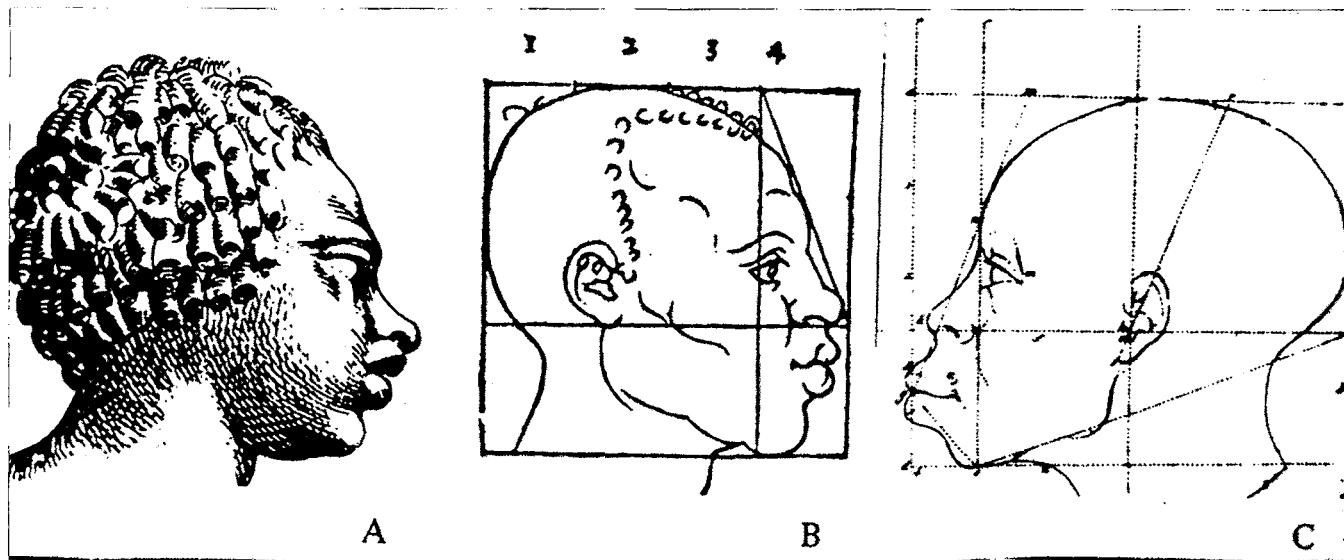
3. Tribu i ètnia

La paraula tribu (de *tribus*, bàrbar, estranger en el llenguatge de l'imperi Romà), que trobem als segles XVI i XVII equivalent a «nació» en determinats medis,¹² ha pres en el llenguatge antropològic, especialment en la tradició anglosaxona, un significat més restringit en designar un determinat tipus de societats. Conseqüència de la necessitat inherent al període colonial de classificar les societats a colonitzar en sentit negatiu, tribu ha pres el significat oposat a tot allò que caracteritza la societat occidental: les societats tribals són societats sense història, sense escriptura, preindustrials, primitives en definitiva.¹³ Denunciant l'empirisme de l'evolucionisme i el neoevolucionisme que des de Morgan fins a Sahlins han emprat aquest terme per designar un estadi de l'evolució i alhora un tipus de societat imprecisament definit, Godelier, en una revisió del concepte «tribu»¹⁴ creu que, més que donar-li un nou contingut —acceptar que la forma general de les relacions socials al si d'aquestes societats és la de les relacions de parentiu—, el que cal és canviar els termes del problema i preguntar-se quina és la causa que això sigui així.

Però Godelier en aquest article analitza el valor heurístic del concepte de tribu per a l'anàlisi de les estructures socials dins la més pura tradició marxista i prescindeix del fenomen de l'especificitat del contingut cultural que cadascuna d'aquestes societats elabora i intercanvia en les seves relacions amb les altres.¹⁵ Quan ens topem amb els fenòmens contemporanis de reivindicació i de rebuig alhora, segons la situació i els participants, de la diferència, ens hem d'interrogar sobre el contingut d'aquestes realitats que el mot de grup vol representar i mantenir. Així, mantenir el terme tribu és relegar el fenomen a les societats del tercer món i evadir alhora els problemes que el contacte cultural planteja a tots els punts de la terra.

En definitiva, l'ús del terme tribu en l'anàlisi antropològica implicava, com assenyala R. Cohen,¹⁶ la consideració de les unitats d'estudi isolades, fet que posteriorment altres autors han denunciat¹⁷ i la manca de consideració de les relacions interètniques. Així, segons el quadre proposat per Cohen, la introducció del terme «ètnia»¹⁸ permet, per oposició a tribu, un rigor científic més gran lligat a una neutralitat ideològica, atès que considera les societats com a no isolades (contra el que es despenia del terme tribu), com a contemporànies (en oposició a la connotació «primitiva» de tribu), és un terme aplicable universalment i no solament a les societats no occidentals, no es limita a la definició pel biaix de trets objectius i té en compte les relacions d'oposició amb les societats veïnes en la creació de les fronteres ètniques.

Diverses representacions de la raça negra realitzades per artistes europeus de diferents èpoques: A. Escultura romana trobada prop de Chalon-sur-Saône, França, l'any 1763; B. Albrecht Dürer (1528); C. Camper (1791).



4. Ètnia i etnicitat¹⁹

Els treballs de camp de l'etnologia clàssica ja se les havien amb el que actualment anomenem grups ètnics, sense utilitzar encara el mot i sense plantejar-se la definició del concepte, com ha criticat J.L. Amselle, per a qui «el tractament del problema de l'«ètnia» ha estat considerat pels investigadors de camp com una càrrega, de la qual cal desempallegar-se com més aviat millor per abordar els «veritables» camps: els del parentiu, de l'economia o del simbolisme, per exemple. Quan de fet, la definició de l'ètnia estudiada hauria de constituir la interrogació epistemològica fonamental de tot estudi monogràfic i que en un sentit tots els altres aspectes haurien de derivar-se'n.»²⁰ Amb tot, el terme ètnia començà a ser utilitzat correntment en els textos antropològics al principi dels anys setanta²¹ i des d'aleshores roman obert el debat sobre el significat d'aquest mot.

En termes clàssics, fora de la reflexió teòrica oberta els darrers vint anys, hom defineix una ètnia com

tribu és un conjunt de grups de parentiu, associats per defensar i explotar un territori particular que comparteixen, associats, doncs, per reproduir-se junts físicament i socialment [...]. L'ètnia constitueix un marc general d'organització de la societat, el domini dels principis, però la realització d'aquests principis es fa en una forma social que és reproduïda i que reproduceix, que és la forma tribal.» (pàg. 96)

16. R. Cohen, «Ethnicity: problem and focus in anthropology», *Annual Review of Anthropology*, 7 (1978), pàg. 379-403.

17. Vegeu J.-L. Amselle, 1985, op. cit.

18. Cohen emprà l'adjectiu *ethnic*, atès que la llengua anglesa no ha incorporat el substantiu «ètnia» com ho han fet altres llengües europees (vegeu Taylor 1991, op. cit.), tot i que alguns autors ja utilitzen el neologisme *ethny* (P. L. Van den Berghe, «Class, race and ethnicity in Africa», *Ethnic and Racial Studies*, 1983, vol. 6, pàg. 222) o *ethnie* (P.L. Van den Berghe, «Ethnicity and the socio-biology debate» a J. Rex i

D. Mason (eds.), *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge: U.P., 1986) en considerar carregosa l'expressió *ethnic group*.

19. Aquest apartat és una revisió i una ampliació d'una anàlisi del concepte d'ètnia feta en un treball anterior (M. Ventura, «Ethnie, identité ethnique, ethnicité. Parcours théorique», a *Identité ethnique. Définitions et redéfinitions. Le cas shuar*. Mémoire du DEA. Paris: EHESS, 1990).

20. J.-L. Amselle, 1985, op. cit., pàg. 11.

21. Segons un estudi de L. A. Despres, «Toward a Theory of Ethnic Phenomena» a L. A. Despres [ed.], *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague, Paris: Mouton, 1975, a partir del 1971 hom comença a trobar el terme en els índexs dels manuals d'antropologia, començant pels treballs de Beals & Hoiyer i Harris i això, segons aquest autor, probablement a causa de l'impacte de l'obra de Barth el 1969, de què parlarem més avall.

22. R. Breton, 1981, op. cit., pàg. 8.

23. G. Carter Bentley, «Ethnicity and practice», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 29 (1987), pàg. 24-55 i pàg. 24.

24. Malgrat reconèixer l'extraordinari avantatge d'aquesta empresa compiladora del coneixement sobre l'etnografia de tot el món, tant l'*Human Relations Area File* com els atles etnogràfics presenten les limitacions derivades, d'una banda, d'aquesta manca d'acord en la definició de les unitats d'anàlisi i de l'altra i consegüentment, de la gran varietat de criteris que han emprat els etnògrafs en els seus estudis de camp, font de les dades emprades per a la confecció dels mapes, a la qual cosa s'afegeix la voluntat d'exhaustivitat del material ofert, que fa que els autors s'hagin inclinat a barrejar dades històriques amb dades contemporànies. Tot plegat fa un *pot-pourri* que obliga D. H. Price, en el seu *Atlas of World Cultures* (Newbury Park, London: Sage Publications, 1990), a justificar-se en la introducció tot remetent-se als autors dels treballs i acceptar que l'Atlas perd un dels seus objectius però continua essent un punt de referència a partir del qual cal recórrer als estudis originals. Per comprendre els avatars de l'empresa compiladora i la comparació intercultural des dels seus orígens, vegeu A. González Echevarría, *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en antropología*. Bellaterra: Publicacions d'Antropologia Cultural, UAB, 1990.

un grup d'individus que comparteixen un cert nombre de trets en comú —antropològics, lingüístics, polític-històrics, etc.— l'associació dels quals constitueix una cultura.²²

Un dels primers antropòlegs a remarcar la imprecisió de l'assumpció fou E. Leach qui, en el seu estudi sobre els Kachin l'any 1954, ja s'adonà que els membres d'un grup social no han de compartir necessàriament un conjunt de trets culturals distintius sinó que, ben al contrari, les unitats socials estan produïdes per processos subjectius d'adscripció que no tenen necessàriament relació amb la percepció dels observadors sobre les discontinuïtats culturals.²³ Això afegia un nou problema al ja controvertit debat sobre la definició de les unitats d'anàlisi en la recerca comparativa intercultural, que aviat demostrà les seves limitacions,²⁴ com ho palesa la discussió que va començar arran de la publicació de l'article de R. Naroll²⁵ sobre la «*cultunit*». Aquest autor concebia el concepte d'unitat cultural com un grup de persones que comparteixen una mateixa llengua domèstica i que pertanyen, o bé al mateix Estat, o bé al mateix grup de contacte,²⁶ i creu poder establir quatre tipus de «*cultunit*» bàsics, distinció criticada pel mateix Murdock, entre d'altres, per a qui s'haurien de limitar a un sol tipus per fer possible la comparabilitat. Dels vint-i-dos comentaris que segueixen la proposta, només dos autors (Driver i Leach) posen en dubte la validesa del mètode comparatiu intercultural en si mateix i set discuteixen la natura fonamental del concepte d'unitat cultural, mentre que la immensa majoria enfoquen la discussió a debatre les dificultats

de concedir importància a unes o altres característiques culturals en la definició, sense aportar nova llum ni senyals d'obrir vies per a l'acord. I és que l'opció de Naroll per a l'establiment d'una convenció per a la definició de la unitat cultural, independentment de l'abast de les unitats culturals reconegudes pels mateixos nadius, que havia de permetre una suposada operativitat científica més gran, se n'aparta paradoxalment, com més tard també criticarà Barth per a tots els autors primordialistes, en fer del discurs científic una abstracció allunyada de la realitat i amb el risc correlatiu de transformar els fets per adaptar-los a la definició de la unitat.

Efectivament, d'entre els primers teòrics que reflexionaren sobre aquest concepte, trobem els primordialistes,²⁷ que consideren, seguint la concepció clàssica, el grup ètnic com una unitat cultural caracteritzada per un cert nombre de trets «objectius»; aquests atributs objectius són la llengua, el territori, el fenotip, algunes formes d'organització política, social, econòmica o religiosa; alguns grups saturen aquests marcadors ètnics, mentre que d'altres només en posseeixen un o dos, *ad hoc* que ha desencadenat tota una altra discussió a partir de les teories cognitivistes sobre l'abast dels trets que comparteixen els membres d'un grup i l'existència d'una mena de centre i de perifèria entre els membres segons la seva aproximació a l'individu prototipus del grup. Inherent a aquesta concepció és la idea que les categories no són netes sinó que les fronteres entre les unes i les altres són borroses, i aquesta característica, que no treu valor al concepte segons la

*Tucanini, un dels darrers
supervivents dels avui
extingits tasmans.
Fotografia: American
Museum of Natural
History.*

ciència cognitiva,²⁸ pretén trobar una continuïtat entre la definició d'un grup ètnic a partir d'un nombre de trets objectius i elaboracions teòriques posteriors de què parlarem més avall.

Però el primordialisme s'ha presentat ben sovint com un essencialisme força perillós atès que determina els individus no sols culturalment sinó també biològicament. Així, mentre que Francis, que porta a l'extrem el convencionalisme i l'inductivisme ja seguits per Naroll, subratlla com a constitutiu essencial dels grups ètnics la descendència comuna,²⁹ H.R. Isaacs presenta clarament en què consisteix aquesta perspectiva: per a ell, la identitat bàsica d'un grup és «la identitat constituïda per allò amb què una persona neix o adquireix a la naixença».³⁰ Per més que l'individu vulgui abandonar la seva identitat ètnica, ningú no l'hi podrà treure mai i encara menys si hom té en compte que per a ell el component més tangible d'aquesta identitat és el cos, intransformable i adquirit fonamentalment per herència per la via dels gens.³¹ Isaacs posa en evidència una de les dificultats dels teòrics primordialistes, darrerament palesada per alguns autors crítics del terme «etnicitat»: la seva confusió amb el concepte de raça.³²

En una altra línia, Van den Berghe havia tractat el tema de l'etnicitat en relació amb la desigualtat com a producte d'una presa de consciència ètnica engendrada per un «colonialisme intern».³³ Més tard, tot i recalcar la necessitat de considerar tant l'aspecte objectiu com el subjectiu de la raça i de l'etnicitat, a partir de l'any 1978 creu poder explicar aquests fenòmens sota el pa-



25. R. Naroll, «On Ethnic Unit Classification», *Current Anthropology*, vol.5, núm. 4 (1964), pàg. 283-312.

26. R. Naroll, 1964, op. cit., pàg. 280.

27. Per a la caracterització d'alguns dels corrents analitzats en aquest estudi, hem seguit una síntesi molt aclaridora de F. Morin, «Identité ethnique et ethnicité. Analyse critique des travaux anglosaxons» a P. Tapp [dir.], *Identités collectives et changements sociaux*. Toulouse: Privat, 1980, pàg. 55-58.

28. C. K. Mahmood i Sh. L. Armstrong, «Do ethnic groups exist? A cognitive perspective on the concept of cultures», *Ethnology*, vol.

XXXI, núm. 1 (1992), pàg. 1-14, pàg. 5.

29. E. K. Francis, *Intereethnic Relations. An Essay in Sociological Theory*. Nueva York: Elsevier, 1976, pàg. 6.

30. H. R. Isaacs, «Basic Group Identity: the Idols of the Tribe» a N. Glazer i D. Moynihan [ed.], *Ethnicity: Theory and Experience*. Harvard UP, 1975, pàg. 29-52, pàg. 30.

31. H. R. Isaacs, 1975, op. cit., pàg. 35-36.

32. Sobre aquest punt, vegeu l'apartat final «Etnicitat i racisme».

33. F. Morin, 1980, op. cit., pàg. 56.

34. P. Van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*. Nova York: Elsevier, 1981.

35. La selecció de parentiu o *kin selection* és definida per E.O. Wilson, considerat el pare de la sociobiologia, com «la selecció dels gens deguda a un o a diversos individus que afavoreixen o desafavoreixen la supervivència i la reproductivitat dels parents propers [directes i colaterals] que posseeixen els mateixos gens per descendència comuna» (traducció de la versió francesa *La sociobiologie*. Paris: Le Rocher, 1987 (1975, 1980), pàg. 622, de la qual també hem adaptat la traducció de l'expressió anglesa *kin selection*, en francès *sélection de parenté*).

36. Podríem traduir el terme per valor selectiu net, seguint la versió francesa *valeur sélective nette*. També seguint aquesta mateixa versió (Wilson, 1987, op. cit., pàg. 606), definim el concepte com «la suma de l'aptitud personal d'un individu i de tota la seva influència sobre l'aptitud dels seus parents propers, altres que els descendents directes; en altres termes, l'efecte total de la selecció de parentiu en relació a un individu.»

37. Van den Berghe, «Race and ethnicity: a sociobiological perspective», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 1 (1978), pàg. 401-411, pàg. 403.

38. Op. cit. (vegeu nota 18).

39. Van den Berghe, 1978, op. cit., pàg. 403.

radigma de la sociobiologia, en un article que precedirà la seva controvertida obra *The Ethnic Phenomenon*.³⁴ El mecanisme genètic proposat per la sociobiologia per explicar la socialitat animal és la selecció de parentiu³⁵ a fi de maximitzar l'*inclusive fitness*.³⁶ Per explicar la socialitat humana, Van den Berghe proposa dos altres factors a més de la selecció de parentiu: la reciprocitat i la coerció. La tesi central d'aquest autor és que tant l'etnicitat com la «raça» (en el seu sentit social) són, de fet, extensions del llenguatge del parentiu i que, consegüentment, els sentiments ètnics i racials han de ser compresos com una forma ampliada i atenuada de la selecció de parentiu,³⁷ mentre que d'altres tipus de relacions com les de classe, són d'una natura diferent i romanen en l'àmbit de la reciprocitat.

En articles posteriors (1983, 1986),³⁸ Van den Berghe ha respòs a l'allau de crítiques rebudes al seu enfocament. Van den Berghe es defensa anticipadament del racisme que se li atribueix i assegura que la sociobiologia no és un retorn al darwinisme social ni al racisme, atès que no menysprea la importància del medi i de la cultura³⁹ i a més concedeix que «la nostra programació genètica és altament flexible» i doncs, al seu entendre, «l'etnicitat és tant primordial com situacional».⁴⁰

Quant a l'extensió del llenguatge del parentiu als grups ètnics, explicació forçada de l'etnicitat atesa la magnitud de molts d'aquests grups en la societat contemporània, que elimina tota veracitat a la idea de la descendència comuna, Van den Berghe assegura que només el gran

nombre d'individus d'aquestes societats no és un impediment per al desenvolupament de la solidaritat ètnica, perquè hi ha un *continuum* en els graus de relació entre la família nuclear i les nacions senceres i si bé en aquests darrers casos la descendència comuna és més fictícia que real, això no li treu validesa: perquè els mites d'origen siguin àmpliament creguts, han de ser creïbles i en l'evolució de les societats hi ha sovint períodes d'endogàmia consanguínia que permeten l'etnicitat en etapes posteriors.⁴¹

El problema del discurs de Van den Berghe sobre l'etnicitat no és en el seu desenvolupament, que conté una certa coherència interna, sinó en la teoria de la selecció de parentiu en què es fonamenta. Efectivament, la sociobiologia utilitza aquesta teoria per explicar el comportament humà sense arribar a demostrar com un determinat patrimoni genètic permet l'aparició d'uns determinats caràcters culturals.⁴²

El gran teòric que donà l'empenta per al desenvolupament dels estudis sobre la identitat ètnica i oferí una visió il·luminadora del fenomen, fou Frederik Barth a la introducció del llibre *Ethnic Groups and Boundaries* l'any 1969. Barth s'adonà de la incapacitat del primordialisme clàssic per a la comprensió del lloc dels grups ètnics en les societats: segons ell, l'atribució de característiques objectives definidores dels grups ens fa creure que els grups tenen assignats uns límits, estan isolats en l'espai i són estàtics en el temps i que l'evolució i l'intercanvi entre les cultures és l'aculturació. D'altra banda, quan hom determina els constituents d'un grup ètnic, sovint confon els trets culturals amb els

efectes de l'ecologia. Al seu entendre, la definició de la identitat ètnica hauria de reposar en la dels elements emprats pels actors per establir i mantenir una distinció ètnica, tant en els signes exteriors com en els codis de conducta. D'aquesta manera, els aspectes culturals que marquen el límit poden canviar, com ho pot fer l'organització del grup, però el que ens permet estudiar la forma i el contingut cultural que canvien, és la subsistència de la dicotomia entre membres i estrangers.⁴³ Des d'aquest punt de vista, el nucli de la recerca és el límit ètnic definit pel grup més que no el contingut cultural que engloba, i aquests límits són límits socials, tot i que poden tenir els seus concomitants territorials. De fet, tots els grups socials poden canviar de sistema polític o d'organització econòmica o fins i tot de religió o de llengua sense per això perdre l'autoidentificació anterior; en altres paraules, el canvi cultural no és la fi d'una identitat ètnica. Malgrat tot, com que la identitat està associada a un conjunt de normes de valor específicament culturals, Barth puntualitza que hi ha circumstàncies en què la identitat es podrà expressar amb èxit moderat i en tot cas límits que no es poden franquejar,⁴⁴ aspecte que també remarca Teresa San Román⁴⁵ quan, dins la mateixa línia situacional, estableix la distinció entre «contingut ètnic» —el bagatge cultural, més o menys ric, extens i dinàmic que manté un grup ètnic— i la «identitat ètnica» —la concepció del propi grup per part dels membres que el configuren i dels altres com a categoria de persones amb identitat pròpia en oposició a d'altres categories—, i afegeix que

aquesta darrera no es pot donar sense un cert contingut ètnic. Barth estableix aquesta distinció referint-se al «contingut cultural» i conclou així que la història d'un grup ètnic no coincideix amb la història de la cultura de què es nodreix.

Amb l'aportació de Barth se'ns aclareixen moltes de les situacions contemporànies de «revitalització» ètnica com els moviments de resistència indígena a les Amèriques o bé en molts punts d'Àsia o bé l'anomenat «tribalisme» a l'Àfrica, que ell engloba sota el terme de «nativismes». Efectivament, en aquestes societats, el contacte colonial i postcolonial ha provocat un seguit de canvis, fonamentalment econòmics, però sovint acompanyats d'una colonització ideològica —per la via de les missions, en la majoria dels casos la primera institució occidental a penetrar visiblement—, que ha desembocat en la paradoxa d'una etnicitat basada en una recreació de la pròpia cultura a partir d'una cultura «tradicional», ja transformada, i la incorporació dels nous elements, indispensables per permetre la supervivència com a grup d'aquestes societats.⁴⁶ Segons Barth, la identitat ètnica serà acceptada i potenciada i emprada per al desenvolupament de noves posicions i nous patrons d'organització de les activitats en benefici propi. En aquestes circumstàncies, sovint hom reactiva un dels nivells d'identificació d'entre els que ofereix la societat tradicional i sovint es dona una transformació del mode d'organització del grup ètnic, de manera que les formes contemporànies tendeixen a ser fonamentalment polítiques, sense per això deixar de ser ètniques.

40. Del darrer paràgraf del seu llibre *The Ethnic Phenomenon* (1981), citat per J. Rex: «Review article», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 6 (1983), pàg. 368-371.

41. Van den Berghe, 1983, op. cit., pàg. 226-227.

42. Una crítica recent a la sociobiologia des del punt de vista epistemològic ha estat realitzada per Alexandre Surrallés i Calonge a: *Des gènes aux gens. L'échec de la sociobiologie. Des cas amazoniens*. Mémoire du DEA, Paris: EHESS, 1990.

43. F. Barth, «Introducción» a F. Barth [ed.], *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE, 1976 (1969), pàg. 9-49, pàg. 16.

44. F. Barth, 1976, op. cit., pàg. 31.

45. T. San Román, *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre aculturación y etnicidad*. Bellaterra: Publicaciones de Antropología Cultural, UAB, 1984, pàg. 46 i 118-119.

46. Il·lustrativa d'aquesta realitat és l'anàlisi de la situació dels indígenes shuar de l'Amazònia equatorial realitzada per Ph. Descola, «Ethnicité et développement économique: le cas de la Fédération des Centres Shuar» a GRAL, *Indianité, ethnocide, indigenisme en Amérique Latine*. Paris: CNRS, 1982, pàg. 221-237. Sobre aquest mateix grup hem fet una anàlisi de la creació conscient de la seva identitat ètnica a través de la seva fixació en els textos escrits en: «L'ethnicité Shuar. Analyse des Documents» a *Identité Ethnique...*, 1990, op. cit.

47. A. Cohen, «The Lesson of Ethnicity» a A. Cohen [ed.], *Urban Ethnicity*. London, Nova York: Tavistock Publications, 1974, pàg. IX-XXIV, pàg. XII.

48. L. A. Despres, «Toward a Theory of Ethnic Phenomena» a L. A. Despres [ed.], *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague, Paris: Mouton, 1975, pàg. 186-207, pàg. 194.

49. D. Bell, «Ethnicity and Social Change» a M. Glazer i D. P. Moynihan [ed.], *Ethnicity: Theory and Experience*. Harvard UP, 1975, pàg. 172.

50. L. A. Despres, op. cit., pàg. 196-198.

51. R. Cohen, 1978, op. cit., pàg. 394.

52. R. Cohen, 1978, op. cit., pàg. 397.

53. E. E. Cashmore, «Ethnicity» a E. E. Cashmore [et al.] [ed.], *Dictionary of Race and Ethnic Relations*. London: Routledge, 1988, pàg. 97-102, pàg. 101.

54. Vegeu la crítica a la incomprensió del fenomen ètnic per la sociologia marxista que fa R. Norton a «Ethnicity and class: a conceptual note with reference to the politics of post-colonial societies», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 7 (1984), pàg. 426-434.

Fora d'alguns autors que romanen estancats en el primordialisme, la majoria dels teòrics de l'ètnicitat reconeixen l'aportació fonamental de Barth, però trobem un altre gran corrent, instrumentalista, que comprèn l'ètnicitat com una variable, interdependent amb d'altres i recriminen a Barth l'atribució a l'ètnicitat d'una existència en si mateixa, independent de tot context social.⁴⁷

Aquests autors analitzen l'ètnicitat en termes d'interconnexions amb les relacions econòmiques i polítiques, d'aquí el terme genèric d'«ètnicitat política». En definitiva, aquest punt de vista prové d'una comprensió del fenomen de l'ètnicitat en el context pluriètnic i comprèn, com anuncia Despres,⁴⁸ el fet ètnic des del punt de vista de la teoria de l'estratificació o de la més general teoria del poder. L'ètnicitat és entesa com una resposta dels grups més desavantatjats i representa un esforç d'aquests grups d'utilitzar un mode cultural per progressar econòmicament i política.⁴⁹ En definitiva, si l'ètnicitat és vista com una competició dels grups pels recursos escassos, atesos els diferents medis hi haurà diferents graus de competició i, doncs, diferents nivells d'ètnicitat; en aquest sentit, l'etnogenèsi implica processos pels quals les poblacions esdevenen més o menys diferenciades culturalment com a conseqüència de la seva adaptació econòmica i social als diferents medis tecno-ecològics.⁵⁰

Aquest punt de vista ha estat matissat per R. Cohen qui, tot i afirmar com els seus predecessors que l'ètnicitat no existeix fora de les relacions interètniques, posa en dubte que aquesta sigui només un aspecte de l'estratificació social:⁵¹ com ho

demostren algunes dades etnogràfiques, hi ha relacions interètniques no basades en desigualtats entre els grups i casos en què l'ètnicitat pot tenir un valor tan positiu per als membres del grup ètnic, que una absència d'estratificació i una possible incorporació amb pèrdua d'identitat pot produir moviments d'oposició per revitalitzar i venerar la distinció cultural perduda. Malgrat això, aquest autor segueix els seus col·legues en la justificació de l'ètnicitat i en conclou que de fet, aquesta esdevé (almenys potencialment) més rellevant en els estats nacionals moderns perquè hi ha una competència més gran per uns recursos escassos i les oportunitats per a la mobilització ètnica hi són, d'altra banda, més grans.⁵²

Elaboracions posteriors de la teoria instrumentalista han mantingut l'èmfasi en la comprensió de l'ètnicitat com una resposta a condicions materials, malgrat que aquesta aparegui com un fenomen cultural.⁵³ Aquesta concepció condueix a plantejar-se el paper de la consciència ètnica en relació al de la consciència de classe i si bé per a alguns autors marxistes l'ètnicitat és clarament una manera d'emascarar els interessos de classe promoguts per les classes dominants,⁵⁴ la majoria dels autors accepten la inflexibilitat d'aquesta concepció com un greu error científic, d'altra banda falsat per l'evidència empírica. Així, el mateix Cashmore accepta que l'ètnicitat i el conflicte ètnic seran en el futur tan importants com el conflicte de classe, tot i que afegeix l'existència d'una connexió molt íntima entre la posició de classe i la resposta ètnica atès que *gairebé sempre* els grups ètnics s'orga-

nitzen a partir d'una posició de classe baixa marginada.⁵⁵ Per a ell, si cal diferenciar els dos fenòmens és només per a propòsits analítics, tot i que en una altra banda assegura que la identitat ètnica és clarament situacional i, doncs, un grup ètnic és tan real com els membres i els no-membres volen que ho sigui, i això, exemplificat pels casos del moviment rastafari i el dels negres americans a partir dels anys seixanta. D'altra banda, J. Rex admet que no es pot reduir el fenomen ètnic a una explicació en termes econòmics i, prenent els exemples de les agrupacions ètniques en les societats colonials, concedeix igual importància a les circumstàncies polítiques en la creació de l'ètnicitat.⁵⁶ De la mateixa manera, R. Norton subratlla la paradoxa de l'ètnicitat, que «sovint, tant enforteix l'expressió d'una militància popular arrelada en les frustracions de classe com permet i, fins i tot, encoratja la unitat entre classes»;⁵⁷ al seu entendre, les «idees i els símbols de la identitat ètnica i l'estatus han estat bases per a la solidaritat política militant més que no les condicions materials soles» i això, perquè l'ètnicitat «és una afirmació de la dignitat exclusiva que pot ser mantinguda, en invocar tradicions i mites, independentment de les institucions i de les estructures de l'economia i l'estat que diversifiquen les identitats de la gent i en fragmenten les relacions. És una proclamació de l'èsser humà com a distint de la posició estructural social —una afirmació o una crida sobre el que un cert grup és intrínsecament, sense importar la seva situació i condició en les estructures de la societat i de l'economia.»⁵⁸ En definitiva, mentre que la conscièn-

cia ètnica és una base potent per al manteniment d'una expressió militant de les frustracions de classe, també pot encoratjar solidaritat entre els estrats socials.

Un dels límits d'aquest punt de vista, esbiaixat per l'enfocament d'alguns dels autors en el medi urbà, és la tendència a privilegiar l'estratègia dels actors sota l'angle de l'estratègia individual,⁵⁹ com és el cas per a Cohen, que afirma que «els membres d'un grup d'interès que no poden organitzar-se formalment, tendiran a utilitzar, tot i que de manera molt inconscient, qualsevol mecanisme cultural vàlid per articular l'organització del grup.»⁶⁰

D'altres autors han criticat l'instrumentalisme des d'un altre vessant i alguns han intentat síntesis d'aquest corrent amb una concepció moderada del primordialisme, que entén l'ètnicitat a partir del poder emocional dels lligams ètnics. Així, J. McKay, després d'una crítica dels aspectes més erronis d'ambdós corrents, assegura que la teoria de la mobilització política i econòmica (instrumentalisme en la nostra terminologia), té un considerable poder explanatori per a *alguns* grups en certes situacions, però no explica satisfactòriament *tots* els fenòmens ètnics.⁶¹ McKay recorre a dos tipus de casos en què s'invalida la teoria instrumental: es refereix, d'una banda, als grups ètnics que persisteixen malgrat el fet que les seves activitats són desavantatjoses socialment, inútils per als interessos del grup o, fins i tot, contràries a l'autoconservació i d'altra banda, esmenta aquells contextos, com en el cas basc i català, en què el primordialisme —els lligams emocionals— roman en els grups subordi-

55. Cashmore 1988, op. cit., pàg. 102. Cashmore afirma això al mateix temps que esmenta l'excepció del moviment catòlic irlandès i el dels jueus dels Estats Units. Les cursives són nostres.

56. J. Rex, «Preface» a J. Rex i D. Mason [ed.], *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge UP, 1986, pàg. IX-XIII.

57. R. Norton, 1984, op. cit., pàg. 429.

58. R. Norton, 1984, op. cit., pàg. 429 i 431. Les cursives són de l'autor.

59. I. Taboada-Leonetti, «Production de l'identité ethnique minoritaire. Pour une sociologie des stratégies» a AFA [ed.], *Vers des sociétés pluriculturelles: études comparatives et situation en France*. Paris: ORSTOM, 1987, pàg. 266-273 i pàg. 269.

60. A. Cohen, 1974, op. cit., pàg. XVIII.

61. J. McKay, «An explanatory synthesis of primordial and mobilizationist approaches to ethnic phenomena», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 5 (1982), pàg. 395-420, pàg. 399. Les cursives són de l'autor.

62. J. McKay, 1982, op. cit., pàg. 400-401 i nota pàg. 415. Les cursives són de l'autor. Per als exemples, McKay cita W. Connor, «Nation-building or Nation-destroying?», *World Politics*, 24 (1972), pàg. 319-355 i M. Da Silva, «Modernization and Ethnic Conflict: The Case of the basques», *Comparative Politics*, 7 (1975), pàg. 227-251.

63. J. McKay, 1982, op. cit., pàg. 400, citant W. Connor, 1972, op. cit.

64. J. McKay, 1982, op. cit., pàg. 400. Les cursives són de l'autor.

65. G. M. Scott, Jr., «A resynthesis of the primordial and circumstantial approaches to ethnic group solidarity: towards an explanatory model», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13 (1990), pàg. 147-171.

66. G. M. Scott, Jr., 1990, op. cit., pàg. 167.

67. E. Spicer, «Persistent Identity Systems», *Science*, vol. 4011 (1971), pàg. 795-800, citat per G. M. Scott, Jr. 1990, op. cit. És en aquest article que es basa Scott per reformular la teoria «oposicional».

68. G. M. Scott, Jr. op. cit., pàg. 158. Les cursives són de l'autor.

nats malgrat el fet que són *més* avançats econòmicament que no els altres grups ètnics amb què entren en contacte.⁶² Per a McKay, les explicacions que tenen a veure exclusivament amb els factors econòmics i polítics subestimen el poder emocional dels lligams ètnics i «exageren» la influència del materialisme en el comportament humà.⁶³ En definitiva, les afiliacions d'ètnia i de classe poden coincidir i de vegades ho fan, però en molts casos no i això fa necessari distingir conceptualment els fenòmens ètnics i de classe. Això mena aquest autor a construir una matriu model per demostrar les diferents maneres en què el primordialisme i l'instrumentalisme interaccionen, una matriu que no explica *per què* les col·lectivitats ètniques emergeixen, persisteixen o desapareixen sinó que només descriu *quines* combinacions d'interessos exhibeixen.⁶⁴ Aquesta explicació —el perquè— és el que intenta oferir G. M. Scott, Jr.⁶⁵ en combinar també l'explicació psicològica a la solidaritat ètnica oferta pel primordialisme i la comportamental que fa el punt de vista circumstantial (instrumental). Scott, com havia fet McKay, veu la dificultat d'adduir el fet econòmic com a explicació exclusiva als fenòmens ètnics: «el primordialisme, si és ben conceptualitzat —i ell també l'entén des del punt de vista d'emocions compartides—, ha de ser retingut en tot model que intenta explicar completament la solidaritat ètnica, perquè sense ell, tindriem persones actuant sense emocions, ocupant-se a afirmar la seva etnicitat totalment sense passió, de manera completament ponderada i racional.»⁶⁶ Però per a Scott les emocions humanes no apa-

reixen sense una causa prèvia, han d'estar relacionades amb unes circumstàncies sota les quals sorgeixen o bé es mantenen. I la circumstància en què majoritàriament el fenomen de l'etnicitat apareix és quan un grup ètnic s'oposa a un altre. La teoria «oposicional» és la «resíntesi» de Scott i ix d'una reformulació de la teoria amb el mateix nom esbossada per Spicer,⁶⁷ que no és cap altra que una radicalització d'una de les aportacions principals de Barth, qui considerava que la interacció i l'acceptació social eren freqüentment la pedra angular sobre la qual es construïen les distincions ètniques i que les diferències culturals podien persistir *malgrat* el contacte interètnic. En canvi Spicer argüïa que aquestes diferències podien persistir *a causa* del contacte interètnic, especialment si el contacte era d'oposició.⁶⁸ La teoria de l'oposició, segons Scott, explica l'etnicitat en totes les seves manifestacions, atès que des d'aquesta perspectiva, l'oposició pot prendre diverses formes, econòmica, política, social, religiosa o alguna combinació d'aquestes, segons quins siguin els drets que el grup percep que li són negats, i en aquest sentit la percepció és important, perquè l'oposició és entesa més subjectivament que no pas objectivament: el més important és com el mateix grup experimenta i d'aquesta manera defineix l'oposició. Així, segons Scott, «com més gran és l'oposició —econòmica, política, social, religiosa o una combinació d'aquests factors— percebuda per un grup ètnic, més gran és el grau amb què el seu sentit històric de diferenciació serà estimulat, i d'aquí el major grau de solidaritat o la major intensitat del seu

La visió victoriana del blanc i la seva relació amb els altres grups humans. Un predicador anglosaxó voltat de representants de tots els grups racials coneguts. Gravats de l'obra de Wood, *Natural History of Man* (1870).



moviment vers l'obtenció dels seus drets.»⁶⁹ En aquest mateix sentit es desenvolupa l'aportació de Claudi Esteva Fabregat, que també entén l'etnicitat com un fenomen dinàmic, d'afirmació i oposició. Per a ell l'etnicitat presenta una interpretació política i emocional alhora i la consciència històrica hi juga un paper important.⁷⁰

Dins de les revisions dels clàssics, trobem una altra puntualització, feta per Eriksen,⁷¹ qui, tot i declarar que parteix del punt de vista relacional i processual de Barth en la comprensió de l'etnicitat, emfatitza la necessitat de no negligir el contingut cultural real que entra en joc en la comunicació de les diferències ètniques, contingut que varia en els diferents contextos i que cal tenir en compte en l'explicació dels processos ètnics.

Tot i que a Barth se l'ha acusat d'ahistòric,⁷² la seva aportació és assumida per desenvolupaments posteriors que reivindiquen la primordialitat de la història en la comprensió dels fenòmens ètnics actuals, com el corrent dinamista iniciat per P. Mercier⁷³ i reformulat per J.-L. Amselle a partir, entre d'altres, de Barth. Amselle, amb el seu treball en el marc de l'antropologia africanista, esdevé un dels primers teòrics sobre l'etnicitat inscrits en la tradició francesa, que fins als anys vuitanta havia dedicat moltes menys pàgines que l'anglosaxona a la teoria dels grups ètnics.

Amselle, tot i que en una línia també instrumentalista, va més enllà que els seus predecessors: més que redefinir operativament el concepte d'«ètnia», al seu entendre, l'estudi històric dels grups socials ens ha de portar a la «desconstrucció»

69. G. M. Scott, Jr. op. cit., pàg. 166.

70. C. Esteva Fabregat, *Estado, etnicidad y biculturalismo*. Barcelona: Península, 1984, pàg. 30 i 31.

71. T. H. Eriksen, «The cultural contexts of ethnic differences», *Man*, (n.s.), vol. 26 (1991), pàg. 127-144.

72. Acusació feta pel mateix Eriksen, adduint la necessitat de l'estudi dels contextos socials i històrics que donaren peu a la creació de les identitats (op. cit., pàg. 128-129); aquesta crítica ja l'havien feta els autors instrumentalistes de què hem parlat, especialment A. Cohen. Però de fet, fou precisament Barth qui elaborà la teoria segons la qual els grups ètnics no responen a uns continguts culturals fixos, sinó a con-

tinguts culturals susceptibles de canviar en el temps. El que Barth realment negà és la utilitat dels estudis històrics culturals en l'estudi dels grups ètnics. D'altra banda, en un treball posterior, Barth afegí que contra el que sovint hom creu, la transformació cultural té lloc en totes les societats i no és una conseqüència exclusiva del contacte colonial (F. Barth, *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge, 1987, citat per M. Lepowsky, «The way of the ancestors: custom, innovation and resistance», *Ethnology*, vol. XXX, (1991), núm. 3, pàg. 217-235).

73. P. Mercier, 1962, op. cit.

74. J.-L. Amselle, 1985, op. cit., pàg. 14.

75. En aquest sentit és il·lustrativa l'obra de Renard-Casevitz, F.-M. [et al.] *L'Inca, l'espanyol et le sauvage*. Paris: Recherche sur les Civilisations, 1978, que ens demostra la xarxa d'intercanvis andino-amazònics abans de la colonització inca, primer, i espanyola, després.

76. J.-L. Amselle, 1985, op. cit., pàg. 41-42.

77. E. J. Hobsbawm i T. Ranger [ed.], *L'invent de la tradició*. Vic: EUMO, 1988 (1983).

78. N. Thomas, «The inversion of tradition», *American ethnologist*, vol. 19, núm. 2 (1992), pàg. 213-232, pàg. 213.

79. E. J. Hobsbawm, «Introducció» a Hobsbawm i Ranger [ed.] 1988, op. cit., pàg. 14: «el "costum" no es pot permetre de ser invariable, perquè fins i tot en les societats "tradicionals" la vida no ho és.»

80. Sobre la dificultat d'atribuir una definició al concepte «tradició» basada en la invariabilitat del seu contingut, vegeu l'article de Gerard Lenclud «La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie», *Terrain*, núm 9 (1987), pàg. 110-123. La lògica expositiva de Lenclud demostra que no existeixen societats més tradicionals que d'altres i que de fet, l'única diferència és l'existència en unes de l'escriptura com a mitjà de conservació i de comunicació d'això que anomenem «tradició».

de l'objecte ètnic.⁷⁴ Sempre partint del context africà, Amselle comprèn l'«ètnia» com una creació colonial: les ètnies provenen de l'acció del colonitzador, el qual en la seva voluntat de territorialitzar el continent africà, va dividir entitats ètniques, a la vegada reapropriades per les mateixes poblacions. Des d'aquesta perspectiva, l'ètnia, com moltes altres institucions pretesament primitives, és un fals arcaïsme més, atès que els espais pre-colonials eren constituïts per societats locals no isolades sinó integrades en una xarxa de relacions; així, per comprendre la realitat social pre-colonial, cal estudiar els espais d'intercanvis, els espais estatals, polítics i guerrers, els espais lingüístics i els espais culturals i religiosos, i això que per a les societats africanes és vàlid, també ho és per a les asiàtiques i les americanes.⁷⁵ En definitiva, Amselle conclou que, més que comprendre les fronteres ètniques com a límits geogràfics, cal considerar-les com a barreres semàntiques o com a sistemes de classificació, és a dir, com a categories socials. Tot i que l'etnònim pogués existir, el contingut essencial li donà el colonitzador i les societats així definides —i així privades, amb la divisió colonial, de la seva xarxa tradicional de relacions—, el reivindicaran com a mitjà de resistència contemporani. Aquesta és al seu entendre l'explicació de l'anomenat «tribalisme» a l'Àfrica, que és sempre el signe d'una altra cosa, la màscara de conflictes d'ordre social, polític i econòmic. I per a ell aquesta explicació és aplicable a la situació del nacionalisme europeu: en ambdós casos, aquests moviments de retorn a les fonts, d'«autenticitat»,

«són una projecció urbana d'una realitat rural i passada purament imaginària.»⁷⁶

L'aportació d'Amselle planteja el tema de l'invent de la tradició, expressió encunyada per l'obra recopilada pels historiadors Hobsbawm i Ranger, destinada a demostrar com els nacionalismes han recorregut a l'invent de llurs tradicions per legitimar l'ancestralitat i l'autenticitat de la cultura en què es basen.⁷⁷ La fórmula «l'invent de la tradició» ha estat aplicada a molts fenòmens d'etnicitat i nacionalismes contemporanis com també als moviments de reactivació ètnica en les societats descolonitzades i ha contribuït a desvetllar un renovat interès en els estudis sobre l'actualització del costum per part de les societats indígenes. Malgrat tot, en el plantejament de Hobsbawm i Ranger la invenció s'associava a la inautenticitat, a la falsedat, més que no a la creació o a la imaginació⁷⁸ i si bé Hobsbawm en la introducció distingia entre les «tradicions» (inventades o no), que es caracteritzaven per la invariància, i el «costum», propi de les societats «anomenades tradicionals», que no exclouïa el canvi ni la innovació,⁷⁹ la crítica d'alguns autors a Hobsbawm palesa una ambigüitat en la classificació de les societats (tradicionals-no tradicionals) i la distinció tradició-costum que fa aquest autor.⁸⁰ Així, Thomas puntualitza la importància històrica, en la creació de la tradició, del tipus de relacions establertes entre la societat en qüestió i la societat dominadora en el cas colonial; com aquesta relació ha pogut determinar el nivell de positivació de la cultura re-inventada en oposició a l'exterior i com, sovint, es tracta de la negació

d'uns valors passats, d'una valoració del que és altre i forani, d'una inversió dels valors lligats a la identitat.⁸¹

Amb posterioritat, Hobsbawm ha aclarit aquest aspecte en establir la distinció entre etnicitat i nacionalisme: mentre que el nacionalisme és un programa polític i força recent, l'etnicitat no és ni programàtica ni un concepte polític, però dóna contingut als nacionalismes, especialment a Europa^{82 i 83}. L'etnicitat —que ell defineix en el sentit oposicional: nosaltres en tant que no-ells—, a Europa ha pres dues formes: el separatisme nacional (intentar crear el propi Estat enfront els estrangers) o bé la xenofòbia nacional (anar contra els estrangers, excloent-los del propi Estat). Però en les modernes societats multiètniques de la major part d'Àsia, d'Àfrica i d'Amèrica excepte el Canadà, l'etnicitat no ha seguit la via nacionalista. En molts d'aquests indrets els conflictes ètnics sorgeixen en part per l'atròfia del mecanisme de neutralització de les tensions interètniques, que assignava «nínxols separats a grups diferents», de manera que els diferents grups competeixen ara «pels mateixos recursos en el mateix mercat laboral, d'habitatge, educatiu o d'altres»,⁸⁴ especialment al món urbà, on es concentren els guetos de diferents orígens ètnics. Malgrat aquesta competència, la politització ètnica per a Hobsbawm no és instrumental sinó fruit d'una crisi de valors en la societat moderna que fa de la identificació al grup ètnic o a la nació «la darrera garantia quan la societat fracassa.»⁸⁵

Altres autors, prenent un marc d'anàlisi més ampli, han explicat

81. N. Thomas, 1992, op. cit., pàg. 216. Aquesta hipòtesi, que ell valida en el cas de les Illes del Pacífic, l'hem demostrada per a la societat shuar de l'Amazònia equatorial (vegeu nota 46). De la mateixa manera, i per confirmar l'"autenticitat" de l'"invent", Maria Lepowsky demostra com, per a la societat de Vanatinai (una illa al sud-est de Nova Guinea), tot acte és explorable per la *taubwaragha*, la «manera de fer dels avantpassats», però també demostra com, tot reconeixent els canvis existents en les maneres de viure respecte a les generacions precedents, els habitants de Vanatinai continuen atribuint els nous costums a la *taubwaragha* perquè, per a ells, aquesta no és intransformable ni rígida (M. Lepowsky, 1991, op. cit.). En el mateix sentit, però més centrat en la creació de la tradició per part dels dirigents polítics a Vanuatu (ex Noves Hebrides), vegeu J. MacClancy «*Kastom and politics*», *International Journal of Moral and Social Studies*, vol. 3, núm. 2 (1988), pàg. 95-110. O en un altre context, vegeu l'anàlisi de la transformació de la història oral per part de la societat Yup'ik, subgrup inuit de l'illa Nelson (Alaska), amb motiu de la seva publicació en forma de pel·lícula; anàlisi presentada a Ann Fienup-Riordan «Robert Redford, Apauugpak, and the invention of tradition», *American ethnologist*, vol. 15, núm. 3 (1988), pàg. 442-425. Per a l'Amèrica del Sud, S. Hugh-Jones demostra la introducció del món dels blancs en la mitologia de la societat Barasana de l'Amazònia colombiana, a: «Waribi and the White Men: his-

tory and myth in north-west Amazonia» a E. Tonkin, [et al.] [ed.] *History and Ethnicity*. London and New York: Routledge, 1989. I aquests no en són més que alguns exemples.

82. E. J. Hobsbawm, «Etnicitat i nacionalisme a l'Europa actual», *L'Avenç*, núm. 158 (1992), pàg. 16-23, pàg. 18. D'aquesta distinció en dedueix que el nacionalisme forma així part de la teoria política, mentre que l'etnicitat ho fa de la sociologia o de l'antropologia social.

83. Tot i que el debat sobre el nacionalisme és fora del nostre àmbit d'anàlisi en aquest treball, és bo remarcar, per les connexions evidents, que hi retrobem la discussió entaulada per al tema de l'etnicitat. Mentre que per alguns és el resultat dels interessos d'un grup social, que han necessitat inventar-ne el contingut (E. J. Hobsbawm), per a altres no pot existir el nacionalisme si no existeix prèviament la comunitat (Pierre Vilar) i doncs, no és patrimoni exclusiu d'una classe social (J. Fontana) (Xavi Marcet «Conversa amb Pierre Vilar» i Xavi Marcet i Ramon Sorribes «Conversa amb Josep Fontana», *L'Avenç*, núm. 158 [1992]). Aquesta idea també és assumida per un bon nombre d'antropòlegs, entre els quals Josep R. Llobera, en una anàlisi dels factors en què es basaren els ideòlegs del nacionalisme català: J. R. Llobera, «The idea of *volksgeist* in the formation of catalan nationalist ideology», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 6, núm. 3 (1983), pàg. 332-350.

84. E. J. Hobsbawm, 1992, op. cit., pàg. 19.

85. E. J. Hobsbawm, 1992, op. cit., pàg. 22.



El racisme: una actitud en vies d'extinció? Noi netejant sabates a un carrer de Sud-àfrica.

86. S. J. Tambiah, «Ethnic conflict in the world today», *American ethnologist*, vol. 16, núm. 2 (1989), pàg. 335-349; S. J. Tambiah, «Foreword» a R. Guidieri, [et al.] [ed.] *Ethnicities and Nations*. Houston, Texas: the Rothko Chapel, 1988, pàg. 1-6; R. Guidieri i F. Pellizzi, «Introduction: smoking mirrors-modern polity and ethnicity» a R. Guidieri, [et al.] [ed.], 1988, op. cit., pàg. 7-38.

87. S. J. Tambiah, 1989, op. cit., pàg. 339.

88. S. J. Tambiah, 1989, op. cit., pàg. 347.

89. Sobre els diferents enfocaments del tema de la identitat ètnica i l'ètnicitat a l'Estat espanyol, vegeu l'anàlisi de Joan J. Pujadas «Los estudios sobre etnicidad y nacionalismo en España, 1981-1987» a J. Cucó i J.J. Pujadas [ed.], *Identidades Colectivas*, València: Generalitat Valenciana, 1990.

90. Un compendi recent dels conceptes utilitzats per l'antropologia per a la descripció dels fenòmens de diferència i de rebuig l'ha fet Maria Valdés a: «Inmigración y racismo. Aproximación conceptual desde la antropología», *Revista de Treball Social*, núm. 123 (1991), pàg. 22-45.

l'augment contemporani dels conflictes ètnics en termes de politització de l'ètnicitat i de crisi de l'Estat-nació.⁸⁶ Tambiah posa en evidència la necessitat d'una actualització de l'aportació de Barth, per la proliferació de la violència en la manifestació dels conflictes ètnics.⁸⁷ Així, un cop assumit per la immensa majoria dels autors que l'ètnicitat és situacional i que apareix en el marc de les relacions interètniques, cal ara plantejar-se les raons de la politització arreu del món d'aquest fenomen. Tambiah creu que els conflictes ètnics que sorgeixen a Europa i a la resta del món són del mateix ordre i manifesten una transformació clau que està vivint la fi del segle xx, la transformació de la política de l'Estat-nació a la del pluralisme ètnic.

Tambiah ha analitzat especialment els conflictes ètnics al Tercer Món on amb certa regularitat s'ha donat una fase d'optimisme en la construcció de la nació després de la independència respecte de les metròpolis, seguida d'un desencantament davant la realitat, que s'ha manifestat en el qüestionament de la nació i la irrupció dels conflictes ètnics. L'augment de la consciència ètnica i de la politització de l'ètnicitat han estat possibles per diversos factors: la millora de les comunicacions i un accés més gran a l'educació, l'explosió demogràfica al Tercer Món i la migració del camp a les grans ciutats, una proliferació d'escoles i d'universitats i en general d'espais per a la mobilització i el compromís polític, i finalment l'oportunitat de participar política-

ment, per la implantació de les democràcies al Tercer Món, la secularització del llenguatge polític i l'extensió dels drets universals. Malgrat que existeixen diversos tipus de situacions en què esclata el conflicte ètnic, segons la distribució dels grups ètnics i dels recursos dins dels països, per a Tambiah tots els casos manifesten un tret comú: una tendència a la universalització i a l'homogeneïtzació que iguala les persones en les societats i els països contemporanis en el desig dels mateixos beneficis materials i socials de la modernització i simultàniament la reivindicació de la diferència a partir de la seva identitat, la diferència lingüística, la pertinença ètnica i els drets sobre la terra.⁸⁸

En definitiva, la majoria d'autors contemporanis coincideixen a analitzar l'ètnicitat des del punt de vista situacional i relacional; alguns posen més èmfasi en les causes econòmiques o polítiques per a la seva instrumentalització, d'altres continuen considerant la importància dels lligams de solidaritat que crea la comunitat i el contingut cultural que s'hi ha desenvolupat.⁸⁹

El problema actual doncs, més que la definició del fenomen ètnic, és l'anàlisi de la seva manifestació en forma de conflicte arreu. I més que una solució global trobem diferents aportacions, vàlides per a diferents casos presents, originats per distintes circumstàncies històriques, econòmiques i socials. Així, si en un determinat nombre de casos podem establir hipòtesis sobre l'aparició dels conflictes ètnics com a tals, en un altre grup de situacions aquests conflictes, de vegades també anomenats ètnics, es palesen sota la forma de racisme.

5. Etnicitat i racisme

Com dèiem en el nostre recorregut per les diferents aproximacions a la definició d'«ètnia», a partir de la Segona Guerra Mundial, els acadèmics tendiren a substituir el terme «raça» pel d'«ètnia» per raons ètiques i ideològiques i intentaren considerar els grups humans a partir de la seva cultura. Però això no s'ha aconseguit completament, atès que encara es continua definint l'ètnia a partir de trets hereditaris, de la qual cosa se segueix una naturalització del concepte, i d'altra banda el terme de raça continua utilitzant-se independentment de la seva invalidació per la ciència.

Paral·lelament, a l'hora de definir les actituds de rebuig que es manifesten en el món contemporani, el concepte de racisme ha estès el seu contingut a l'esfera de les relacions interculturals i, allunyant-lo de les seves arrels etimològiques, hom qualifica de racista la xenofòbia i l'etnocentrisme,⁹⁰ és a dir qualsevol tipus de fòbia a un altre col·lectiu,⁹¹ mentre que d'altra banda, comportaments clarament racistes ara es remeten a l'etnicitat.

L'any 1952, Lévi-Strauss ja advertia del perill que podia sorgir, en la lluita contra la desigualtat de races, a traspasar els prejudicis racistes a la cultura, i d'aquí la seva defensa de la diversitat i del relativisme cultural.⁹² Trenta-sis anys més tard, responent a algunes crítiques rebudes arran de la publicació de «Raça i cultura»,⁹³ incideix en la mateixa qüestió, amb la voluntat d'identificar els nous esdeveniments: «com a etnòleg, estic convençut que les teories racistes són a la vegada monstruoses i absurdes.

Però banalitzant la noció de racisme i aplicant-la a tort i a dret, hom la buida del seu contingut i ens arriquem a arribar al resultat invers al que cerquem.»⁹⁴ Per a ell, l'hostilitat d'una cultura a una altra no és racisme excepte quan es tracta d'hostilitat activa: «res no pot autoritzar una cultura a destruir ni tan sols a oprimir-ne una altra. Aquesta negació de l'altre recolzaria inevitablement en raons transcendents: les del racisme o raons equivalents. Però que les cultures, tot respectant-se, puguin sentir més o menys afinitats les unes per les altres, és una situació de fet que ha existit sempre. És dins la normal de les conductes humanes. En denunciar-la com a racista, correm el risc de fer el joc a l'enemic, ja que molts naïfs es diran: si el racisme és això, aleshores sóc racista.»⁹⁵

En un sentit estricte, hom defineix el racisme com «el comportament, l'opinió i la doctrina que tenen a justificar les diferències culturals o socials per diferències biològiques permanents i hereditàries.»⁹⁶ L'extensió del terme racisme més enllà d'aquesta definició també ha estat criticada per altres autors, com P. A. Taguieff qui, en una anàlisi dels usos ordinaris del terme («racisme» contra les dones, contra els vells, contra els homosexuals o els aturats), constata com «s'ha dissolt el seu valor de concepte, d'instrument de coneixement, en fer-li designar qualsevol conducta o actitud d'agressió o d'hostilitat envers un individu percebut exclusivament en tant que membre d'un grup definit.»⁹⁷ L'anàlisi de M. Banton i R. Miles va en el mateix sentit: segons aquests autors, amb aquesta definició s'amplia l'aplicació del con-

91. M. Adam, «Racisme et catégories du genre humain», *L'Homme*, vol. XXIV (2) (1984), pàg. 77-96, pàg. 78.

92. «Car no serviria de res d'haver obtingut de l'home del carrer que renunciés a atribuir una significació intel·lectual al fet de tenir la pell negra o blanca, els cabells llisos o rulls, si hom no sabia què respondre a una altra qüestió a la qual l'experiència demostra que s'aferra immediatament: si no hi ha aptituds racials innates, com s'explica que la civilització desenvolupada per l'home blanc hagi fet els immensos progressos que sabem, mentre que les dels pobles de color hagin romàs endarrerides, les unes a mitjan camí, i les altres amb un retard que es xifra per milers i desenes de milers d'anys?», Lévi-Strauss, 1969, op. cit., pàg. 35. Lévi-Strauss es lliura en aquest opuscle a fer comprendre, no la resposta, sinó l'error de la qüestió, rebutja el fals evolucionisme i relativitza la idea de progrés.

93. C. Lévi-Strauss, «Race et culture», *Le regard éloigné*. Paris: Plon, 1983.

94. C. Lévi-Strauss i D. Eribon, *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob, 1988, pàg. 208.

95. C. Lévi-Strauss i D. Eribon, 1988, op. cit., pàg. 209.

96. M. Adam, 1984, op. cit., pàg. 90.

97. P.-A. Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: La Découverte, 1987, pàg. 57.

98. M. Banton, i R. Miles, «Racism» a E. E. Cashmore, [et al.] [ed.], 1988, op. cit., pàg. 247-251.

99. Als Estats Units, per exemple, les diferències entre els immigrants europeus i els blancs americans eren considerades ètniques en un principi, mentre que les diferències entre negres i blancs ho eren racials; més tard s'han considerat tots els grups com a ètnics. J. Rex, *Race and Ethnicity*. Milton Keynes: Open University Press, 1986, pàg. 18.

100. J. Rex, «Race and...», 1986, op. cit., pàg. 17.

101. J. Rex, «Race and...», 1986, op. cit., pàg. 19-37.

102. V. Stolcke, «¿Es el sexo...», 1992, op. cit., pàg. 95.

103. En aquest sentit es desenvolupa la darrera anàlisi de V. Stolcke, «The right to difference in an unequal world», 1992 (mecanografiat).

104. M. Banton, citat per E. E. Cashmore, 1988, op. cit., pàg. 98.

105. E. E. Cashmore, 1988, op. cit., pàg. 98.

cepte, però se n'elimina tota eficàcia analítica.⁹⁸

J. Rex ha reflexionat sobre aquesta problemàtica, i s'ha centrat en els conceptes de raça i etnicitat i ha palesat la dificultat de definir els grups com a racials o com a ètnics atesa la transformació constant que té lloc en el discurs popular i polític.⁹⁹ Rex demostra com l'opció per l'un o per l'altre és una qüestió subjectiva i ideològica: «Els grups racials són grups que hom creu que tenen una base genètica o una altra base determinantora. Els grups ètnics són concebuts com aquells el comportament dels quals pot canviar. En aquest sentit, un grup que només té característiques culturals comunes (més que no físiques) pot ser anomenat una «raça» per aquells que s'hi oposen, l'oprimeixen i l'exploiten, mentre que un grup que té característiques físiques clarament diferents pot ser considerat, malgrat aquestes característiques, només ètnicament diferent pels polítics demòcrates i liberals.»¹⁰⁰

Els sociòlegs han respost a aquesta dificultat de tres maneres:¹⁰¹

1. Considerant tots els problemes racials com a ètnics, solució que segons Rex emmascara els conflictes racials sota la imatge de fenòmens benignes de diferència. Per a Verena Stolcke, aquesta substitució del concepte de raça pel d'etnicitat comporta un doble risc, teòric i polític: d'una banda, es negligeix el fet pel qual sota determinades circumstàncies la desigualtat social és explícitament atribuïda a les diferències racials i de l'altra, el concepte de raça sofreix paradoxalment una reificació.¹⁰² En general, quan es recorre al terme del conflicte ètnic en situacions de discriminació a partir

de trets específicament culturals, hom tendeix a «essencialitzar» el concepte d'ètnia i d'alguna manera a caracteritzar-la per trets «racials».

2. Reconeixent l'existència de diferències físiques i el fet que aquestes poden actuar com a marcadors per a una distribució desigual dels drets als individus i l'existència de situacions on les úniques diferències són culturals. Aquesta opció, segons Rex, no estableix en quines circumstàncies les diferències fenotípiques poden esdevenir conflictives.

3. Agrupant totes les situacions caracteritzades per conflictes severs, explotació, opressió i discriminació, tant si es basen en signes fenotípics com no, i anomenar-les relacions racials sempre que aquestes situacions estiguin marcades per justificacions deterministes. Definida així, aquesta opció sintetitza inquietuds de teòrics que parteixen de punts de vista ben diferents, atès que també analitza com a conflictes racials aquelles actituds discriminatòries envers grups definits com a ètnics els trets culturals dels quals s'han naturalitzat fins al punt de donar lloc a respostes clarament racistes.¹⁰³

De tota manera, roman vàlida la distinció feta per M. Banton entre ambdós conceptes: «el grup ètnic reflecteix les tendències positives d'identificació i d'inclusió allà on la raça reflecteix les tendències negatives de dissociació i d'exclusió»,¹⁰⁴ i és en aquest sentit i en el de Cashmore —el grup ètnic representa la resposta creativa d'un poble que se sent d'una manera o d'una altra marginat en relació als corrents dominants de la societat¹⁰⁵— que cal comprendre la reivindicació de l'et-

nicitat per part dels membres d'un grup sotmesos a discriminacions i hostilitats en tant que membres d'aquest grup. La reivindicació de la diferència com a resposta al racisme.

Efectivament, el racisme es pot manifestar de dues maneres: negant la diferència o bé afirmant-la. En el primer cas, dóna lloc a dos tipus de pràctiques: l'absorció de la diferència, per la via de l'assimilació, com ho ha intentat el racisme colonial, o bé el rebuig de la diferència mitjançant l'exclusió. El racisme que afirma la diferència, de la seva banda, naturalitza les diferències, perceptibles o imaginades i tendeix també a l'exclusió dels grups «diferents».¹⁰⁶ En qualsevol dels casos, el racisme nega la possibilitat als grups sotmesos a accedir a la igualtat de drets i d'oportunitats amb el grup dominant alhora que els nega la possibilitat d'existir al seu mateix nivell en tant que grups diferenciats.

Aquestes dues negacions han esdevingut les dues reivindicacions clau de la lluita antiracista: el dret a la igualtat i el dret a la diferència. La discussió sobre la possibilitat d'accedir a ambdues o bé només a la primera per la via de la integració reproduïx el debat universalisme-relativisme en el marc de les societats multiètniques on es desenvolupa. Per als defensors de l'universalisme, ambdues opcions són contradictòries,¹⁰⁷ i les seves propostes són més o menys dialogants: Taguieff proposa posar en primer terme el respecte a l'individu, l'universalisme, seguit de la determinació dels límits de l'experiència universalista.¹⁰⁸ Entre els defensors del dret a la diferència hi ha diferents

punts de vista sobre la seva plausibilitat. Per a Stolcke, aquest dret passa per la transformació dels actuals Estat-nació.¹⁰⁹ Per a Rex, aquest és un ideal social i polític possible d'assolir, tot mantenint l'alerta perquè la diferència no esdevingui desigualtat d'oportunitats.¹¹⁰ Cal però, segons aquest autor, no forçar l'alternativa de la societat multicultural i deixar via lliure a aquells individus que prefereixin l'assimilació.

Hem intentat, al llarg d'aquest estudi, veure com el concepte d'ètnia no es pot definir en termes essencialistes, sinó a partir de les fronteres que els membres i els no-membres van dibuixant al llarg del temps en la seva interacció. La identificació al grup i la reivindicació d'aquesta identificació, l'ètnicitat, apareix en moments determinats de la interacció, fruit de circumstàncies econòmiques, polítiques i socials a partir d'uns lligams de solidaritat creats per l'assumpció d'uns trets comuns compartits. La interacció entre diferents grups pot manifestar-se en forma de conflictes, en moments de crisi econòmica o de desigual accés a uns recursos o a unes estructures de poder, o per la ineficàcia de les existents. Aquests conflictes poden ser justificats per part dels grups dominants en termes essencialistes —la raça o l'ètnia racialitzada— i, en aquestes circumstàncies, els grups considerats com a ètnics tendiran a reforçar els seus lligams de solidaritat i a reivindicar el dret a ser diferents —la seva identitat rebutjada— al mateix temps que lluiten per la igualtat d'oportunitats. La interacció i la convivència pacífica decidiran el destí de les seves identitats.

106. P.-A. Taguieff, 1987, op. cit., pàg. 29-31.

107. Per a Taguieff és una síntesi utòpica atès que la igualtat reposa en els drets de l'individu, mentre que la diferència ho fa en els de la comunitat. Taguieff, P.-A., 1987, op. cit., pàg. 489. Per a J.-L. Amselle, l'existència de la societat multi-cultural, més que ser un instrument per a l'alliberament, porta a l'exclusió de les minories. Seguint el discurs iniciat en la seva obra abans esmentada —la desconstrucció del concepte d'ètnia—, es basa en la idea d'un mestissatge originari dels diferents grups formats al llarg de la història i, doncs, més que advocar per la integració, parteix d'una indiferenciació primera en la seva exposició de l'opció universalista, sense tenir en compte que l'ètnicitat és quelcom situacional i, doncs, «un grup ètnic és tan real com els membres i els no-membres volen que ho sigui». J.-L. Amselle, *Logiques métisses*. Paris: Payot, 1990.

108. P.-A. Taguieff, 1987, op. cit., pàg. 489. Les cursives són de l'autor.

109. Per a Verena Stolcke, l'Estat-nació eixit de la Revolució Francesa ha acabat assimilant l'Estat amb la comunitat nacional i com a conseqüència no hi pot haver el dret a la diferència en el marc de l'Estat-nació actual (V. Stolcke, 1992, op. cit.). En aquest sentit recordem l'anàlisi de S. J. Tambiah (1989, op. cit.).

110. J. Rex, «Race and...», 1986, op. cit., pàg. 134.