

Revista de Guimarães

Publicação da Sociedade Martins Sarmento

IMAGINANDO ETNICIDADES: NACION Y CULTURA.

ROTA Y MONTER, José Antonio Fernández de

Ano: 2003, 2004 | Número: 113-114

Como citar este documento:

ROTA Y MONTER, José Antonio Fernández de, Imaginando Etnicidades: Nacion Y Cultura. *Revista de Guimarães*, 113-114 Jan.-Dez. 2003-2004, p. 253-302.

Casa de Sarmento
Centro de Estudos do Património
Universidade do Minho

Largo Martins Sarmento, 51
4800-432 Guimarães

E-mail: geral@csarmento.uminho.pt

URL: www.csarmento.uminho.pt



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons
Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

IMAGINANDO ETNICIDADES: NACION Y CULTURA

José Antonio Fernández de Rota y Monter
Universidade da Coruña

Muchos son los caminos de encuentro que desde tiempos antiguos han vinculado Galicia y el Norte de Portugal. Los nuevos tiempos brindan nuevos desafíos y medios de acercamiento. La presente obra nace en el marco de estas inquietudes. Uno de los retos sin duda más significativos de nuestro tiempo es el empeño por conservar elementos de la tradición cultural unido a una eterna polémica de identidades y fronteras entre distintas culturas. Es inquietud que nuestros países viven como un acuciante y esperanzado problema. En no pocas regiones del mundo, su carácter vital, apasionado está dando lugar a dramáticos acontecimientos. Sin embargo cuando se es capaz de contemplar y vivir el problema con espíritu abierto y capaz de consensus constituye sin duda un exuberante venero de riqueza cultural. Quisiera con este trabajo contribuir modestamente a la consideración y crítica de conceptos como tradición, identidad colectiva, cultura, etnia y nación. Partiré de las formulaciones tradicionales de la identidad gallega, hasta llegar a las actuales formulaciones y discusiones sobre el tema, para desarrollar a continuación -y como aportación principal de mi trabajo- la profunda revisión teórica que sobre esto temas nos aporta la reciente investigación Antropológica. En cualquier caso, mi intención es la de aprovechar una fuerte inquietud compartida a un lado y otro del Miño, donde las semejanzas, cercanías y relaciones sociales y culturales han convertido este río más en puente que en barrera.

El concepto de *nación* ha cobrado en los doscientos últimos años nuevos contenidos y valores. No solamente ha sido sorprendente el lanzamiento histórico de su semántica, sino también su capacidad de evocación y acción política. Realmente por debajo de un substrato significativo fundamental es notable su pluralidad denotaciones y connotaciones y es llamativa su sorprendente historia que nos brinda a lo largo de estos siglos una secuencia nutrida de cambiantes matices y originales y nuevas concepciones.

Por toda la superficie contorta del continente europeo, han ido surgiendo grupos fervorosos de inquietos intelectuales, de nerviosos y agitados hombres de acción y políticos que han tratado de plasmar sobre un territorio y un grupo social, las características definitorias de la nación. Han sido sin duda una fuente

continua de inspiración los planteamientos de Herder y Fichte, el carácter singular y evaluativo que las culturas adquieren en el humanismo liberal y el romántico concepto *Volksgeist*.

1. La Cultura en el Pensamiento Galleguista Tradicional

Trato a continuación de resumir brevemente las características fundamentales de la formulación regionalista-nacionalista gallega tradicional, apoyándome en los magníficos trabajos de investigación que sobre este tema se han realizado. Podemos decir que la formulación ideológica básica nos aparece de forma clara en sus líneas fundamentales, en Manuel Murguía (1833-1923) brillante historiador y esposo de la poetisa Rosalía de Castro. Sus planteamientos serán recogidos y encajados en el marco de una concepción regionalista por Alfredo Brañas¹. Ya entrado el siglo XX el movimiento regionalista desemboca en formulaciones de tipo nacionalista. Será sobre todo Vicente Risco la figura que elaborará de una manera sistemática los planteamientos aceptados mayoritariamente en su época, fundados en las ideas de Manuel Murguía, aunque radicalizando y elaborando de forma más compleja no pocos de sus planteamientos. Una versión más moderada nos aparecerá en Otero Pedrayo. Con nuevas perspectivas en cuanto a la finalidad política y una actitud crítica para algunos de estos planteamientos, podíamos cerrar esta secuencia con la figura de Castelao. Son sin duda otros muchos autores, figuras destacables recogidos en las minuciosas y detalladas historias del galleguismo que se han venido sucediendo en los 20 últimos años. Trato sólo en este trabajo, de destacar y analizar los rasgos fundamentales de la concepción de la cultura y la cultura gallega, que aparecen en estos autores con variedad de enfoques, formulaciones y matices, pero con un conjunto fundamental de coincidencias.

Raza

En primer lugar, su concepción de Galicia se apoya en la existencia de un origen común. En frase de Manuel Murguía, "el celta se apoderó de Galicia por entero y para siempre". " O pobo galego... leva ainda impreso no rostro os sinais inequívocos da raza á que pertence" , " el aspecto de la mayor parte de sus habitantes, sus monumentos, el dialecto, las costumbres, las inclinaciones, las

¹Su obra fundamental es "El Regionalismo" (1889).

manifestaciones de su espíritu, nos probarían el origen céltico de su actual población"². "Ben é verdade que non soubemos conserva-la nosa raza ó abeiro de toda irrupción, e que a cada paso vemos como o colono romano se mestura e confunde cos homes de orixe céltica" Todo ello se une con una clara concepción jerarquizante de las razas con frases como: "Predominou a raza superior dese cruzamento... as razas inferiores que as viñeron substituír... unha extensa poboación ariana, branca, superior, para dar fructuosamente os primeiros pasos no camiño da civilización" Las características del "celta atlántico" se presentarán como contrapuestas a las de la raza "semita" o mediterránea y los gallegos aparecerán como "depositarios dunha alma común"³.

El origen celta fundamenta así una concepción racial de la galleguidad que cobra nuevos tonos y contundencia en la obra de Vicente Risco. Risco "creía en la gradación racial con predominio de la raza aria" ⁴ "A diferenza d'unha raza loira ou nórdica y -outra morena o mediterránea na Europa é unha cousa asentada científicamente (véxans'os estudos de Sergi, Vacher de Lanong, Aranzadi, etc.) e o predomiño en Galicia do elemento loiro nord'e centroeuropeo é unha cousa tan crara e patente que o simple ollar o demostra", "E un feito que non se pode discutir seriamente, que no pobo galego hai un predominio marcado do elemento loiro centro europeo, como non sucede en ningún outro pobo da Península. Na poboación rural, nótase que todos os rapaciños son brancos coma neve co cabelo loiro caseque albiño... A raza galega sigue sendo a vella raza céltica mesturada con iberos, romanos e xermanos, mais impoñendo'os carauteres dos celtas por riba de todos demais"⁵.

El concepto de raza aparecerá de forma suave y matizada en la obra de Otero Pedrayo y entra claramente en crisis dentro de la obra de Castelao. Por una parte nos dirá "A raza non é tan sequera un elemento diferencial da nacionalidade, e non se pode fundar ningunha reivindicación nacional -así di Stalin- invocando características de raza. O nacionalismo racista é un delito e tamén un pecado. Endexamais medimos os diámetros do noso cráneo, nin llo pedimos a ninguén para ser admitido na nosa comunidade". Sin embargo esta evaluación moral negativa de una fundamentación racial de la nación, contrasta claramente con sus convicciones "científicas": "Galicia ten, se

² Citado en Justo G. Beramendi (1981).

³ Manuel Murguía "Historia de Galicia" Tomo I. Citado por Ramón Máiz.

⁴F. Bobillo (1981)

quixéramos, que non queremos, características diferenciais de raza, pois somos predominantemente celtas”⁶.

Caracter

Junto con el origen, otra de las características diferenciacionales con la que se justifica la identidad de Galicia es el carácter propio del gallego, así nos dirá Vicente Risco: “A raza galega -esto nono digo eu, dicen todos- é unha raza de temperamento romántico. Os galegos somos románticos por herencia racial (o sangue celta) e por imposición ta terra: terra atlántica de chuvía e de brétema, de flora paleártica”⁷.

Como justificación de estas características psicológicas nos dirá: “...Estes vínculos (fala, tradicios, costumes, historia, etc.), añadiendo a sua acción a da etnia y a da terra, determinan nos individuos certas coincidencias psicoloxicas, certo modo de ser común a todos eles, que constituie o “carácter nacional”...A nación ven a se resolver d'este xeito n'unha comunidade de intereses espirituales e materiales determinada pola natureza”⁸.

También en Castelao, en medio de sus dudas y tentaciones por explicar la psicología y la cultura desde la óptica racial, encontramos afirmaciones como la siguiente: “Existe en Galiza unha homoxeneidade de carácter, tan secularmente autóctono, tan contrario á alma castelán, que a miúdo caemos en tentacións antipáticas, tais como a de proclamar que nos somos arios e os demais semitas”⁹.

Tierra y Paisaje

Por otra parte, se considera que la vivencia del paisaje es una consecuencia más del carácter celta del gallego. Elías de Tejada en la Tradición Gallega, dedicará un capítulo al tema bajo el título “El diálogo con el paisaje, exigencia del alma celta”; dirá el autor “Vive el celta en perenne comunión espiritual con la naturaleza, vibrando al compás de las cosas y los seres. De todas las posturas

⁵ Vicente Risco “A raza”, en *A nosa terra*, nº 151, 15 nov. 1921. Citado en Francisco Bovillo (1981).

⁶ Citas tomadas de R. Máiz 1997.

⁷ Vicente Risco “Estudios sobre o romantismo” *A Nosa Terra*. nº 213, ano IX, xunio 1925, citado en F. Bovillo, 1981.

⁸ Vicente Risco “Teoría del Nacionalismo Gallego”, Imp. La Región, Orense, 1920.

⁹ Castelao “Sempre en Galiza”. 1944.

humanas es la celta la que más se funde con el entorno y se hace parte de su geografía"¹⁰.

En diversos autores, como Vicente Risco, la referencia a la vivencia del amor a la tierra adquiere caracteres de exaltación religiosa: "hay que recoller o canto da terra...temos que chegar á adoración da terra; á exaltación mística do amor á terra, non abstracta, non idealizada, senon a terra que s'apalpa e se ve". "Sagrada terra galega, amasada co-as cinsas dos nosos abós, co suor e co sangue dos nosos irmans, relicario das nosas lembranzas. Terra onde sementamos nosas esperanzas todas, divina Nai que nos fas divinos ó estarnos feitos da sustancia tua; para tí o noso alento, o noso esforzo, o noso amore..."¹¹.

Y en Castelao, "Para nós, os galegos, a Terra é Galiza. O que nos xunta nunha comunidade espiritual é, principalmente, o amor á Terra. En canto decimos a Nosa Terra, queremos decir `a nosa Nación" "Para nos a Patria e un sentimento natural, inspirado en realidades sensibeis aos cinco sentidos. A Patria é a Terra". "Galiza é unha unidade territorial harmónica de formas e de cor, perfectamente diferenciada do resto de Hespaña"¹².

Lengua

En todos los autores, la lengua es considerada una de las características definitorias más claras y que representa de forma especialmente significativa el espíritu del pueblo. En Murguía queda de nuevo vinculada al concepto de raza. Concepto que tiene sin duda en él, un marco denotativo mucho más amplio que el simple conjunto de rasgos biofísicos: "...Además de que yo supongo que la lengua indica algo, y en este caso revela en nosotros una raza distinta a las otras con las cuales estamos unidos; nosotros somos suevos, raza perfectamente diferenciada"¹³.

Y para Vicente Risco "O idioma e o verbo da cultura propia, o verbo criador. Somentes con iste verbo se fan os pobos. Tódolos eixempros a unha nolo proban irrefutablemente. O idioma galego é o fundamental. A fala galega é Galicia. Pola nosa lingua aí que traballar de cote, con esforzo, con

¹⁰ Francisco Elías de Tejada Espinola "La tradición gallega", Xuntanza editorial S.A, Laracha La Coruña 1987 (Orig. 1944)

¹¹ Citado en Francisco Bobillo (1981).

¹² Tomado de R. Máiç (1997).

¹³ M. Murguía "Galicia ante Solidaridad Gallega 1907". En "Política y Sociedad en Galicia". Akal Ed. Madrid, 1974.

paciencia, con intransigencia, con rábea, con agresividade"¹⁴. Y de forma similar en Castelao: "de tódolos vencellos sociais dunha nación, a fala é o primordial i esencial, porque aglutina e caracteriza os elementos do grupo e mantén a potencialidade do feito nacional"¹⁵.

Concepcion Organicista y Natural de la Nacion

El origen fundacional y el carácter racial hereditario constituyen para Murguía como estamos viendo, el eje básico de la permanencia de las características de Galicia: "Pola linguaxe, pola relixión, pola arte, pola raza está o pobo galego ligado á grande e nobilísima familia ariana". "Convén deixar consignado dunha vez para sempre que a base étnica de Galicia é céltica e que as condicións especiais en que se desenvolveu como organismo social lle permitiron e aínda a obrigarón a permanecer fiel ó espírito e tendencias da súa raza... No presente prevalece aínda no noso país aquela organización, aqueles instintos, aqueles mesmos antigos costumes, nunha palabra o seu eterno modo de ser, pode dicirse que nada cambiou entre nós, e que os tempos, os sucesos, as mudanzas sufridas tiveron aquí cativa influencia"¹⁶.

Vicente Risco nos hablará expresamente del carácter natural e incluso biológico, independente de la voluntad de las personas a lo largo de la historia que parece suceder de forma espontánea y necesaria de acuerdo con su naturaleza y origen, es visto como: "Feito natural, biolóxico, independente da vontade dos homes", "La personalidad natural de Galicia aparece afirmada por la raza, por la lengua, por la tradición cultural, por la historia, por la unidad geográfica de su territorio, por la distribución del hombre, por la tierra, por el régimen de la familia y de la propiedad, por las reformas económicas, por los métodos de trabajo, por las creencias, por las costumbres, por el folklore, por la poesía, por el arte, por la psicología del pueblo"¹⁷.

Todo ello supone como vemos, el reducir la historia a un desarrollo germinal de aquello que estaba ya contenido en el momento originario. Incluso en el propio Castelao, intentando salir del concepto prístino de raza,

¹⁴ Risco "O programa do nazonalismo". A Noss Terra, nº 283, marzo 1931. (en Bobillo 1981).

¹⁵ Castelao "Sempre en Galiza". (1944)

¹⁶ Murguía "Galicia" (1888) . Citado en Máiz (1997).

¹⁷ Vicente Risco "El problema político de Galicia", Madrid, 1930. En F. Bobillo (1981).

será el espíritu del pueblo quien marque la necesidad del desarrollo histórico "Galiza foi modelada en sustancias eternas"¹⁸. Como resumirá Ramón Máiz: "Tradicionalismo que, entre liberalismo e organicismo, se leva a cabo no concepto de nación nas páxinas do *Sempre en Galicia*" "Pone en precario o estatuto da historia como elemento conferidor do carisma nacionalitario a Galicia. Certamente, se a nación ven dada desde as orixes pola etnicidade e mailo *volksgeist*, a nación áchase, xa que logo, dada de antemán e preconstituída a calquera posible proceso continxente de construción nas súas `esencias eternas'. "En suma, a historia actualiza a natureza, verténdose nomeadamente como repetición"¹⁹.

Después de entresacar este conjunto de ideas que nos han facilitado diversos especialistas, voy a resumir algunas de las ideas que me parecen más relevantes de cara a la intención crítica de este trabajo. En primer lugar, hay en su justificación un predominio claro de elementos biológicos y físicos como la raza y la tierra. Es cierto que de ambas se da una visión extremadamente idealizada, pero se trata de elementos pretendidamente materiales, contundentes que imponen con un carácter hereditario a lo largo de la historia la trasmisión de un conjunto de elementos fundamentales fijos. Estos elementos pueden entrar en conflicto con elementos extraños, pero de una o de otra forma, a pesar de los diferentes abatares, permanecen iguales a sí mismos. Son el substrato de la historia, la substancia que vive y da vida, la definición de la identidad colectiva. Todo funciona en la historia de la colectividad con la necesidad reglada de un organismo vivo. Junto con ello, la lengua como expresión espiritual de la vida colectiva vehicula la permanencia y la expresión de la raza o de la cultura.

Raza, tierra, lengua, carácter y cultura, dentro del desarrollo histórico del germen inicial, constituyen una unidad intensamente homogénea cuya frontera es marcada por el radical contraste con la tierra, el carácter y la lengua castellanas y la raza semita mediterránea. Las características diferenciales son estudiadas de forma eminentemente a priorística, parecen ser la aplicación a Galicia de los conceptos abstractos dominantes en amplias áreas de los nacionalismos europeos. La formulación de la homogeneidad y diferencia tan sólo se concreta en algunos elementos genéricamente descriptivos. Sin duda no pocos de los autores citados han

¹⁸ Castelao. "Sempre en Galiza". (1944).

¹⁹ R. Máiz (1997).

recogido minuciosamente datos históricos, geográficos, etnográficos, lingüísticos, arqueológicos... sin embargo, las afirmaciones acerca de la homogeneidad interna y diferencia hacia el exterior, no se apoyan en un detallado análisis de datos. La raza, la cultura, por supuesto el carácter e incluso la lengua, como diacríticos justificativos son comentados en un tono habitualmente abstracto o apoyados en conceptos indefinidos o especulativos y afirmados con frecuencia en un tono categórico y apasionado.

2. Galleguismo Actual

Terminábamos el apartado anterior contemplando las indecisiones de Castelao entre su "convencimiento" y deseo de defender la apoyatura racial del nacionalismo gallego y su prevención moral en contra de una apoyatura racista. A partir de este momento y a lo largo de los años sesenta y setenta se produce una profunda transformación de las formulaciones fundantes del concepto de nación gallega. Resumiendo algunos de los aspectos principales podíamos decir lo siguiente:

- Se viene abajo de forma categórica la argumentación racial.

- Se desecha y pasa al olvido el origen celta de los gallegos.

- La lengua se constituye en el bastión fundamental de la justificación nacionalista.

- La cultura aparece como un importante complemento diferencial, cultura cuyo máximo exponente y síntesis es de nuevo la lengua.

- Se introducen nuevas concepciones, fragmentadas en enfoques distintos, acerca de la consideración económica y política de Galicia: por una parte aparecen formulaciones claramente socialistas, por otra posturas excluyentes con respecto a "España" que llevan en casos a formulaciones independentistas.

- Paulatinamente va surgiendo en no pocos intelectuales, una preocupación por superar planteamientos denominados "esencialistas" y se formulan en cambio, concepciones consideradas como "constructivistas". Tratemos de ver con algún detalle el relieve de estos diferentes apartados.

Me va a servir de base la interesante encuesta realizada por Julio Cabrera en 1986 y publicada en 1992. Se trata de una encuesta formulada a 12 intelectuales nacionalistas representativos, según el autor, de los principales enfoques teóricos del nacionalismo en este momento, así como de las generaciones presentes²⁰. Trato de resumir algunas de las ideas de sus respuestas siempre desde la óptica de la atención a las relaciones entre nación y cultura que es objeto de nuestro trabajo.

Cultura Objetiva Diferencial

En primer lugar, la definición de nación nos permite una importante aproximación al tema. En ellas podemos formar un grupo de seis autores que con unos u otros matices afirman la existencia objetiva de una cultura diferencial gallega como uno de los justificantes básicos de la idea de nación. Así Ramón Piñeiro responderá: "por nación eu entendo o que clasicamente se entende, é dicir, un país con un pobo e con unha cultura e a conciencia da súa identidade". Para Gómez Segade "E un conxunto de cidadanos vencellados por unha tradición, unidos, aínda que sexa insensiblemente, nun proxecto de futuro, nunha convivencia". Para Beiras, "nación é un pobo que ten unha identidade histórica definida e que ten un grado mínimo de conciencia de ser nación" y más adelante, referido al concepto de etnia, considerará que éste es aceptable si se considera como "análogo al de pueblo pero en el plano de la etnografía, etnología, o por ejemplo de la antropología social, entonces sí". Según Francisco Rodríguez "A nación é basicamente un grupo social con unhas características definidas, que non somente son psicolóxicas o lingüísticas senon tamén de necesidades económico-sociais. Aínda que é un fenómeno obxectivo, eu penso que non é igual en tódolos momentos da historia, e que non se verifica igual en tódolos momentos da historia". López Suevos dirá "A nación por un lado pode verse como unha comunidade cultural... e por outro lado, a nación pode verse como unha realidade histórico-social, que é un proceso que se constitúe o longo da historia...". Y para Méndez Ferrín "unha nación é o que di Stalin. Para mín o fundamental da nación é a comunidade cultural. Cultura refírome a cultura milenaria que teñen os países, que só se forman nos países agrícolas ó longo de milenios. E tamén a lingua e as

²⁰ Los doce intelectuales entrevistados son: José Manuel Beiras Torrado, Xan López Facal, Francisco Rodríguez, Ramón López Suevos, Ricardo Carballo Calero, Ramón Piñeiro López, Xosé Chao Rego,

tradións culturais máis a vontade e os intereses económicos que levan a tomar conciencia de nación".

El panorama queda más claro si cabe, repasando las respuestas dadas por estos seis autores, ante la pregunta de qué es una etnia. Expresamente ponen interés varios de ellos en subrayar que este concepto lo encuentran admisible e incluso fundamental siempre que sea entendido bajo el prisma cultural, refiriéndose implícitamente por tanto a su clara negación de la inclusión del componente racial en su argumentación. Tanto Piñeiro como Rodríguez como López Suevos subrayarán su concepción de etnia como unidad o comunidad cultural.

Como vemos, hacen alusión clara a la idea de cultura, en alguno de psicología y unidad cultural, en otro de tradición. De ordinario se hace alusión a la conciencia entendida como un elemento necesario para que una nación llegue a su plenitud fáctica, pero de una u otra forma la conciencia se entiende como una manera de un caer en la cuenta de una realidad existente en sí misma. Como dirá Francisco Rodríguez "Entón é moi importante que haxa un grupo social que defenda o criterio de que unha cousa é unha nación. Sinon o hai, iso existir existe, pero na pragmática da historia non existe". La contundencia ontológica parece afirmada plenamente, independiente de la aceptación de los sujetos, aunque el último entrevistado como vemos, piense que su manifestación histórica tenga una verificación desigual en distintos momentos. Matización que también presenta de alguna manera López Suevos, hablando de la oportunidad de la coincidencia de "o carácter diferencial no plano cultural coa necesidade político-económica e cultural da reivindicación nazonal".

La Voluntad y la Conciencia Apoyada en la Cultura

Un segundo grupo de tres autores destaca como prioritaria la voluntad y la conciencia, aunque considera que queda como apoyo importante el substrato cultural. Así López Facal dirá "para mín a nación é un producto histórico. Agora que para que se dea unha nación é necesario que haxa un sentimento, unha conciencia de identidade colectiva que tamén é un producto histórico, porque a identidade colectiva nace de cousas como unha lingua, unha forma de habitar a terra, etc.". De todas formas es vista

la nación como un producto, un resultado que necesariamente está ahí, como dirá más adelante "para mí está claro que Galicia es una nación" con lo que la afirmación de su categoría ontológica en sí parece clara y apoyada de alguna manera en aspectos culturales.

Villares Paz considera que a "nación é a definición da comunidade política onde un vive e o que a caracteriza, sobre todo, é a conciencia de pertencer a ela e a vontade de se-lo, e logo non moito os rasgos estáticos". Y para Chao Rego "nación é unha porción de territorio que se autodefine como nación. Para mín o elemento voluntarista de identidade étnica prima sobre o concepto territorial. Eu entendo por nación un conxunto étnico que pode ter un territorio... que é convinte que teña unha cultura, unhas tradicións, unha conciencia de sí...".

Voluntad y Construcción

Por último, un tercer grupo también de tres autores parece destacar claramente la voluntad o decisión de adscripción de las personas sin apoyatura necesaria en una realidad cultural. Así por ejemplo Carballo Calero, uno de los galleguistas clásicos de la Segunda República y amigo de Castelao, dirá: "nazón é un grupo de seres humanos que queren ser unha nazón, que teñen o desexo de ter un destino común, que queren proxectarse no universo con arreglo a unhas líneas de conducta que desenrolen uns valores comúns". Y así mismo a la hora de definir la palabra etnia, no la identificará con la cultura sino con el pueblo. Sin embargo a pesar de su concepción de corte voluntarista dirá refiriéndose a la historia "pero, naturalmente, además de una esencia las naciones tienen unas propiedades y en estas propiedades es donde Galicia presenta características ideales... asentados en un territorio determinado y con una historia determinada, los historiadores, los economistas, los geógrafos, pueden señalar determinadas circunstancias que influyen incluso en el espíritu nacional".

González Mariñas formulará una concepción explícitamente voluntarista: "Para mín a nación é o que para Renan, un plebiscito cotidián, pero ademáis con vontade, con vontade de organizarse publicamente como tal". Especialmente contundente y elaborada en este sentido es la respuesta de Beramendi " Eu entendo por nación unha realidade obxectiva secundaria. Pertenece a ese tipo de feitos históricos que teñen en principio unha

naturaleza irreal, non real, pero hai un proxecto, unha idea que xurde de unha necesidade reactiva, hai un *feedback* sobre a propia realidade da que nace. A nación é unha construción ideolóxica e non é máis que iso. E unha construción ideolóxica con un grado de operatividade e de forza histórica tremenda o que indica que non é unha construción ideolóxica gratuita senon que nace dunhas necesidades e contribúe poderosamente a satisfacer esas necesidades. Pero si falamos de nación o único rasgo decisivo que caracteriza a unha nación é que a meirande parte da sociedade que ten ese referente nacional a asuma". Con ello queda formulado un planteamiento constructivista por encima del viejo voluntarismo. Tema éste sobre el que volveremos a continuación y que constituirá uno de los ejes fundamentales de nuestra reflexión teórica.

Tratemos de resumir algunas ideas sobre los textos reseñados y sobre mi manera de ordenarlos. He querido atender a la forma de fundamentar y definir el concepto de nación. Como decía con anterioridad, hay un implícito, pero claro rechazo de cualquier planteamiento fundado en el concepto de raza y un olvido sistemático del origen común celta. Incluso la única referencia a este tema que encuentro, es negando su validez "nosotros tenemos mitos absolutamente indestructibles aunque sean falsos: todo el mito del celtismo está calado en la profundidad del pueblo, es mentira, pero no importa, la gente lo necesita incluso; unas veces son verdad y otras no, pero la gente necesita creencias colectivas, necesita formarse un pasado, construirse un pasado. La coincidencia entre ese pasado y la verdad a veces no es muy grande, pero no importa." (Méndez Ferrín).

Hay quienes plantean la nación como una consecuencia necesaria o como algo que existe en sí mismo independiente de la acción y la conciencia de los sujetos. Esa apoyatura, en la mayoría de quienes la afirman, estriba al parecer en la cultura o la manera de ser existente, entendida como objetiva, como realidad en sí, se tenga o no conciencia de ella. En algún caso se funda en la historia o en la combinación de la cultura con las necesidades socio-económicas. En otros casos, la conciencia y la decisión humana parecen cobrar autonomía sobre la necesidad, pero se piensa con todo, que hay algún tipo de realidad objetiva no plenamente contundente, pero presente e impulsora. En otros casos, en cambio, no se hace ninguna formulación clara sobre el carácter objetivo de realidad en sí de la cultura

y se considera que en cualquier caso es la acción y la decisión humana el elemento fundamental.

Lengua y Caracter

Completemos este panorama atendiendo a las características de las respuestas referentes a la lengua y al *volksgeist* o características definitorias del pueblo. Las respuestas de la mayoría de los doce autores no pueden ser más contundentes. "Creo que el idioma es el arquetipo más cabal de lo que es Galicia" (Beiras). La lengua "como expresión de la personalidad colectiva de Galicia" (Piñeiro). "La lengua es la cifra de toda la cultura, es el resumen general de la cultura" (Méndez Ferrín). "Hay una lengua que es importante, sobre todo como síntesis de totalización de una cultura, porque no es sólo una lengua, es todo lo que eso indica y lo que eso recubre" (López Suevos). "Nuestro símbolo de reconocimiento más actuante es exclusivamente el idioma", "Entonces un grupo humano que crea una lengua propia es una etnia diferenciada de por sí" (López Facal). Y Carballo Calero: "Tener un idioma propio eso es lo esencial, ese es el sacramento que nos marca, se ve que hay un crisma, que fuimos unguidos, tenemos un idioma distinto. Un idioma que no entienden los castellanos si no lo estudian... entonces eso es la garantía, porque todo lo demás es relativo... Pero la marca del idioma eso es esencial, que eso se reconoce, es como la circuncisión en los judíos, si usted está circuncidado es judío".

Como algunos de los autores han indicado, para ellos, la lengua "es cifra de toda la cultura", es resumen general de la cultura, es exclusivamente el idioma, el símbolo de reconocimiento más actuante. El concepto de espíritu popular o de cultura se proyecta en los entrevistados en torno a la lengua o se considera al menos, que la faceta cultural que juega un papel más claramente diferencial es la lengua.

Aparte de ello, la evocación de la cultura suele hacerse citando elementos genéricos poco concretos "unos mitos, una forma de cultivar la tierra, una cultura material rica" (Méndez Ferrín). "Una cantidad de tradiciones, de vivencias, de proyectos" "Es diferenciada desde mi punto de vista, en sus tradiciones, en sus hábitos, en la economía, en su forma de pensar, en su forma de proyectarse hacia los demás" (Gómez Segade) . Por excepción, se cita un peculiar ejemplo, "Es una etnia por ejemplo, porque el ritmo seis por ocho de la muiñeira existe ya en los cancioneros y los seguimos

haciendo, aquí tenemos unas formas musicales, tenemos una lengua, unas formas de relacionarnos" "hay un habitat diseminado con unas características específicas... hay usos, costumbres, una lengua..." (López Facal)

La forma de pensar y la psicología constituyen un capítulo especial. "Características muy específicas de vinculación hombre-tierra, que dará además algunos trazos psicológicos tipo panteísmo y cosas así" (López Suevos). "Es diferente por mucho, desde el sistema de los hábitos psicológicos hasta los hábitats, las costumbres, la forma de existencia, la literatura, el folklore, la lengua, todo" (Francisco Rodríguez). "El espíritu integrador del campesinado por ejemplo, la capacidad que tiene de realizar inmensos cambios y al mismo tiempo conservar un modo de vida a través de un milenio" (Méndez Ferrín). "La mentalidad gallega... de flexibilidad mental, sentido de la relatividad de las cosas, una mentalidad poco dogmática, dialogante, abierta" (Piñeiro). "Yo pienso que hay algo común a todos los gallegos, eso es cierto. Hasta la resignación del espíritu individualista, cierto interés por crecer o trepar dentro de lo existente, cierta capacidad de violencia... unas características que conforman algo, que existen socialmente, que son comunes por lo menos a la mayoría de la población" (Francisco Rodríguez). "Esa etnia gallega definida de forma cultural tiene una serie de características de psicología colectiva, las cuales naturalmente, creo que existen y que es un producto histórico como otro cualquiera" "La desconfianza, la incivilidad entendida en sentido amplio, por ejemplo, la cerrazón, la dificultad de establecer relaciones, el trasacordo, la poca claridad en las conductas, ... que son pura y simplemente mecanismos defensivos de tipo socio-psicológico... Reconozco otros positivos, un sentido de la convivencia diferente que reconozco como bueno" (López Facal).

Podíamos decir resumiendo, que en ningún momento se da una definición de qué se entiende por cultura ni por cultura gallega. En su lugar, parece salvar la laguna, la afirmación de que la "lengua diferencial" es un indicador de que debe de haber una cultura diferencial y se esboza la imagen de un conjunto de rasgos psicológicos definitorios del "gallego" en universal.

3. Constructivismo en los Intelectuales Galleguistas

Como dirá Ramón Máiz (1997) "no ámbito dos estudos antropolóxicos, sociolóxicos e politolóxicos sobre o nacionalismo, hai tempo que o paradigma primordialista -isto e, a consideración de a nación como un dato obxectivo que tarde ou cedo se manifesta ideolóxica e politicamente en formas e graos diversos- cedeu definitivamente paso a perspectivas máis constructivistas nas que a nación, lonxe de preceder o nacionalismo, se considera en si mesma un produto sociopolítico resultante de complexos procesos de *nation-building*".

Este tipo de planteamentos constructivistas ha empezado a tener presenza entre los intelectuales galleguistas, al menos desde los años ochenta, adquiriendo paulatinamente entre algunos de ellos especial claridad y contundencia.

Así por exemplo Chao Rego (1983) hablará de la afirmación nacionalista como algo "moi semellante a unha proclamación de fe galeguista", "...Ben se ve que é cuestión de ideoloxía, de crenzas. En realidade, as condicións materiais nunca son tan claras e estrictas que se impoñan en por sí. Non existe ni un 'territorio natural' nin 'espacio vital' que sexa dado pola natureza, senón que sempre son as circunstancias históricas concretas as que se impoñen, e non unha realidade material. O elemento fundamental no nacionalismo é a crenza, como afirma Duvergere, o sistema de valores que enxendra"²¹

Y Alvarez Pousa: "Hai que entender a identidade como un proceso histórico no interior da sociedade. Os sinais de identidade non son una simple suma das diferencias obxectivas que posúe o grupo, senon aqueles que os seus membros consideren significativos. Isto implica reixetar o caracter esencialista da identidade... en lugar de algo preexistente, a identidade pénsase como produción simbólica". Esta esencia natural de la nación, propia de los "primordialistas clásicos" que aquí es rechazada consistiría en pensar que la etnicidad se apoya en unos "datos obxectivos, ou a representación de realidades non políticas, que conforman a base natural de un grupo de individuos". En su planteamiento en cambio, esto se convierte "nun referente a partir do cal, mediante procesos de culturización y socialización se van construír as identidades". "Son por iso

²¹ Chao Rego (1983).

elementos simbólicos, símbolos comunitarios o medios de expresión da conciencia mítica o a representación de ese nos-outros".

"Pero en xeral, ninguén se agarra ós elementos obxectivos como os únicos que por eles mesmos poderían, de forma natural, enmarcaar as nacións obxectivas". "O nacionalismo que sen desprenderse dos elementos naturais que configuran a etnicidade, é o resultado de longos procesos históricos de consolidación da propia identidade"²².

En sentido semejante hemos citado en el apartado anterior las reflexiones de Xusto González Beramendi, completadas en varias de sus obras y podríamos citar no pocos de los comentarios de Julio Cabrera en su análisis de las entrevistas que nos han servido aquí de excelente material de análisis y así mismo podíamos citar otros autores. Es frecuente, con todo, en no pocos de ellos, que después de formular contundentes párrafos de corte constructivista, se filtren en sus escritos, formulaciones, descripciones y análisis de claro corte esencialista. Al igual que Castela no quería apoyarse en la raza, pero creía en ella, no pocos de los pretendidos constructivistas, parecen seguir creyendo sin querer en las meigas del objetivismo.

Una formulación especialmente clara y contundente de la concepción constructivista o la superación del objetivismo, esencialismo o primordialismo, lo constituye la obra de Ramón Máiz (1997), que he citado insistentemente. Realiza el autor un lúcido y clarividente análisis de diferentes posturas de destacados especialistas en el tema del nacionalismo. Queda en él clara la afirmación repetida por otros intelectuales galleguistas de que no hay más diferencias que aquellas que los autores consideren como significativas. Recoge el autor en su capítulo segundo un conjunto de aportaciones de las dos últimas décadas en torno a los "procesos de construcción nacional que relativizan o determinismo etnicista que pesaba como una lousa sobre as análisis perennialistas máis clásicas". Se centra en los distintos planteamientos sobre la producción política, organizativa y discursiva de la nación. Como resumen de todo ello, considera Máiz que la presencia de "unha base étnica diferencial (lingua, cultura, historia, institucións, etc.) por sólida que sexa, se ben preconiza a plausibilidade e orientación futuras da nación, non garante por si a sua mecánica traducción nunha nación maioritariamente asumida". Para

²² Alvarez Pousa (1999).

conseguir esto considerará que hace falta un conjunto de precondiciones sociales, una estructura propicia de oportunidad política y una eficaz movilización política que consolide y aglutine el movimiento. Por tanto "non é a nación obxectivamente definida na súa etnicidade a que xera o nacionalismo como a súa necesaria manifestación política, senón que é o nacionalismo o que, en determinados contextos sociais e de oportunidade política, produce eventualmente unha identidade nacional, seleccionando determinados elementos diacríticos e espallando como evidencia social unha específica fasquía dos mesmos". En definitiva "os movementos nacionalistas producen a propia realidade que invocan".

Diríamos por tanto que la fuerza argumental se ha desplazado de la justificación *primordialista*, hacia el campo de la *dinámica* socio-política, de la causalidad determinada por la "objetividad" de la entidad cultural que *produce* la nación, a la *construcción* creativa y estratégica de grupos humanos de carne y hueso, actuantes en la historia. Con todo, la cultura aparece siempre cual misterioso fantasma en la niebla de las abstracciones y en la incertidumbre del desconocimiento. Parece imaginársela, con todo, como la manifestación de una cruda y reificada realidad en la que se sigue creyendo. Es mi objetivo en este trabajo, enfocar su huidiza figura a través de la lente de la investigación antropológica. Sus aportaciones revolucionarias en tema tan central de nuestra disciplina, pueden llevarnos a comprender que es precisamente su falta de materialidad estática o tal vez el contundente simbolismo de sus anclajes materiales, el que le convierte en huésped no invitado, pero imprescindible, en nuestras reflexiones sobre el quehacer humano.

4. Reflexion Antropologica sobre las Unidades Raciales

En primer lugar, trataré sucintamente de esbozar las ideas dominantes en las últimas décadas, en la Antropología Biológica, acerca del concepto de raza. Hemos visto cómo la idea de raza fue fundamental en el desarrollo de la ideología nacionalista, durante la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX y de una u otra forma, está implícito como sustrato ideológico o como paradigma en muchas de las concepciones de la etnicidad.

Podíamos decir que los años cincuenta-sesenta suponen en la Antropología Biológica el ocaso del concepto de raza, al menos el rechazo científico de la pluralidad de razas, entendiendo éstas como unidades homogéneas y

discretas. Nos dirá J. Hiernaux: la aplicación de la taxonomía numérica a la especie humana "sugiere una dispersión casi homogénea de las poblaciones en el espacio de las distancias biológicas, configuración que hace inoperante cualquier clasificación"²³. Por otra parte, especialistas en genética de las poblaciones como R. Lewontin (1974) han llegado a una conclusión semejante: "la subdivisión en razas no expresa más que una parte muy escasa de la diversidad genética propia de la especie humana. Por ejemplo la distancia genética entre dos poblaciones francesas es como media, inferior sólo en un 15 por ciento a la distancia entre dos poblaciones tomadas al azar en el mundo. Las clasificaciones raciales todavía en vigor son arbitrarias e inoperantes"²⁴. Como especificará R. Sanjek "la apariencia racial está determinada por unos pocos de los muchos *loci* genéticos y como la multitud de invisibles rasgos biológicos, también las pocas características raciales visibles varían en expresión continuamente a través de los continentes. Los tipos de formas de pelo y oscuridad del color de la piel varían gradualmente; no hay una línea en la naturaleza entre una raza blanca y una raza negra ni entre una raza caucasoide y una raza mongoloide". Los movimientos históricos de los pueblos y entrecruzamientos de poblaciones hacen más complicada la realidad y contribuyen a fundamentar la comprensión de la variabilidad racial como una distribución continua. Resulta incluso más destructivo de las categorías raciales, el hecho de que los numerosísimos rasgos invisibles -como los factores sanguíneos o las enzimas- también varían continuamente entre las poblaciones y que cada uno de ellos varía independientemente, no en paralelo, con las señales raciales visibles, sin concordancia de lo uno con lo otro. La concepción simplista de la existencia de categorías raciales basadas en un pequeño paquete de rasgos, no puede apoyarse en una aproximación científica a la biovariabilidad humana. Frente a la tradicional imagen de un árbol ramificado en pluralidad de razas, la imagen preferida por los científicos es la de una red. Los antropólogos se consagran actualmente a estudiar la diversidad humana sin someterla a rígidas clasificaciones.

Ha sido sorprendentemente la propia biología la que ha deshecho en su fundamento analógico, la concepción de una posible categorización de la

²³ J. Hiernaux "Raza" (1996).

²⁴ Op. cit.

especie humana en tipos estancos, unidades uniformes y discretas, que constituye el espejismo fundamental justificatorio de las concepciones primordialistas de la cultura y la nación. Después de esta radical revisión del concepto, hoy día el foco de la investigación en torno al tema de las razas, ha girado hacia el estudio de la construcción social y cultural de las categorizaciones y tensiones raciales. Con ello ha entrado a formar parte de la investigación que los antropólogos socio-culturales vienen realizando de forma intensa, sobre la identidad colectiva y la etnicidad.

La consideración formal de continuos sin barreras, tanto en los rasgos genotípicos como en sus manifestaciones fenotípicas y la visión integrada de las poblaciones va a evolucionar en el campo de la Antropología Biológica en paralelo con una nueva manera de entender la diversidad cultural por parte de los antropólogos culturales. La combinación compleja de factores en uno u otro campo, coincidirá tanto en la raza como en la cultura con la imagen de un extraordinario dinamismo demográfico de continuas migraciones, mestizajes de todo tipo y múltiples interacciones biológicas y sociales. Frente a la red genética, la red cultural. La relación entre ambos campos disciplinarios, inserta en el marco más amplio de la concepción filosófica, metodológica y científica de este periodo, protagoniza la huida de la reificación y del ingenuo substantivismo. Dinamismo, fluidez y crítica categorial fomentan una depuración nominalista, abierta a una realidad que escapa a la rigidez de la esencia.

Sobre las "Unidades Culturales"

La consideración de las "unidades culturales" ha pasado por muy distintos planteamientos en la historia de nuestra disciplina. En la concepción dominante de los antropólogos decimonónicos, "la cultura" es atendida en singular como la manifestación de una manera de vivir y de actuar típica de la especie humana contra distinguida con respecto al comportamiento animal. Se trata de estudiar la humanidad como un todo, tratando de reconstruir las características definitorias de los grandes periodos de la evolución cultural a partir de un conjunto de rasgos definitorios. El catálogo de rasgos culturales agrupa fenómenos en categorías válidas universalmente, definidas por un conjunto de propiedades. Dentro de este marco, la definición de cultura en general dada por Tylor (1871) ha sido probablemente la más duradera y difundida: "conjunto complejo que

abarca los saberes, las creencias, el arte, las costumbres, el derecho, así como toda disposición o uso adquiridos por el hombre viviendo en sociedad”.

El contraste es vigoroso con la formulación dominante de folkloristas y etnógrafos tradicionales. La preocupación de estos últimos -como hemos ejemplificado en el caso de Galicia- es la de hablar de una pluralidad de culturas, tratando de definir la cultura de un pueblo, fundamento y justificación de una nación por un conjunto de rasgos definitorios. Método comparativo y universalismo antropológico cultural frente al localismo regional o nacional. Atención a un substrato homogéneo de la humanidad frente a la peculiaridad del espíritu de cada cultura.

Ambas concepciones sin embargo se hayan influidas en muchos aspectos por la Arqueología y la Museología imperantes. La presentación de objetos en sí, las descripciones formales de costumbres, su ordenación espacial y temporal nos hablan de una manera de clasificar “cosas” claramente definidas en sus características observables e inmediata utilidad, pero faltas de interioridad. Es el avance hacia cotas de interioridad, uno de los ejes que van a presidir la transformación del concepto de cultura.

Estos planteamientos de la Antropología Cultural van a cambiar radicalmente a partir de las revoluciones metodológicas de Boas en el mundo norteamericano y Malinowski en el británico. Frente al universalismo imperante, Boas hacia fines del siglo XIX abanderó desde la Antropología “científica”, la preocupación por el estudio particular de las culturas. Así en la disposición de las colecciones museográficas, insistirá en que las agrupaciones de artefactos sean realizadas, no por la categoría del momento histórico de invención, sino por unidad socio-cultural, entendiendo que “el arte y el estilo de vida característicos de un pueblo sólo pueden ser comprendidos mediante el análisis de sus producciones consideradas en su conjunto”. Frente a “la cultura”, la consideración plural de “las culturas”. La tradición Boasiana considerará “una cultura” como un universo separado de ideas y costumbres compartidas. Junto con ello estará claramente formulada en Boas la idea de que un mismo elemento puede tener distintos significados en diferentes culturas al variar el contexto en el que tiene lugar²⁵.

²⁵ Ver al respecto la obra colectiva editada por G. Stocking (1985).

La revolución malinowskiana protagoniza el desarrollo del funcionalismo que se expande a partir de la Antropología Social británica. La cultura será aquí un universo limitado de ideas y costumbres compartidas y la sociedad será entendida como un universo limitado de estructuras sociales que se autorreproducen, todo ello dentro del marco teórico de la evocación de una radical diversidad cultural representando cada uno de ellos un único experimento dentro de las posibilidades de la cultura.²⁶ La sociedad y la cultura a ella ligada aparecen como unidad supraorgánica el juego de relaciones entre los elementos es la clave de su explicación no tiene sentido pensar en ningún rasgo considerado de forma aislada. Como insistirá Malinowski el hecho social es la relación. Cada una de las instituciones sociales y sus características definitorias pueden ser entendidas por la funcionalidad que llevan a cabo en el conjunto. No pocas de las formulaciones parecen evocar como trasfondo un claro biologismo: al igual que cada uno de los órganos de un cuerpo biológico son necesarios para la salud del conjunto en virtud del papel que desempeñan cada uno de los elementos culturales debe ser entendido como parte integrante del todo. Son por tanto, todos integrados, unidades compactas lo que debe estudiar el antropólogo. Dentro de cada cultura se destacará la coherencia interna, el carácter estable y repetitivo de muchos de sus rasgos en sociedades consideradas como *frías* o de lenta historia, con costumbres compartidas a lo largo de las fronteras coloniales, en términos de una profunda fuerza conservadora de la tradición. "Expresan orden, integración, éxtasis y de alguna manera parecen esconder el conflicto, la contradicción, la fuerza hegemónica e ideológica de los símbolos compartidos y las instituciones"²⁷.

Para su comprensión ha surgido un método indispensable, el trabajo de campo con el que el antropólogo se encierra en la cultura a estudiar para dentro del propio sistema y en atención a la totalidad comprender en detalle su funcionamiento. Los antropólogos proclives al estudio de sociedades "primitivas" que habían sido clave para su interpretación analógica de las características de las diferentes edades evolutivas de la humanidad encuentran nuevas y poderosas razones que justifican como metodología "científica" su marcha a lugares exóticos. En primer lugar para aprovechar al límite las posibilidades de este enfoque, es necesario encontrar unidades culturales lo más aisladas posible y al mismo tiempo

²⁶ R. Keesing. 1994.

²⁷ R. Keesing. 1994

unidades homogéneas y preferentemente de reducidas dimensiones. El propio contraste y la lejanía cultural será también de gran utilidad al sobredimensionar las peculiaridades de la cultura estudiada. Los antropólogos marchan a lugares recónditos. En no pocas ocasiones serán islas las elegidas en estos pequeños trabajos (Islas Andamán, Islas Trobriand, Tikopia, etc.) en otras, aisladas tribus en la selva o en zonas desérticas o montañosas, pretendidamente lejos del influjo dominante del expansionismo europeo y en apariencia distantes las unas de las otras.

La comprensión de la diversidad cultural en que se centra la Antropología, se va a basar metodológicamente en este periodo, en la presentación de culturas entendidas como compartimentos aislados y con características compartidas por sus miembros. Los antropólogos parecen compartir en este momento -a pesar de sus profundas diferencias de objetivos y métodos- el espíritu tradicional de Herder que alimentaba las inquietudes del folklorismo y nacionalismo de fin de siglo, en su creencia en la existencia de unidades culturales homogéneas y discretas.

Frente a todo ello los años sesenta y setenta constituyen una profunda transformación de actitudes y planteamientos. Ante todo, queda claro que las pretendidas unidades culturales no forman unidades aisladas. La interacción de los grupos humanos en mayor o menor escala, es manifiesta en todas partes. Como dirá Lévi-Strauss (1961) "las sociedades humanas jamás están solas; cuando más nos parece que están separadas descubrimos que forman grupos o conjuntos... que mantienen entre sí contactos muy estrechos. Y, junto a las diferencias debidas al aislamiento, existen otras, también importantes, debidas a la proximidad: deseo de oponerse, de distinguirse, de adquirir una personalidad propia... Por consiguiente la diversidad de las culturas humanas no debe inducirnos a una observación diferenciada o dividida. Dicha diversidad se debe menos al aislamiento de los grupos que a las relaciones que los unen".

Este relativismo latente en los ambientes antropológicos respecto a la idea de unidad cultural, tiene un especial revulsivo dentro de la propia concepción interna de "las culturas" en la obra de Edmund Leach "Sistemas políticos de la Alta Birmania" (1954). En esta obra clásica, Leach nos presenta a los grupos Kachin situados en una dinámica pautada de movimiento entre dos tipos polares, dos representaciones idealizadas del orden político. Una, el sistema altamente centralizado, jerárquico, autocrático del estado *Shan*; la otra la política *Gumlao* descentralizada,

igualitaria, democrática. La mayoría de las comunidades se encuentran entre medias de ambas, en las llamadas formaciones *Gumsa*. Esta última no es estática sino que ellos están en un continuo cambio en dirección hacia el tipo *Shan* o *Gumlao*. Mientras se mueven en un u otro sentido, sus incongruencias internas y contradicciones les hacen manifestarse provocando contramovimientos, impulsados por los intereses individuales, que apelando a diversos valores, conllevan el proceso de cambio cultural persiguiendo sus propios fines. Como conclusión para Leach, toda sociedad real es un proceso en el tiempo. El cambio interno es perenne e inevitable, pero además de todo esto, la realidad social nunca forma un todo coherente, es por naturaleza fragmentaria e inconsistente. El sistema por otra parte es siempre una ficción, "un como si", modelo del mundo tanto para el actor como para el analista²⁸. Las nociones culturales compartidas de Birmania no tienen para él un significado único en los dos sistemas políticos que enmarcan el continuo cambio de los sistemas de identidad grupal. Leach argumenta ya que la organización social es más fundamental que la cultural en el campo de la identidad colectiva: "...la cultura suministra la forma, el vestido de la situación social. Hasta donde yo entiendo, la situación cultural es un factor dado, es un producto y accidente de la historia"²⁹. La unidad identitaria que va siendo llamada a partir de los años sesenta etnicidad no se apoyaría por tanto, en la existencia de una cultura compartida. A partir de este momento, en la Antropología británica y su campo de influencia, empieza a formularse la idea de que para entender la etnicidad nosotros "deberíamos de atender a la interacción y organización social más que al contenido cultural"³⁰.

Este tipo de planteamientos llegará a una formulación especialmente brillante, conocida e influyente, en la introducción de Fredrik Barth a la obra "Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de la diferencia cultural" (1969). Al influjo claro y explícito de la obra de Leach, se suman las influencias más directas de su formación en el Departamento de Antropología de Chicago a través de la Chicago school y de las orientaciones seguidas por Goffman, que le sitúan claramente dentro de un enfoque interactivo, transaccional y simbólico. Dentro del Postestructuralismo el concepto de *límite* se ha convertido por otra parte, en uno de los elementos de análisis más socorridos. Los *límites* espaciales,

²⁸ Ver J. y J. Comaroff (1992).

²⁹ Leach (1954).

³⁰ Eriksen (1993).

temporales, categoriales, endogámicos, normativos... son vistos como formas siempre artificiales -culturales- de fragmentar continuos o series de elementos y de ordenar el "mundo". Su implícita ambigüedad busca el refuerzo simbólico tendente a la sacralización, son contruidos muchas veces de forma contundente y son percibidos como peligrosos. Dentro de la ordenación del mundo, también necesitamos de *limites* para clasificarnos a nosotros mismos y a los demás. Es aquí donde la obra de Barth centra su análisis de la etnicidad.

La concepción que formula Fredrik Barth supone el mirar la identidad étnica como una característica de la acción social en vez de como una "nebulosa expresión de la cultura". Como indica el título de la obra, los grupos sociales son entendidos como un asunto de la organización social de la diferencia cultural. Esto supone poner el foco de atención sobre los límites y los procesos de reclutamiento grupal en vez de sobre el contenido cultural que el límite encierra. La atención a los procesos de mantenimiento de fronteras muestran cómo se producen los grupos étnicos en concretas circunstancias históricas con particulares interacciones. Por tanto, la identidad es en gran medida situacional y no primordial. La clave explicativa del grupo étnico se apoya en la adscripción y autoadscripción de los miembros que en la medida en la que se abraza y se actúa y se experimenta, hace la diferencia organizativa. Las diferencias culturales significativas para la etnicidad, son aquellas que la gente utiliza para señalar la diferencia y la frontera y no las ideas del investigador acerca de lo que es autóctono y característico de la cultura. Así las características diacríticas de la formulación pueden ser vistas como arbitrarias, lo que no hace olvidar los efectos sobre la construcción de fronteras de los standard culturales usados para valorar las diferencias. Por último, se destaca el papel "empresarial" de los líderes que persiguen una empresa política y que no reflejan simplemente una expresión directa de la ideología del grupo o de la identidad cultural.

Definición de Etnicidad

Detengámonos a hacer unas consideraciones acerca del concepto de *etnicidad*. Se trata en realidad de un viejo término recreado por las ciencias sociales que adquiere sobre todo en los años sesenta un extraordinario relieve. Diríamos que en principio, resulta una alternativa al

concepto de raza, ante su descrédito moral y científico, y viene a significar para algunos autores un equivalente de la idea de unidad cultural con las características que hemos venido señalando. A. C. Taylor considerará que inicialmente parte de la misma idea naturalista y reificante del concepto de tribu o de pueblo y que supone una "visión substantivista que hace de cada etnia una identidad discreta dotada de una cultura, de una lengua, de una psicología específica -y de un especialista para describirla"³¹. Sin embargo a partir de la revisión crítica que supone la obra de Barth y el eco que enseguida encuentra en la comunidad científica, se entiende que "la etnia es ante todo una categoría de adscripción cuya continuidad depende del mantenimiento de una frontera y por lo tanto de una codificación constantemente renovada de las diferencias culturales entre grupos vecinos"³².

Ordinariamente se considera como criterio para distinguir las identidades étnicas, de otras identidades sociales, la manera cómo la comunidad étnica es imaginada. Para algunos autores, será la noción de la creencia en una cultura compartida, para otros, una ideología que evoca la descendencia de un origen común substanciada históricamente en sus principales características diferenciales. Para S. Tambiah se trata de "una autoconsciente y vocalizada identidad que sustancializa y naturaliza uno o más atributos -los más usuales suelen ser color de la piel, lengua, religión, ocupación territorial- y los vincula a colectividades como su innata posesión y su mito-histórico legado"³³.

Las formulaciones que cristalizan en la obra de Barth forman parte como hemos indicado, de un momento de profunda transformación del concepto de cultura. Se trata de un destronamiento de un cierto concepto de cultura y de las relaciones entre sociedad y cultura. Como el propio Barth indica veinticinco años después, en una reflexión colectiva sobre el impacto de su obra, las transformaciones posteriores de la idea de cultura han servido para completar de forma mucho más compleja la formulaciones contenidas en su síntesis de 1969. Como indicábamos, las formulaciones de Leach y Barth apoyaban la fundamentación de los grupos étnicos más en la vertiente de la dinámica social que en la de los contenidos culturales. Muchos son los autores que consideran que su obra sigue siendo plenamente

³¹ A. C. Taylor (1996).

³² A. C. Taylor . 1996.

³³ S. Tambiah (1994).

vigente, pero una nueva concepción de la cultura "revisitada" ha hecho recuperar a la cultura un peso especialmente significativo en la comprensión de la etnicidad. Veamos a continuación las líneas principales de esta revisión.

Unidad y Rasgos Culturales

En primer lugar, diríamos con Vermeulen y Govers, en la nueva perspectiva "se abandona la noción de que las culturas están claramente limitadas como entidades separadas y homogéneas"³⁴. Si imaginamos al antiguo estilo que "las culturas" están formadas por un conjunto de *características*, difícilmente podríamos apoyar sobre ellas la fundamentación de una barrera cultural. Las características culturales ordinariamente sobrepasan los límites de las unidades étnicas. Las mismas características suelen extenderse formando continuos y dejando zonas de "influencia" donde su aparición estadística es más reducida. Las diferentes posibles características presentan manchones que no coinciden, sino que tan sólo se solapan parcialmente. Su espacio interior presenta siempre bolsas, "anomalías", plurales subdivisiones en cada rasgo. El contacto cultural y la aculturación no deben ser vistos como pertenecientes a franjas intermedias, sino que constituyen la entraña misma de la manifestación cultural. De alguna forma, la cultura es la frontera.

Entre los rasgos específicos más frecuentemente empleados -raza, lengua, religión- hemos visto el descrédito científico de las pretendidas barreras raciales. Pero incluso la religión y el lenguaje son al respecto, menos clarificadoras de lo que parece, como justificación de pretendidas fronteras étnicas. Ordinariamente la presencia de una lengua en una vasta superficie geográfica nos suele evocar la existencia en algún momento histórico, de una poderosa organización estatal. Se ha dicho que lo que diferencia una lengua de un dialecto es que la primera tiene un ejército detrás. Los antiguos imperios (romano, musulmán, incaico) nunca llegaron por supuesto al nivel de homogeneización que permite la escolarización actual y la variedad de formas populares se manifiesta históricamente en una minuciosa fragmentación que nos produce la imagen de un continuo sin barreras. Cuando se trata de idiomas distintos a nivel popular, la minuciosa

³⁴H. Vermeulen y C. Govers (1994).

fragmentación dialectal, unida a la indefinición de los espacios limítrofes, presentan un juego de variantes y préstamos difíciles de tratar en forma de barreras dicotómicas³⁵. Incluso en los casos en que el poder político ha marcado recientemente importantes barreras, el contraste entre lenguas oficiales y hablas populares y la evolución histórica de las mismas, sugiere una variedad de posibles fronteras y situaciones en distintas épocas. En otros casos -dirá G. DeVos- "la etnicidad se relaciona frecuentemente más con el simbolismo de una lengua distinta que con su uso actual por los miembros del grupo"³⁶ La identidad del grupo se puede mantener atendiendo a minúsculas diferencias lingüísticas o estilo gestual en algunos casos y en otros parece indiferente a importantes semejanzas o diferencias.

Sobre todo, si atendemos al conjunto de las diferentes variables tomadas como presuntos diacríticos, éstas no están relacionadas entre sí. Muchas además no han sido utilizadas ni entendidas en otras épocas como elementos diferenciales y con frecuencia las fronteras étnicas se mantienen, cambiando su apoyo en diferentes características culturales. En último caso -dirá M. Izard- "no hay definición posible de la cultura que permita expresar con todo rigor la existencia de un número finito de culturas históricas claramente distintas unas de otras. Identificar las culturas no autoriza por tanto a reificar su existencia... y esto por dos razones. Primero progresivamente las culturas son a la vez parecidas y diferentes: las características utilizadas para realizar la comparación no varían todas al mismo tiempo de una cultura a otra y las que varían de forma concomitante no lo hacen necesariamente con la misma intensidad ni en el mismo sentido. La segunda razón que prohíbe a la Antropología realizar una sistemática de las culturas es que la identificación de éstas es un *resultado* del análisis, no un antecedente, dependiendo las condiciones de la determinación de la escala elegida para el estudio"³⁷. Es en todo caso, el propio concepto de *rasgo* el que queda en entredicho. ¿Hasta qué punto el rasgo puede ser definido y mantiene su identidad?. Dado que la realidad está sobre todo en las relaciones más que en los elementos en sí, cada pretendida unidad de una característica debe ser entendida al menos dentro de distintos y minuciosos juegos de relaciones variables, que la convierten en una pluralidad de diferencias y matices.

³⁵ No pocos de los esquemas formales que empleo con referencia al lenguaje podrían ser aplicados con matices al análisis de las barreras religiosas, Ver al respecto Fernández de Rota (1997).

³⁶ G. DeVos (1995).

³⁷ M. Izard (1996).

En consecuencia, podíamos afirmar con F. Barth: "Nosotros ahora hemos caído en la cuenta de que la variación global empírica en la cultura es un continuo, no se da una partición neta entre todos integrados separables"³⁸. Por contra, en el mundo del imaginario colectivo, "la etnicidad alcanza su mayor potencial si se puede conseguir unir a la gente creando la apariencia de discontinuidad, mediante la aceptación de unos pocos diacríticos de contraste en vez del variable e inconstante todo de la cultura"³⁹. Al respecto, la Antropología ha desarrollado alternativamente el estudio de la influencia de los estereotipos en la formación de la etnicidad. "Usado analíticamente en la Antropología, el concepto de estereotipificar se refiere a la creación y aplicación consistente de nociones standarizadas sobre las características culturales diferenciales de un grupo"⁴⁰ Como diría ya Lévi-Strauss (1961) refiriéndose a la diversidad cultural "la cultura no debe concebirse de una manera estática. Esta diversidad no es la de un muestrario inerte o la de un catálogo agotado".

Hacia un Nuevo Concepto de Cultura: Homogeneidad

Tenemos por tanto por una parte, la idea cada vez más clara y contundente de que no podemos fragmentar el continuo cultural mediante límites claros, objetivos, comprobables. Pero el problema es mayor si cabe, cuando dentro de una pretendida unidad tratamos de encontrar un todo homogéneo. Si incluso en las pretendidas "tribus tradicionales" de la Antropología clásica, la homogeneidad ha resultado ser tan discutible, con mucho mayor motivo en las sociedades complejas, que van invadiendo la paulatinamente la totalidad de la geografía humana. Se ha hablado de subculturas profesionales o sectores subculturales marcados por otros elementos socioeconómicos. Cualquier región o comarca europea contiene hoy día en su interior una prodigiosa variedad de ambientes culturales distintos, muchas veces más distantes entre sí que las diferencias culturales entre miembros de la misma profesión de países lejanos. Semejante mosaico en el interior de la región hace impensable imaginar la definición de una cultura compartida y no digamos las peregrinas afirmaciones tradicionales -y presentes en tantos estereotipos actuales- acerca del carácter o características psicológicas propias de una determinada región o

³⁸ Fredrik Barth. (1994)

³⁹ Barth (1994).

país. Incluso dentro de cada una de las pretendidas subculturas, la forma de participación en el marco cultural es extraordinariamente diversa. En definitiva la experiencia o la conciencia de las personas individuales acerca de la cultura, nos hacen pensar que ésta es asumida, contestada y recreada de formas diversas según los distintos sujetos y su situación. "La etnicidad lejos de ser una "cosa" unitaria, describe a la vez una serie de relaciones y un modo de conciencia; sin embargo su significado y relevancia práctica varía por diferentes agrupaciones sociales de acuerdo con sus posiciones en el orden social"⁴¹. Distintos niveles de conciencia en individuos y momentos, distintos niveles de identidad con variable fuerza adscriptiva se combinan con las distintas imágenes que de una misma etnicidad tienen los grupos y sujetos.

"No Shared"

El antropólogo actual "dedica su atención a los desacuerdos y disputas internas y contempla las culturas no tanto en términos de compartir sino en términos de organizar la diversidad. Esto supone el replanteamiento de la noción de sociedad y de la noción misma de identidad étnica"⁴². Diríamos que la transformación reciente del concepto de cultura apunta fundamentalmente a la crítica de su concepción como un todo coherente, al carácter de universo compartido ("shared") de la cultura. La Antropología subraya en contraste, la frecuente oposición, contestación, malentendidos, resistencia, estrategias de poder, etc. que forman parte intrínseca de la vida cultural. Si F. Barth en 1969 entendió los grupos étnicos como una forma de organizar la diferencia cultural, 25 años después vemos que se habla de la propia cultura "en términos de organización de la diversidad". Se destaca el carácter dinámico, el flujo de continua transformación de la vida cultural. La atención detallada a la historicidad de la cultura nos trasmite una imagen totalmente distinta del marco estructural defendido en otras épocas por la Antropología o de las plasmaciones estereotípicas en conjuntos de rasgos de la etnografía y folklorismo procedente del siglo XIX, donde un conjunto de rasgos permanecían, subyacentes al devenir histórico.

⁴⁰ T. H. Eriksen (1993).

⁴¹ J. y J. Comaroff (1992).

⁴² H. Vermeulen y C. Govers (1994)

Todo ello es fruto del proceso de *interiorización* del estudio de la cultura al que hacía antes referencia. Los planteamientos de corte funcionalista abrieron la consideración de los objetos y datos etnográficos a un marco relacional. El hecho etnográfico, dirá Malinowski, es la relación. De esta manera, la descripción etnográfica, requiere de una intensa contextualización de los diversos elementos representados. La descripción se convierte en *descripción densa*. A pesar del estaticismo de su cruda sincronía, a pesar de su evocación de un tiempo estructural, del tiempo de una repetición sin fin, los datos etnográficos nos aparecen dotados de una notable intensidad vital, son datos que transparentan una riqueza que trasciende su apariencia y que desobjetiva su inmediatez mostrenca. El giro posterior -a lo largo de los años 60 y 70- de la función al significado, encierra nuevas posibilidades, se abre con profusión hacia el mundo de las sutiles relaciones del contexto y de las posibilidades de traducción. En síntesis con la tradición Weberiana y Parsoniana, el postestructuralismo va a centrarse en la acción expresiva -verbal o no verbal- camino de tareas semánticas y hermenéuticas. El significado así entendido es eminentemente dinámico y versátil e implica directamente en la investigación al sujeto activo y creativo. La invención representada paradigmáticamente en tropos como la metáfora, se

convierte en desafío en el estudio de la cultura. La preocupación teórica dominante trata de combinar la estructura o el sistema con la acción humana. Como mediador entre lo uno o lo otro se hablará de *habitus* (P. Bourdieu), *dramas cosmológicos* (M. Sahlins) o *doble estructuración* (A. Giddens).

A partir de de este turbulento proceso, el concepto de cultura difícilmente definible, pero necesario, parece evocar la negación de lo que en otros tiempos significó. Negación dialéctica, que se niega así misma. Veamos el esfuerzo de J. y J. Comaroff (1992) por expresarlo, que sirve de resumen a lo que llevamos dicho. "La cultura no es meramente un orden abstracto de signos o relaciones entre signos. Ni es la simple suma de prácticas habituales. No es ni puro lenguaje ni puro habla, nunca constituye un sistema cerrado o enteramente coherente. Por el contrario: la cultura siempre contiene dentro de sí mensajes, imágenes y acciones polivalentes y potencialmente contestables, es en breve, un conjunto de significantes en acción, significantes a la vez materiales y simbólicos, sociales y estéticos, históricamente situados e históricamente desplegados" y dentro de ellos hay momentos estrechamente integrados con cosmovisiones explícitas y otros que pueden ser duramente contestados en un conjunto de contraideologías y subculturas; mientras que otros pueden llegar a

ser más o menos imprecisos, evanescentes e indeterminados en su valor y significado.

Indicábamos antes cómo el giro de los años 60 en el estudio de la identidad suponía desplazar el tema de la atención explicativa de la etnicidad, del polo cultural al polo de las dinámicas sociales que organizaban la cultura. De alguna forma la cultura era dinamizada por el ajetreo de la vida social, pero en el fondo seguía siendo vista como un resultado estático e integrado, compartido, como efecto de la dicotomización social en fronteras. Ahora nos movemos en un grado más elevado en el esfuerzo por desencializar nuestra idea de cultura. Así entendida la propia cultura es elemento impulsor de diversidad tensión y estrategia, así entendida podemos afirmar que "la cultura es el espacio semántico en el que los seres humanos se construyen y representan a sí mismos y a los otros y por tanto a sus sociedades y a sus historias"⁴³.

La cultura así reformulada, cobra un papel de co-protagonista en la organización de la diversidad, de la fragmentación, de la identidad y de estereotipos fundantes que no se confunden con la cultura. Pero además de todo ello la dinámica identitaria de la etnicidad no sólo vive en la cultura y organiza cultura, sino que crea cultura y se esfuerza en la media de sus posibilidades por hacerla compartida, con ello entramos de lleno en la atención al concepto de poder. El poder no es algo que está por encima o fuera de la cultura sino que poder y cultura son inseparables, es una cualidad intrínseca de la sociedad y la cultura, en breve es su capacidad determinante.

"Si nosotros vemos la cultura (como muchos antropólogos lo hacen ahora) no como una zona de significados compartidos sino como una zona de desacuerdo y contestación...la etnicidad necesariamente se convierte en el estudio de la cultura como política"⁴⁴. Con ello podemos repensar con nuevos presupuestos teóricos, la relación entre nación y cultura.

Nación y Etnicidad

El interés colectivo de los antropólogos por investigar la nación y el nacionalismo es en realidad muy reciente.

⁴³ J. y J. Comarof (1992).

⁴⁴ K. Verdery (1993).

De alguna forma la mayoría de los científicos sociales han partido del interés por estudiar la nación y los procesos de formación de las naciones y han puesto su acento en estos aspectos macropolíticos, para atender después de forma subsidiaria -o incluso dejar en la oscuridad- los aspectos culturales del tema. Para la Antropología en cambio, la dirección ha sido la inversa. Parte de la crítica de las unidades culturales y de la etnicidad, se pregunta cómo se construye la cultura y posteriormente aplica sus logros teóricos y metodológicos al ámbito de la nación. En buena medida su giro hacia el estudio del proceso de construcción nacional, se produce cuando se toma conciencia de que "los propios nacionalistas estaban utilizando lo que parecían ser argumentos muy parecidos a los antropológicos sobre la cultura"⁴⁵. Será sobre todo en los años ochenta, cuando se difunde este interés a través de autores como Ernest Gellner. En el momento actual, no pocos antropólogos han asumido como tema de investigación la construcción de las identidades nacionales y el rol del estado en la creación y sostenimiento de las identidades étnicas subnacionales y se ha dado un creciente interés por el estudio del papel de los intelectuales en la construcción de la identidad nacional y los efectos culturales del proceso de *nation-building* en su empeño de construcción de mitos históricos y culturales de continuidad y homogeneidad.

Ciertamente el impacto de las reflexiones antropológicas, sobre todo a través de la obra de Fredrik Barth, ha sido contundente en los estudios politológicos, sociológicos e historiográficos sobre estos temas. La concepción constructivista, la atención a los procesos sociales de creación y asentamiento de la nación, van a ir paulatinamente dominando el panorama en estas disciplinas. En contraste, como hemos dicho, el trasfondo cultural del problema es evocado de forma confusa. Trato de recalcar aquí que el constructivismo más profundo y fundamental de la revisión antropológica, no es el referido a la nación -que es una consecuencia- sino el referido a la cultura en sí.

Nación y Entropía Cultural

Veamos las implicaciones de esta nueva perspectiva, en las relaciones entre nación y cultura. Diversos autores han entendido el proceso de construcción de las naciones contemporáneas como estrechamente condicionado por circunstancias históricas de tipo tecnoeconómico y sociopolítico. En este

⁴⁵ Handler (1988).

sentido son muy valiosas las contribuciones de Ernest Gellner (1983) y Benedith Anderson (1983). Sus planteamientos son en buena medida compatibles y complementarios. Gellner considera que el nacionalismo acompaña a la industrialización y presiona hacia la reificación y homogeneización de la cultura nacional. Todo ello debido a que los actores políticos a nivel de estado y en contextos de industrialización, necesitan asegurar ciertos niveles de actitudes y competencias dentro de la población trabajadora. B. Anderson, por otra parte, encuentra el lazo entre el nacionalismo y la homogeneización cultural en el desarrollo de la imprenta en el seno del capitalismo y en aspectos de la administración entre las provincias y las capitales.

Es importante destacar cómo la germinación, a lo largo de la Edad Moderna, de los estados nacionales no solamente organiza y potencia la unidad en torno a una capital, sino que también el desarrollo administrativo ha hecho desarrollarse otras subunidades políticas fundantes en su momento de nuevas formaciones nacionales. Así por ejemplo B. Anderson analiza la forma cómo la administración de las colonias europeas en América, han contribuido a través de la criollización y apoyada en ciudades administrativas como capitales Virreinales, Sedes de Reales Audiencias, Capitanías Generales, etc. a constituir el germen de las naciones americanas. Precisamente es para él América más que Europa la pionera en el nacimiento de los nacionalismos. Por supuesto también en Europa, diferentes organizaciones administrativas de las coronas han contribuido también poderosamente a establecer vínculos identitarios que han potenciado actitudes regionalistas precursoras en ocasiones de posteriores desarrollos nacionalistas.

Los planteamientos de E. Gellner y B. Anderson suponen una contundente inversión de la manera de entender las relaciones entre cultura, etnia y nación. Las concepciones nacionalistas tradicionales, consideraban que la existencia desde la antigüedad de una cultura compartida por un grupo, era el justificante del derecho a constituir una nación. En el apartado anterior entendíamos que la cultura no puede ser confundida con un todo integrado, armónico y *compartido*, mientras que Gellner y Anderson afirman que los modernos estados tienen entre sus objetivos más necesarios el lograr la unidad cultural. Las estrategias nacionalistas y de estado tienden a reificar y homogeneizar la cultura para hacer que parezca y llegue a ser compartido aquello que no es compartido. Elevando a una esfera más amplia estas

sugerencias dirá B. Williams "la heterogeneidad es un aspecto de toda sociedad humana y los aspectos relacionados con la manera cómo la heterogeneidad se homogeneiza en la construcción de standars de civilización, plantea problemas para todo sistema simbólico. La homogeneización es siempre un proceso político. Siempre entraña una especificación ideológica de cómo serán evaluados aspectos de la heterogeneidad generada en la convivencia humana"⁴⁶.

La atención por tanto, se centra en la manera cómo la nación-estado y el nacionalismo hacen cultura y en la intensidad y medios por los cuales determinados estados o concretos movimientos nacionalistas persiguen la homogeneización. Homogeneización que influye contundentemente también en la concepción y formación de subdivisiones étnicas compactas. Así para K. Verdery "la etnicidad es el producto de la construcción de la nación y no su precursor"⁴⁷. Y en este sentido Brackette Williams entiende la formación estatal como el más destacado contexto dentro del cual se produce la etnicidad⁴⁸. Para ellos el estado es la arena dentro de la cual varios grupos establecen y luchan sobre convenciones sociales, defienden su legitimidad y fijan relaciones intergrupales y de distribuciones asociadas con ellos. Las ideologías que nosotros llamamos nacionalismo y las subordinadas identidades subnacionales que llamamos etnicidad son el resultado de diversos planes y programas de construcción de mitos de homogeneidad fuera de las realidades de heterogeneidad que caracterizan la base constructiva de toda nación. Todo ello contribuye a hacer visible la diferencia y a fortalecer muchas veces las barreras étnicas.

El que consideremos que la etnicidad es de alguna forma un derivado del proceso moderno de *nation-making* no quiere decir por supuesto, que no existan muy diversas formas de identidad colectiva antes de la era de los nacionalismos. La Antropología ha estudiado con detalle los sistemas identitarios de linajes y clanes que han sido fundamentales elementos de organización identitaria desde épocas muy remotas y han llegado en amplias regiones del mundo hasta la época actual e igualmente las llamadas unidades tribales, jefaturas, reinos, etc. Determinadas organizaciones imperiales han llevado a cabo también importantes procesos de homogeneización a los que a veces acompañaban en determinadas esferas

⁴⁶ B. Williams (1991).

⁴⁷ K. Verdery (1993).

⁴⁸ B. Williams (1991), también Verdery (1983), (1994) y R. Fox (1985) (1990).

al menos niveles de adscripción identitaria colectiva. B. Anderson presentará como raíces culturales cercanas los sistemas de unificación, homogeneización y creación de identidad de muchas de las grandes religiones y el sentido de dependencia de las organizaciones dinásticas que se entrecruzan y superponen con la génesis y afianzamiento de las modernas nacionalidades. Estos procesos identitarios son vistos como fundamentales a lo largo de la historia de todas las sociedades humanas, pero la etnicidad representa un capítulo diferencial dentro de la historia de las identidades colectivas. La etnicidad supone la afirmación de una homogeneidad de rasgos compartidos por un colectivo, bien sean raciales, lingüísticos o sobre todo culturales. Esta exigencia de cotas de homogeneidad cultural permanente a lo largo del tiempo, es el tipo de identidad que consideramos que ha sido potenciado por el nacimiento de las naciones-estado.

Así mismo el estudio de cada caso concreto de *nation-building* debe atender al posible influjo en la actualidad de antiguos sistemas identitarios y culturales, a los diferentes pasos constitutivos que solemos denominar etnogénesis. Así la historia no debe ser entendida en este tema tan sólo en su papel hegemónico como construcción mítica de la unidad, sino también como proceso secuencial de estrategias, tensiones, conflictos, evocaciones simbólicas de solidaridad, selección y construcción de diacríticos culturales estudiados como secuencia histórica. Por supuesto cada secuencia identitaria de construcción de la etnicidad, construcción de la nación, construcción de cultura compartida tiene que ver con antecedentes momentos identitarios de muy diversas formas. Cada historia, cada etnicidad y cada nación es en esto singular y distinta. En ocasiones la identidad surge de la manera más inesperada, en otras parece encajar o aprovechar moldes identitarios anteriores. No pocas veces en la historia cercana de Europa, antiguos reinos y unidades prenacionales potentes han acabado disolviendo sus barreras, mientras que han elevado su bandera de potente nacionalidad territorios y colectividades mucho más diluidos. No sólo esto, incluso después de surgir las naciones-estado, el mapa de Europa nos presenta, en dos siglos escasos, una increíble variabilidad tanto en la configuración de las fronteras como en las adscripciones identitarias⁴⁹.

⁴⁹ E. J. Hobsbawm (1994).

Tradicion

Creo que nuestras reflexiones sobre el tema de la proyección histórica de la cultura y etnicidad cobran nuevo relieve si atendemos al viejo concepto de tradición. Punto de referencia obligada es el concepto de *invención de la tradición* acuñado como título y lema por Hobsbawn y Ranger (1983). Afirmarán los autores que muchas tradiciones que son consideradas antiguas son con frecuencia recientes en su origen y no pocas inventadas. Considerarán que muchas de las instituciones, movimientos ideológicos y grupos son tan nuevos, en los últimos siglos, tan sin precedentes, que su continuidad histórica tiene que ser inventada, creando un antiguo pasado más allá de la continuidad histórica efectiva. Según estos autores "la fuerza y adaptabilidad de las genuinas tradiciones no puede ser confundida con la invención de la tradición. Donde los viejos caminos están vivos, las tradiciones no necesitan ser revividas ni inventadas". Varias de las críticas a concretas tradiciones resultan sorprendentes y producen un importante y polémico revulsivo.

Sin embargo algunas de las afirmaciones teóricas de esta introducción, nos parecen excesivamente ingenuas y contrastan claramente con la nueva forma de entender la cultura como algo esencialmente fluido y dinámico, tal y como lo formulábamos anteriormente. En realidad "la invención cultural puede ser más la norma que la excepción"⁵⁰. Efectivamente habiendo realizado trabajo de campo antropológico en intensidad, es imposible imaginar que las tradiciones vivas no necesiten ser revividas o re-inventadas. Cualquier práctica tradicional se mantiene en vigor gracias a un continuo esfuerzo de imaginación y creatividad y a un continuo juego de estrategias políticas y sociales. Ocho años antes de la publicación de la obra "The Invention of Tradition" salía publicada la obra de R. Wagner "The Invention of Culture". El autor subrayará la "necesidad de la invención", "los contextos de cultura son perpetuados y llevados adelante por actos de objetificación, siendo inventados fuera de cada *otro* y a través de cada *otro*. Esto significa que nosotros no podemos apelar a la fuerza de algo llamado tradición o educación o guía espiritual para justificar la continuidad cultural, o como materia del cambio cultural. Las asociaciones simbólicas que la gente comparte en común, su moralidad, cultura, gramática o costumbres, sus tradiciones dependen en gran medida de una

⁵⁰ R. Borofsky (1994).

continua reinención... La invención perpetúa no sólo las cosas que nosotros aprendemos como el lenguaje y las buenas maneras, sino también las regularidades de nuestra percepción".

Hasta en los casos en que la fuerza de la tradición plasmada en ritos parece mantener formas de acción de una manera más radicalmente repetitiva, los antropólogos han estudiado la extraordinaria importancia de la "performance" y los niveles de variabilidad contextual, significativa y en multitud de matices de la misma forma ritual, que conllevan realmente importantes niveles de invención y creatividad para lograr su mantenimiento. "Todo antropólogo de campo conoce que ninguna *performance* de un rito por muy rígidamente prescrito que esté, es exactamente la misma que otra *performance*, porque se ve afectada por peculiares procesos del modo de recitación oral del especialista, y ciertos variables aspectos tales como características sociales y circunstancias de los actores -como puramente contingentes e impredecibles sucesos- afectados por la escala de atención, interés de la audiencia, apoyo económico, etc... y por tanto están siempre abiertos a significados contextuales"⁵¹. Y refiriéndose a la transmisión oral de los mitos, dirá J. Pouillon "la reiteración justa no es exactamente fiel: no existe un modelo que haya que repetir de forma idéntica. Lo que recuerda el recitador o el oficiante no es algo literal o una serie inalterable de gestos impuestos, es una estructura de conjunto que tolera e incluso favorece una forma de creatividad"⁵². El apoyo de la tradición en la escritura hace prevalecer el intento de una rememoración exacta mediante la reproducción de los textos. Es verdad que como dirá J. Goody "puede ser de hecho que el producto de una rememoración exacta sea menos útil, menos apreciable que el fruto de una evocación inexacta"⁵³. En realidad, la profunda reflexión de autores como Gadamer sobre la tradición escrita desde la óptica de la hermenéutica, nos muestra cómo por debajo del gigantesco esfuerzo de mantenimiento de textos, la tradición se funda en un encadenamiento de textos interpretantes sobre anteriores textos interpretados. El proceso se traduce en un extraordinario incremento del significado de los primeros textos. Por debajo de la apariencia de continuidad, los lectores e intérpretes llevan a cabo un gigantesco esfuerzo creativo.

⁵¹ Tambiah, S. "A performative approach to ritual" (1981).

⁵² J. Pouillon (1996).

⁵³ Citado en J. Pouillon (1996).

Por el contrario, no pocas de las tradiciones inventadas en un momento dado, aprovechan algunos elementos del pasado que contribuyen a que sea más tradicional de lo que puede parecer a simple vista. Con frecuencia traducen en fórmulas nuevas, contenidos simbólicos y valores profundamente enraizados en instituciones tradicionales. Por tanto para un antropólogo, el problema no es distinguir las tradiciones inventadas de las no inventadas, sino investigar los diferentes niveles de invención que necesariamente conlleva toda tradición.

En realidad nos encontramos ante una profunda crisis del concepto de tradición. Concepto que no pocos autores procuran eludir. Veamos con todo algunas aproximaciones. Para J. Pouillon se transmite "lo que es conveniente saber y hacer en el seno de un grupo que así se reconoce o se imagina como una identidad colectiva duradera, siendo lo importante no tanto justificar racionalmente la obligación como creer conformarse correctamente a ella: relatar los mitos como han sido oídos, reivindicar una historia tal y como ha sido aprendida, hacer suyas ideas de todas clases que son otras tantas ideas recibidas". Por tanto, concluye, este conjunto es lo que se llama una cultura.⁵⁴

M. Sahlins nos sugiere que la tradición funciona como "criterio por el cual la gente mide su adaptabilidad al cambio"⁵⁵. De alguna manera para Verdery, es una forma de historicidad⁵⁶. Como dirá el propio Sahlins "la continuidad cultural aparece en y como el modo de cambio cultural", "la tradición aparece frecuentemente en la historia moderna como un modo específico de cambio"⁵⁷. Para T. Luke "las tradiciones no son sino vestigios de prácticas, signos de creencia, e imágenes de continuidad reveladas en el pensamiento y la acción humanas, que son continuamente enviadas y caóticamente recibidas a través de todas las generaciones. El punto de inflexión está en que las tradiciones no son nunca simplemente recibidas como verdades previamente dadas. Las tradiciones están siempre abiertas a la acción humana"⁵⁸. Dentro de las formulaciones de Gadamer, la tradición escrita se apoya en una *historia efectual* es decir, en el influjo de unas interpretaciones sobre otras dentro del encadenamiento textual.

⁵⁴ J. Pouillon (1996).

⁵⁵ M. Sahlins. 1994.

⁵⁶ K. Verdery (1994).

⁵⁷ Sahlins op. cit.

⁵⁸ T. Luke (1996)

Como vemos, todos estos autores intentan superar la imagen de permanencia inmutable de los elementos incluidos en la cultura. La forma de sentirse como pertenecientes a una tradición, la manera de cambiar y hacer historia, la forma de irse adaptando a circunstancias nuevas... la tradición es la cultura y la cultura no es un archivo cerrado de contenidos.

Por supuesto que la transmisión generacional constituye un inmenso bagaje, el peligro es entenderlo como convertido en un conjunto de objetos inertes. La vida de cada generación y su forma de replantear y contestar lo aprendido por parte de la nueva generación se apoya en un continuo intercambio de ideas y contrastes lleno de invención y creatividad. La tradición como la cultura no se encierran dentro de una frontera, sino que son ellas mismas fronteras.

Globalización y Destradicionalización

La temática de etnicidad y tradición se encuentra también estrechamente relacionada en la investigación antropológica actual, con el tema del creciente proceso de *globalización* cultural y los posibles problemas de la *destradicionalización*⁵⁹. Con frecuencia se ha venido presentando de forma un tanto simplificada el proceso de globalización como una ruda apisonadora de las diferencias culturales, implantando en su lugar por doquier las características de la cultura hegemónica. Por contra, los movimientos nacionalistas y etnicistas eran vistos como impulsores de una diferenciación cultural, defensores y potenciadores de lo local en desafío contra lo global. La investigación cada vez más abundante en esta última década, ha ido en cambio matizando estos planteamientos a través de la comprobación de dinámicas mucho más complejas. Efectivamente los procesos de industrialización, mercado y consumo no sólo han aportado en multitud de casos pautas uniformantes, sino que han potenciado expresamente elementos de diversificación cultural. Es entre otros, el mismo mercado de productos y la explotación turística el que fomenta una presentación -por supuesto esencializada- del tipismo, exotismo y peculiaridad de diferentes países y regiones. A un nivel más sutil y profundo los antropólogos en minucioso trabajo de campo, comprueban cómo los

⁵⁹ Es el título de la obra colectiva editada por P. Heelas, S. Lash y P. Morris (1996)

medios de comunicación y la difusión de pautas globalizadoras encuentra el eco de muy variadas reacciones. Es muchas veces ya la propia manera de percibir y captar los mensajes la que se reinterpreta a partir de miradas culturales diferentes y es la forma imaginativa de aplicar los nuevos elementos y adaptarse a las nuevas circunstancias la que resulta generadora de reacciones culturales diversificadoras. Por contra, los movimientos nacionalistas y etnicistas trabajan de ordinario potentemente en el allanamiento de diferencias culturales en el interior de su pretendida unidad. Su trabajo disipador de diferencias con respecto al interior se complementa de ordinario con una presentación -con frecuencia también esencializada- de sus peculiaridades colectivas.

Esto no quita que algunos antropólogos como T. Turner, refiriéndose a las nuevas nacionalidades del "Tercer Mundo" consideren que "el nacionalismo supone el intento de la gente para conseguir el control de sus relaciones con la sociedad dominante"⁶⁰ Para M. Sahlins, esto conlleva "una más o menos autoconsciente fabricación de la cultura en respuesta a las presiones de un imperioso exterior"⁶¹. Se impone en definitiva hablar de nuevos procesos de "*re-tradicionalización*", que impulsan nuevas formas de diversidad cultural, nuevas formas de hacer vivir la -en parte- *inventada* tradición⁶².

* * *

Volviendo sobre los principales temas esbozados a lo largo de este trabajo, me parece importante reconsiderar los siguientes puntos. No se niega en ningún momento el papel de la historia en la constitución de la cultura, de la etnicidad y de la nacionalidad, pero éstos nunca son productos históricos, sino que están en construcción histórica. Queda como un sueño imposible la imagen de una cultura primordial de la que procede con estática necesidad la justificación de una moderna etnia o nacionalidad. Se tiene conciencia de que la historia no sucede nunca como algo natural y espontáneo. La historia es cultura y lo cultural es siempre artificial y está siempre mediado por la acción humana imaginativa y creativa y por el poder. Las barreras entre grupos son fundamentalmente sociales y políticas. Estas barreras y

⁶⁰T. Turner citado en M. Sahlins (1994)

⁶¹ Sahlins op. cit.

⁶² Ver P. Morris (1996)

las unidades interiores han evolucionado profundamente en distintos momentos históricos. Lo que llamamos nación y etnia con su potente apelación a una homogeneidad cultural, son fenómenos que aparecen con rotundidad en los dos últimos siglos. La historia de su gestación puede ser más o menos antigua y su etnogénesis es importante para comprender la circunstancia actual. Es la adscripción social a un grupo, la etnia, la nación las que organizan la diversidad cultural, desde dentro de una dinámica cultural. Aceptando el papel prioritario de los grupos sociales y sus fronteras en la diversidad cultural, hemos recuperado el peso de la cultura en todo el proceso, pero se trata de un concepto de cultura profundamente revisado. La cultura conlleva un continuo proceso de transmisión, pero nada de lo que se transmite opera con una mecánica necesidad. Lo anterior no es el germen de lo posterior. Lo posterior es a lo sumo recreación de lo anterior, muchas veces contestación de lo anterior, siempre y de alguna manera invención. La cultura se diferencia de la naturaleza por su capacidad de invención. La cultura es invención y sólo gracias a la invención puede haber tradición.

El Tono Existencial de la Etnicidad

Nuestro trabajo se ha centrado en una crítica racional de argumentos aportados por eruditos e intelectuales para justificar la adscripción colectiva que defienden. Podemos pensar que si para Durkheim, Dios era una metáfora de la sociedad, la nación se ha convertido para muchos de los contemporáneos en el dios de la modernidad. Como indicaba ya Victor Turner el tema del nacionalismo debe ser estudiado con una metodología muy similar a la de los estudios de religión. La etnia es el convencimiento colectivo, el rito, el símbolo, el razonamiento intelectual que trata de demostrar lo que a priori se ha afirmado categóricamente; pero es sobre todo la extraordinaria fuerza de la unidad social, la profunda solidaridad, la apropiación existencial de sentido y la búsqueda de coherencia los que impulsan el juego vigoroso de acción y de pasión, de creación, de reflexión y de eficacia que constituyen en intensamente humano el fenómeno del nacionalismo.

"El construir el pasado es un acto de autoidentificación y debe ser interpretado en su autenticidad esto es, en términos de su relación

existencial entre los sujetos y la constitución de un mundo significativo⁶³ El sentido de identidad colectiva parece formar parte de las más profundas aspiraciones del ser humano. Parece formar parte en buena medida de nuestra manera de afrontar el frío de la muerte y de sacar adelante el calor de la convivencia. No pocas veces proyecta dogmas intelectuales y dramáticas intransigencias, pero es también origen de entrañables o sublimes acciones. Por detrás de tan profundas pasiones y vivencias, el ojo crítico del antropólogo detecta, no sin sorpresa, el huidizo fantasma de la cultura...nada en esta historia es tan presente, tan activo y tan real.

Bibliografía

- Abélès, M.: 1990. "Anthropologie de l'état". Armand Colin Editeur. Paris.
- Abu-Lughod, L.: 1991. "Writing Against Culture" en Fox, R.G. "Recapturing Anthropology".
- Appadurai, A.: 1991. "Global Ethnoscapes Notes and Queries for a Transnational Anthropology". En Fox, R.G. "Recapturing Anthropology".
- Aguirre, A. (Ed.): 1997. "Cultura e identidad cultural". Ediciones Bárdenas. Barcelona.
- Alonso Fernández, B.: 1999. "Breve Historia do Nacionalismo Galego". A Nosa Terra.
- Anderson, B.: 1991. "Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism". Verso. London, 1991. (2ª ed.), (orig. 1983)
- Appadurai, A. (Ed.): 1986. "The social life of things. Commodities in cultural perspective". CambridgeUniversity Press. Cambridge.
- Azurmendi, M.: 1998. "La herida patriótica". Taurus. Madrid.
- Barnard, A. y Spencer, J. (Ed.): 1996."Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology". Routledge. London.

⁶³ J. Friedman (1992),

- 1996."Cultura". En "Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology".
- Barth, F.: 1976. Introducción "Los grupos étnicos y sus fronteras". Fondo de Cultura Económica. México. (Orig. 1969).
- 1994."Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity" en Vermeulen, H. y Govers, C. (Ed) "The Anthropology of Ethnicity".
- Beramendi, J.G.: 1981."Vicente Risco no nacionalismo galego. Tomo 1 y 2.". Edicións do Cerne. Santiago.
- Beramendi, J.G. y Máiz, R. (Comps): 1991. "Los nacionalismos en la España de la II República". Siglo XXI España Ed. Madrid.
- Beramendi, J.G.; Máiz, R. y Núñez, X.M. (Eds.): 1994. "Nationalism in Europe Past and Present". Tomo I y II. Universidad de Santiago de Compostela.
- Beramendi, J.G. y Núñez Seixas, X.M.: 1995."O nacionalismo Galego". Ed. A Nosa Terra. Vigo.
- Berger, P. y Luckmann, T.: 1986. "La construcción social de la realidad". Amorrortu. Buenos Aires. (Orig. 1968).
- Bidart, P.: 1997 "Les sciences sociales face à la nation et au nationalisme". Etnologie Française. XXVII, 1997, 3 "Quelles ethnologies? France Europe 1991-1997.
- Bobillo, F.: 1981. Nacionalismo Gallego. La Ideología de Vicente Risco. Ed. Akal. Madrid.
- Bourdieu, P.: 1979. "La distinction. Critique sociale du jugement". Les Editions de Minuit. Paris.
- Borofsky, R. (Ed.): 1994. "Assessing Cultural Anthropology". McGraw-Hill. New York.
- Blatti, J. (Ed.): 1987. "Past Meets Present. Essays about Historic Interpretation and Public Audiences". Smithsonian Institution Press. Washington.
- Blommaert, J. y Verschueren, J.: 1998. "Debating Diversity". Routledge. New York.

- Bonte, P. e Izard, M.: 1996. "Diccionario Akal de Etnología y Antropología". Akal, Madrid. (Orig. 1991).
- Borofsky, R.: 1994. "Assessing Cultural Anthropology". McGraw-Hill. New York.
- Bourdieu, P.: 1979. "La distinction. Critique sociale du jugement". Les Editions de Minuit. Paris.
- Brañas, A.: 1981. "El regionalismo. Estudio sociológico, histórico y literario". Jaime Molinas Ed. Barcelona. (Orig. 1889)
- Burke, P.: 1991. "La cultura popular en la Europa moderna". Alianza Universidad. Madrid, 1991 (Orig. 1978).
- Cabrera, J.: 1992. "La nación como discurso. El caso gallego". C.I.S. Madrid.
- Casares, C.: 1981. "Vicente Risco. Conciencia de Galicia". Ed. Galaxia. Vigo.
- Comaroff, J y J.: 1992. "Ethnography and the Historical Imagination". Westsvie Press. Boulder.
1994. "Etnicidad, violencia y política de identidad. Temas teóricos, escenas sudafricanas". En Fernández de Rota "Etnicidad y Violencia".
- Cuisenier, J.: 1990. "Ethnologie de L'Europe". Presses Universitaires de France. Paris.
1995. "La tradition populaire". Presses Universitaires de France. Paris.
- Chao Rego, X.: 1983. "Eu renazo Galego. Ensaio sobre identidade galega". Ed. do Castro. Sada (Coruña).
1988. "Para comprendermos Galicia", Galaxia. vigo.
- Delamont, S.: 1995. "Appetites and Identities. An Introduction to the Social Anthropology of Western Europe". Routledge. London.
- Douglas, M. y Isherwood, B.: 1978. "The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption". Penguin Books. New York.
- Dumoulin, J. y Moisi, D. (Ed.): 1973. "The historian between the ethnologist and the futurologist". New Babylon. Mouton.

- Dunn, C.L.: 1961. "Raza y Biología". En "El racismo ante la ciencia moderna. Testimonio científico de la UNESCO". Ed.Liber. Ondarroa.
- Eriksen, T.H.: 1993. "Ethnicity & Nationalism. Anthropological Perspectives". Pluto Press. London.
- Fernández de Rota y Monter, J.A. (Ed.): 1990. "Nos lindeiros da Galeguidade". Consello da Cultura Galega. Santiago.
- (Ed.) 1994. "Etnicidad y Violencia". Universidade da Coruña. A Coruña.
1994. "Límite y cultura: el contenido de una forma". Revista de Antropología Social". Nº 3, 1994. Universidad Complutense.
1997. "Difference from the people's point of view". En Greenhouse, C.J.: "Democracy and Ethnography. Constructing Identities in Multicultural Liberal States".
- Fischer, E.F.: 1999. "Cultural Logic and Maya Identity. Rethinking Constructivism and Essentialism". Current Anthropology. Volume 40, Number 4, August-October 1999.
- Fox, R.G. (Ed.): 1990. "Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures". American Ethnological Society Monograph Series, Number 2. Washington.
- (Ed.): 1991. "Recapturing Anthropology. Working in the Present". School of American Research Press. Santa Fe, New Mexico.
- Friedman, J.: 1992. "The Past in the Future: History and The Politics of Identity". Journal of the American Anthropological Association. Volumen 94. Number 4. December 1992.
- Gadamer, H.G.: 1997. "Verdad y método". Sígueme. Salamanca. (Orig. 1975).
- Gell, A.: 1992. "The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps ad Images". Berg Publishers. Oxford.
- Gellner, E.: 1987. "Culture, Identity, and Politics". Cambridge University Press. Cambridge.
- 1988."Naciones y nacionalismo". Alianza Universidad. Madrid. (Orig. 1983).

1995. "Encuentros con el nacionalismo". Alianza Universidad. Madrid. (Orig. 1994).
- Giddens, A.: 1976. "New Rules of Sociological Method. Hutchinson. London.
"The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration". University of California Press. Berkeley, 1984.
- Goody, J.: 1994. "Culture and Its Boundaries: A European View". En Borofsky, R. "Assessing Cultural Anthropology".
- Greenhouse, C.J. (Ed.): 1998. "Democracy and Ethnography. Constructing Identities in Multicultural Liberal States". State University of New York Press. Albany.
- Greenwood, D.J. y Greenhouse, C.J. (Ed.): 1998. "Democracia y diferencia. Cultura, poder y representación en los Estados Unidos y en España". UNED. Madrid.
- Gudeman, S. (Ed.): 1998. "Economic Anthropology". Edward Elgar Publishing. Cheltenham.
- Izard, M.: 1996. "Cultura". En "Diccionario Akal de Etnología y Antropología". Akal. Madrid.
- Kahn, J.S. (Comp.): 1975. "El concepto de cultura: Textos fundamentales". Ed. Anagrama. Barcelona.
- Hannerz, U.: 1996. "Transnational Connections. Culture, people, places". Routledge. London.
- Heelas, P., Lash, S. y Morris, P. (Ed.): 1996. "Detraditionalization". Blackwell Publishers. London.
- Herzfeld, M.: 1987. "Anthropology Trough the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe". Cambridge University Press. Cambridge.
1991. "A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town". Princeton University Press. Princeton.
- 1992 "La pratique des stéréotypes" en L'Homme 121, janvier-mars 1992.

-
- Hiermaux, J.: 1996. "Raza". En "Diccionario Akal de Etnología y Antropología". Akal. Madrid.
- Hobsbawm, E.: 1994. "Nation, State, Ethnicity, Religion: Transformations of Identity". En Beramendi, J. y otros "Nationalism in Europe. Past and Present".
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (Ed.): 1983. "The Invention of Tradition". Cambridge University Press. Cambridge.
- Hufford, M. (Ed.): 1994. "Conserving Culture. A New Discourse on Heritage". University of Illinois Press. Urbana.
- Hutchinson, J. y Smith A.D. (Ed.): 1996. "Ethnicity". Oxford University Press. Oxford.
- Jaack, D.E.: 1999. "From culture to Ethnicity to conflict. An Anthropological Perspective of International Ethnic Conflict". The University of Michigan Press. Ann Arbor
- Kahn, J.S.(Comp.): 1975. "El concepto de cultura: Textos fundamentales". Ed. Anagrama. Barcelona.
- Kaplan, F.E.S. (Ed.): 1994. "Museums and the Making of "ourselves". The Role of Objects in National Identity". Leicester University Press. London.
- Karp, I. y Lavine, S.D. (Ed.): 1991. "Exhibiting Cultures". Smithsonian Institution Press. Washington.
- Keesing, R.H.: 1994. "Teories of Culture Revisited". En Borofsky, R. "Assessing Cultural Anthropology".
- Leach. E.R.: 1976. "Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin". Ed. Anagrama. Barcelona. (Orig. 1964)
- Lévi-Strauss, C.:1961. "Raza e Historia". En "El racismo ante la ciencia moderna. Testimonio científico de la UNESCO". Ed. Liber. Ondarroa.
- Lisón Tolosana, C.: 1997. "Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas". Ariel. Barcelona.
- Llobera, J.R.: 1996. "El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental". Anagrama. Barcelona (Orig. 1994).

- Máiz Suárez, R.: 1997. "A idea de nación". Xerais. Vigo.
- Marcus, G.E. (Ed.): 1993. "Perilous States. Conversations on Culture, Politics, and Nation". The University of Chicago. Chicago.
- y Myers, F.R. (Ed.): 1995. "The Traffic in Culture. Refiguring art and Anthropology". University of California Press. Berkeley.
- Meyer, B. y Geschiere, P. (Ed.): 1991. "Globalization and Identity". Blackwell Pub. Oxford.
- Morris, B.: 1994. "Anthropology of the Self. The Individual in Cultural Perspective". Pluto Press. London,
- Morris, P.: 1996. "Community Beyond Tradition". En "Detraditionalization".
- Mukerji, Ch. y Schudson, M. (Ed.): 1991. "Rethinking Popular Culture. Contemporary Perspectives in Cultural Studies". University of California Press. Berkeley.
- Murguía, M.: 1974. "Política y Sociedad en Galicia". Akal. Madrid.
- Parkin, D. (Ed.): 1982. "Semantic Anthropology". Academic Press. London.
- Parkin, D. y Caplan, L. y Fisher, H. (Ed.): 1996. "The Politics of Cultural Performance". Berghan Books. Providence.
- Pérez-Agote, A. (Ed.): 1989. "Sociología del Nacionalismo". Universidad del País Vasco. Bilbao.
- Porter Benson, S. y Brier, S. y Rosenzweig, R. (Ed.): 1986. "Presenting the Past. Essays on History and the Public". Temple University Press. Philadelphia.
- Pouillon, J.: 1996. "Tradición". En "Diccionario Akal de Etnología y Antropología". Akal. Madrid.
- Rogers, S.C.: 1992. "Culture et changement social dans l'Occident contemporain". L'Homme 121, janvier-mars 1992. XXXII.
- Root, D.: 1996. "Cannibal Culture. Art, Appropriation, & the Commodification of Difference". Westview Press. Boulder.
- Romanucci-Ross, L. y DeVos, G. (Eds.): 1996. "Ethnic Identity. Creation, Conflict, and Accommodation". Altamira Press. Walnut Creek.

-
- Sahlins, M.:1985. "Islands of History". The University of Chicago Press. Chicago.
1994. "Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World". En Borofsky, R. "Assessing Cultural Anthropology".
- Sanjek, R.: 1996. "Race". En "Encyclopedia os Social and Cultural Anthropology".
- Sökefeld, M.: 1999. "Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology". *Currente Anthropology*. Volume40, Number 4, August-October 1999.
- Spencer, J.: 1996. "Nationalism". En "Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology".
- Stocking, G.W. Jr.: 1985. "Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture". The University of Wisconsin Press. Madison.
- Tambiah, S.J.: 1981. "A performative approach to ritual", The British Academy, London.
1994. "The Politcs of Ethnicity". En Borofsky, R. "Assessing Cultural Anthropology".
- Taylor, A.C.: 1996 "Etnia". En "Diccionario Akal de Etnología y Antropología". Akal. Madrid.
- Taylor, E.B.: 1871. "La ciencia de la cultura". En Kahn, J.S. "El concepto de cultura: Textos fundamentales. Anagrama.
- Tejada Espinosa, F.E.: 1987. "La tradición gallega". Xuntanza Ed. Laracha (Coruña).
- Tonkin,E., y McDonald, M y Chapman, M. (Ed.): 1989."History and Ethnicity". ASA Monographs 27. Routledge. London.
- Varios: 1994. "Revista de Antropología Social". Nº 3. Universidad Complutense".(Monográficos sobre antropología de la frontera).
- Vaughn, E. (Ed.): 1985. "The Vital Past. Writings on the Uses of History". The University of Georgia Press. Athens.
- Verdery, K.: 1994."Ethnic groups and boundaries: past and future" en Vermeulen,H. y Govers,C. (1994).

Vermeulen, H. y Govers, C. (Ed): 1994. "The Anthropology of Ethnicity. Beyond Ethnic Group and Boundaries", Het Spinhuis. Amsterdam.

Wagner, R.: 1981. "The Invention of Culture". The University of Chicago Press. Chicago. (2^a ed.).

Williams, B.F.: 1991. "Stains on my name, war in my veins. Guyana and the Politics of Cultural Struggle". Duke University Press. Durham.