

LA IDENTIDAD LEONESA: ANÁLISIS DE LA CULTURA OMAÑESA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ANTROPOLOGÍA COGNITIVA

Carlos Junquera*

RESUMEN.- ¿Existe el grupo étnico? El autor emplea esta cuestión y el diálogo que se deriva acomodándolo al modo en que los antropólogos definen a los grupos culturales, y se llega a la conclusión de que existen dificultades con la categorización de las culturas frente a un uso inadecuado de la dinámica cognitiva. El autor propone una revisión del concepto de afiliación étnica a partir de una re-exploración de la cultura Omañesa.

ABSTRACT.- Exist the group ethnic? The author used this question and the dialogue that developed around it to pursue the broader theoretical issue of how anthropologists define cultural groups in general, and came to the conclusion that many anthropological difficulties with the categorization of cultures stem from an inadequate understanding of the cognitive dynamics of categorization itself. The author propose a revised conception of ethnic affiliation and re-explore the Omañan culture.

PALABRAS CLAVE: Grupo étnico, Cognición y etnicidad, Identificación cultural.

KEY WORDS: Ethnic group, Cognition and ethnicity, Cultural identification.

1. INTRODUCCIÓN

Han pasado algo más de dos años desde la publicación de un estudio etnográfico sobre un pueblo leonés situado a orillas del río Órbigo, en el Noroeste de la Península Ibérica. Curiosamente es la localidad en la que nació, pasé mi infancia y mis primeros años de juventud (Junquera 1993a). Gran parte de lo expresado en este libro es aplicable a la mayoría de los pueblos leoneses y de otras zonas geográficas españolas.

Al tiempo en que mi obra aparecía por las librerías, caía en mis manos un ensayo con el título sugerente de *La Identidad leonesa*. El autor plasma sus criterios sobre el desarrollo histórico de los acontecimientos que se gestaron con la creación del Reino de León y sus uniones y rupturas con Castilla hasta llegar a la Autonomía actual de Castilla-León. Creo que es una visión histórica y sociopolítica desde tiempos inmemoriales hasta la actualidad (Diez Llamas 1992).

En el verano de 1994 se ha realizado una encuesta en la Omaña, comarca leonesa de alta montaña, que por diversos motivos mantiene una cierta unidad social. La misma ha sido elaborada por quien

suscribe estas líneas y realizada por dos encuestadores profesionales¹. El intento, puesto que el objetivo era puramente exploratorio, es rastrear en los diferentes núcleos los ingredientes de lo que suele denominarse *identidad étnica*.

En primer lugar se trata de reseñar y examinar la cultura propia de Omaña y contrastarla con la leonesa, la castellana y la española para ver después a cual de ellas se adecuan más los encuestados y si los indicios tendrán prolongación en el futuro, habida cuenta de que la investigación seguirá puesto que las reflexiones de este ensayo son parciales. Al mismo tiempo, se trata también de plantear un marco teórico similar en todo al que usan los antropólogos para definir a los grupos culturales en general y llegar a la conclusión de que muchas de las dificultades antropológicas contrastadas con la categorización cultural pueden ofrecer comprensiones inadecuadas a la dinámica cognitiva de la misma.

Auxiliándome de presupuestos propios de la psicología, propongo una revisión del concepto que se tiene para afiliarse étnicamente a las personas y acomodarlas a nuevas estrategias interpretativas sin descuidar la realidad de las diferentes sociedades, identificables por otra parte. Examino, además, el papel

* Departamento de Prehistoria. Universidad Complutense de Madrid. Ciudad Universitaria, s/n. 28040 Madrid.

¹ Se trata de José M.^a Hidalgo, que ha cumplimentado la mayoría, y de Jorge García Cáceres.

de la categorización para construir realidades sociales y reexplorar el significado de la cultura leonesa que ha resultado evasiva para muchos estudiosos, pero no tanto para los interlocutores del pueblo llano.

2. ¿EXISTE UNA CULTURA AUTÓCTONA TÍPICAMENTE OMAÑESA?

Omaña es una comarca cuya economía tradicional ha estado basada en la ganadería y complementada por actividades agrarias y comerciales. La población actual es letrada pero mantiene en buena parte el criterio cotidiano y habitual del chismorreo; es decir: una persona informa a otra de lo que acontece en la otra parte de la aldea en cuestión de minutos. Una dimensión que habrá que estudiar también es si hay o no ingredientes suficientes para sugerir la presencia de un cierto etnacionalismo omañés.

Hay peculiaridades regionales y locales que permiten marcar distancias con las Castellano-Leonesas y con las españolas. Los criterios de actitud étnica propuestos en la encuesta ha dado los siguientes resultados: el 46% de las personas se consideran omañesas ante todo, el 37% manifiesta que son primero leoneses y luego omañeses y el 17% se declaran castellano-leoneses y españoles. Esto no excluye la posibilidad de que en una aldea estos porcentajes puedan aparecer mucho más acusados; así, en Villar de Omaña, en las cercanías de Riello, el 76% se identifican como omañeses, el 18% se declaran castellano-leoneses primero y autóctonos después y el 6% se sitúan en la categoría castellano-leonesa y española. Esta evidencia permitiría sugerir claramente algún tipo de *separatismo* cultural en cuanto que Omaña se consideraría como un todo. Algunas respuestas permiten plantear que esto no es así, ya que muchos rechazan el criterio de ser parte de una minoría, incluso en los casos en los que se elige identificarse primeramente como nativo.

Esta variación significa que puede ser posible crear una lista de caracteres distintivos basados en las respuestas de los autóctonos que serán definitivas y suficientes para plasmar la *cultura omañesa*. Reconociendo los criterios consistentes en incluir a las personas en la categoría aborigen aquí tratada, muchos leoneses consideran que no existe tal sabiduría separada de la leonesa, incluso de la española; pero también hay nativos que afirman a cada paso sus diferencias particulares y que éstas son suficientes para consolidar su identidad concreta y aplicarse la opinión de minoría debido a la variación sustancial en los criterios. De suyo, se puede captar que algunas manifestaciones no dejan de ser puramente etnográficas

aunque con ellas se elabore la imagen autóctona y dar el salto para gestar un grupo étnico como si de los *dènè* (Junquera 1986, 1987a) o *harakmbet* (Junquera 1991a) se tratase. Igualmente, esto no dejaría de presentar muchos y serios inconvenientes; no obstante, una de las características de toda cultura es la de defender en ocasiones y desde dentro lo que aparece como incongruente a los ojos de los extraños.

Quienes opinan que Omaña es una comarca entre otras, que es como una zona de transición entre el Norte y el Sur y entre el Este y el Oeste, no tienen inconveniente en afirmar que puede ser tanto una *minoría étnica* como una *categoría social* dentro del conjunto de la sociedad española, más amplia que la castellano-leonesa. Hay muchas lagunas que requieren explicación aunque algunas no pueden llenarse con el sentir expreso que manifiestan ciertos omañeses que se sienten frustrados, a pesar de su afirmación de tales cuando se sienten obligados a abandonar sus reclamaciones a su propia cultura porque no pueden ofertar una definición satisfactoria. Es más, si consideramos los problemas desde la pura intelectualidad en lo referente a la definición de lo omañés como paralela a lo que sostiene la etnología académica, resulta que podemos fallar en nuestra reflexión; es decir, hay que buscar que la categoría autóctona sea un punto de contraste para iniciar un diálogo más amplio acerca de lo que son las culturas y de lo que puedan llegar a ser en un futuro en verdad incierto.

3. LA ETNICIDAD COMO PROBLEMA TEÓRICO

La antropología cultural se encuentra en una fase experimental y de crítica sobre su propio quehacer (Clifford y Marcus 1986). Entre los elementos paradigmáticos cuestionados están las imágenes de las culturas que se reseñan como estáticas, limitadas y homogéneas, las mismas se han visto encadenadas a la política global de estilo retórico más que a las realidades objetivas.

Hubo cambios notables en la década de los 70 y los profesionales encontraron modos para hablar acerca de lo que es la disciplina y realizan quienes se dedican a ella, en términos menos entitativos, pero sabedores todos de las necesidades urgentes y de las interacciones de las realidades culturales. La mejora aflora mediante la interpretación de la etnografía desde puntos de vista individuales (Shostak 1981), enfatizando el cambio histórico (Rosaldo 1980) y la acción dialéctica y recíproca que acontece entre saberes diferentes (Sahlins 1981). Algunas reflexiones se encaminan hacia la abolición de nociones tradiciona-

les de pueblos y culturas como paso previo a la generación de razas (Kahn 1990).

Algunos de los nuevos métodos propuestos para hacer antropología tienen sus orígenes en la Filosofía y en la teoría literaria. Derrida, De Man y Bakhtin son tres autores que están influyendo en esta disciplina con sus ideas, a veces incluso provocando con insistencia que se pone en el polivocalismo usado en la escritura etnográfica. A pesar de la multiplicidad de opiniones en la Etnografía actual y del rechazo a las tesis construidas artificialmente de culturas, pueblos y razas, la mayoría de los especialistas continúan operando como si tal sabiduría no existiera. En esta línea es como reseña Wagner sus aportes (1980: 1).

Nos encontramos ante una vida real en la que la identificación étnica parece estar movilizada en cualquier asunto de nuestra reciente historia. ¿Pueden los especialistas ser parte de una paradoja en la que se pretende la ruptura de categorías? Una respuesta a esta pregunta puede proceder de la psicología cognitiva, que ha estudiado la categorización como un componente clave en los procesos cognitivos. A pesar de estar en la creencia de que Derrida y otros glosan una crítica a la antropología, los profesionales utilizan el método científico para explicar la realidad de los hallazgos del conocimiento humano, al menos los que sean inconsistentes a una concepción entitativa de la realidad. El hecho de que la filosofía postmoderna haya tenido una cierta repercusión en la psicología cognitiva, y de que los filósofos postmodernos sean inconscientes frente al mundo especializado de la cognición, es algo desafortunado pero no sorprendente. Los métodos psicológicos pueden ayudarnos a comprender por qué tanto los antropólogos como sus interlocutores continúan buscando la noción de categoría étnica como útil, a pesar de la llamada de atención que puede garantizar un marco explícito de un nuevo multivocalismo capaz de enfatizar persistentemente las culturas. Aún más, puede proporcionar un modo de hablar acerca de las que no se identifican ni con un aspecto de dominación política ni con la retórica externamente impuesta.

4. PRESUPUESTOS QUE PERMITEN MODIFICAR LOS MODOS DE PENSAR

La idea de identificarse, al menos para las etnias limitadas, aunque sea parcialmente, parece ser un criterio bastante común en muchas culturas conceptualizadas de acuerdo al término *Weltanschauung*, aunque y desde luego, no sea algo restringido al ejer-

cicio del pensamiento académico occidental (Calvo Buezas 1994). La antropología cognitiva ofrece un respeto novedoso para las categorías “populares” o “nativas” (Fodor 1988) porque las consideran como el *primer lugar* en cuanto que presentan evidencias respecto a un apartado que se considera en los grupos culturales y calificado como de las *coherencias*.

La incapacidad de la antropología para llegar a fijar las diferencias significativas en los conjuntos, o el reconocimiento del sentido común a pesar de la amplitud de éstas, puede explicarse observando su enfoque tradicional para definir la cultura, basada en que los especialistas cognitivos reconocen en ella un prototipo muy artificial del conocimiento. Un pequeño esbozo de la historia de este modelo nos permite sugerir otros más novedosos para acomodar bien una noción continua a grupos culturales mientras que no se niegue la apropiación de una nueva atención polifónica.

El punto de vista tradicional de los conceptos, utilizados por la mayoría de los antropólogos fechan el conocimiento a partir de Aristóteles. Está basado en la noción de que una idea estándar se adecua a tantos caracteres distintivos como proyecciones comunes existan en cada una de las manifestaciones de que es objeto. Cada peculiaridad es necesaria y en conjunto son suficientes para conferir categoría. En esta línea de argumentación, un aspecto tiene que estar en todos los demás o en ninguno. Un concepto que sirve de ejemplo para esta clase de estructura puede ser el vocablo “niño”, cuyos caracteres distintivos para definir su situación son género masculino, no adulto e infante.

Los antropólogos reconocen que este modelo es utilizado desde siempre para tratar a los grupos culturales identificables; es decir, disponer de una lista de características distintivas o rasgos culturales que deben compartir todos los miembros. En los círculos semánticos este enfoque ha sido muy criticado. Wittgenstein (1953) sostuvo ya que algunas peculiaridades evaluadas como típicas están definidas basándose en lo que designa como “*semejanzas familiares*”. Como acontece en una familia humana, en donde un miembro tiene la nariz igual que otra, éste los mismos ojos que aquél y otros el mismo modo de caminar, Wittgenstein argumentó que la necesidad no es atributo único para ser compartido por todos los miembros de una categoría, en tanto que cada uno de ellos participa de alguna característica que tiene algún otro. El concepto de “*baile*” es un ejemplo clásico de este tipo de situaciones. No podemos definirlo en función de un inventario de caracteres distintivos necesarios y suficientes; no obstante, la gente puede acordar cuanto está incluido en esta ca-

tegoría. Lo que mantiene el criterio de son las semejanzas que pueda haber entre diversas danzas y mejor si son individuales.

Otro modelo relacionado con ideas que plantean el requisito como indispensable e idóneo es el prototipo del significado descrito por Eleanor Heider Rosch, usado también en etnociencia. Enfatizando que en muchos conocimientos naturales hay una correlación estrecha entre algunas maneras diferentes y revelantes del concepto, Rosch y Mervis (1975) reflexionan sobre cómo una idea actúa respecto de un conjunto concreto de otros visibles denominados "*caracteres distintivos del prototipo*". Éstos no son participados necesariamente por todos los individuos pero sí lo son por un número importante de ellos y se valoran en virtud de lo que comparte. Un integrante del grupo que encarna los caracteres distintivos se considera como prototipo. Un ejemplo que puede aflorar con frecuencia en esta línea de argumentación es la categoría "*felino*". La mayoría de ellos corren, tienen cuatro patas, hermosa piel, garras y ciertas proporciones para el cuerpo. Este es el caso por el que un tigre es un buen ejemplo de lo que la gente entiende por felino estándar, mientras que un *gato* no pasa de ser una representación pequeña. Inherente a la noción de muestras centrales y periféricas de una jerarquía es la idea en que éstas no son claras pero sí limitadas; es decir, el punto en el que una condición entra con claridad y otra no puede deslindarse. El tigre y el gato son felinos pero donde uno puede actuar con comodidad, el otro se encuentra limitado. En antropología, la presencia de la *oscuridad* en las fronteras existentes entre los grupos étnicos ha llevado a alguno a desesperar de la utilidad de las categorías étnicas, lo mismo es reconocido en la cognición como una característica con muchas clases de conceptos que en nada disminuye la utilidad en el discurso humano (Junquera 1992f: 137-155).

Experimentos recientes ponen de manifiesto que el desarrollo de las categorías es cognitivo y basado en uno o más tipos posibles de estructuras (Armstrong, Gleitman y Gleitman 1983). Lo que hay que aclarar es que las series de caracteres simples distintivos no son los más adecuados para explicar la categorización general de juicios que emplea la antropología a la hora de definir los grupos étnicos. La forma de pensar más novedosa es la ciencia cognitiva y al reconocimiento de la diversidad se denomina "*realismo experimental*" para diferenciarlo del "*objetivismo*" que ha dominado en muchas investigaciones académicas centradas en los conceptos (Lakoff y Johnson 1987). Ahora bien, estas etiquetas pueden ser más llamativas que descriptivas debido a que esta tendencia ha surgido al margen de los modelos aris-

totéticos y está orientada hacia el reconocimiento de los muchos modos viables en los que la gente conceptualiza su cultura particular.

Hay algunos intentos para utilizar criterios no aristotéticos en antropología. Needham (1975) argumenta que pueden aplicarse a los fenómenos culturales de modo general antes de pasar a convertirse en categorías matemáticas y más tarde en culturales (Pierce 1977).

Volviendo al caso omañés, conviene aclarar, antes de continuar, que una razón de peso a tener en cuenta es que no puede lograrse una lista de caracteres distintivos que definan realmente lo que se entiende por genuino de Omaña. Sin embargo, la categoría étnica es captada con intensidad de modo intuitivo por una amplia mayoría de nativos, sobre todo cuando no se puede acomodar al pensamiento aristotético, aspecto que no dejaría de ser problemático. "*¿Somos un grupo étnico?*", se pregunta un individuo de Riello que se identifica ante todo como aborigen. Esta paradoja que consiste en reconocer la etnicidad pero careciendo de capacidad para definirla con certeza, es como plasmar el binomio Omaña/antropología. El empleo de modelos experimentales realistas, que no requieren listas de características matemáticas ni de categorías de frontera, puede ofrecer un medio útil con capacidad para controlar y dirigir estos temas.

5. REINTERPRETACIÓN DE LA COGNICIÓN Y LA ETNICIDAD

La identificación cultural es un aspecto central para la antropología, pero no excluye que sea un ingrediente problemático desde 1960. Algunas cuestiones centradas en torno a la pregunta "*¿qué es una tribu?*" están ahí desde los aportes de Narol (1964) y Barth (1976). Ambos plantean serias dudas respecto a la realidad de las unidades, a veces supuestas, que se supone acontecen en el estudio etnográfico. Después de numerosas publicaciones referentes a temas fronterizos (lenguaje, religión y vestido por ejemplo), definieron de otro modo las culturas evaluadas y para finales de la década de los 60, los expertos volvieron a un concepto más neutral como es el de "*grupo étnico*".

La etnicidad tuvo la ventaja de excluir la identificación fuera de los rasgos o caracteres distintivos y la acercó a una serie de aspectos que no aparecían distribuidos convenientemente, o que no habían sido pensados como era debido. Recemplazó también la expresión "*raza*" en muchos antropólogos y "*grupo étnico*" se convirtió en la manifestación más

corriente de los años 70. Este último no ha logrado eclipsar totalmente el criterio que se tenía de pueblos y culturas porque, aunque estos dos términos aparecen como primordiales en un mundo en proceso de cambio, tienen forma instrumental en cuanto que surgen demasiados intereses para expresar la emoción profunda y la adhesión que los miembros de cualquier sociedad sienten hacia sus tradiciones.

Lo más interesante en este planteamiento es el hecho de que algunos teóricos de la etnicidad, confrontándola con la diversidad y la fluidez que caracterizan a las relaciones intergrupales, revisan su esquema y vuelven a imponer el análisis aristotélico y se refugian en la noción de que un grupo es irreducible a la unidad (Geertz 1963). A pesar de ser incapaces de utilizar las herramientas del objetivismo para definir las, estos estudiosos captaron que no podían negar el hecho de que las culturas o los grupos étnicos tenían una realidad para los participantes más allá de una simple movilización de los símbolos particulares aplicados a criterios políticos o económicos de tipo personal. La retórica usada para describir estas realidades se extrae de Durkheim, resaltando lo emotivo y lo místico. Los vínculos étnicos se captaron como conexiones primordiales entre la gente, no explicables ni por recursos ni por intereses.

Algunos autores actuales, enfrentados a las mismas dificultades a la hora de poder ofrecer definiciones objetivas de las culturas y confrontarlas con movimientos étnicos muy politizados, consideran que la conciencia étnica se capta mejor como ideología política que como parte de un saber popular. Handler (1988), en un estudio comprometido sobre el nacionalismo de Quebec (Canadá), sugiere que la cultura quebecina es definible no como parte de una realidad histórica sino como un aspecto de la ideología etnonacionalista contemporánea de esa amplia zona que a veces da la sensación de querer segregarse realmente del Estado. Es más, Handler plantea que la noción de la cultura moderna de Quebec es ante todo una retórica; es decir, más que plasmar la historia real de la cultura, como si tuviera realidad propia, lo que hace es describirla a partir de la idea del saber popular y del papel que juega este criterio en el territorio quebecino actual, en el que no se puede excluir el aspecto político.

El reconocimiento de componentes ideológicos hace más difícil explicar la cultura primordial u original, y lo que se afirma de ésta no es más que una proyección de la ideología. En el caso de Handler, vemos la decisión de rechazar el concepto primigenio de los restos culturales de Quebec en su dimensión aristotélica. Handler (1988: 43) argumenta que si "*la nación es una especie, entonces es una entidad na-*

cional y sus fronteras pueden fijarse mediante la descripción específica de sus cualidades" y si esto acontece así entonces "*las personas que la componen están caracterizadas por las mismas cualidades específicas*" (Handler 1988: 45).

Ahora bien, podemos encontrarnos, como así es de suyo, que los interlocutores de Handler son incapaces de manifestar con exactitud cuales son los atributos de los tipos quebecinos, a pesar de las repetidas y cordiales señas de identidad como muestra de esta parte de la Nación. No pudiendo satisfacer los criterios objetivistas de la definición de categoría; es decir, una lista de caracteres distintivos necesarios y suficientes, Handler argumenta, para plantear el marco de una discusión, que tiene que ser el nacionalismo de Quebec el que genere la idea de una cultura y de una historia de la misma, y que hay una evidencia escasa para que ambas lleguen a ser independientes respecto de la ideología contemporánea. Aplicando estos criterios al problema de Omaña, resulta que tenemos que enfrentarnos a un problema similar con aquellos omañeses que sean ideológicamente etnonacionalistas pero que carecen de capacidad para definir su cultura en términos objetivos.

Respetando los aportes de Handler, interesantes en diversos aspectos, dudo que el quebecino disponga de una afirmación clara respecto de su existencia como entidad cultural, esto incluso a pesar de su ineptitud para concretarla como si se tratara de una lista de atributos, porque aquí nos encontramos con que se trata de una ideología muy politizada que no creo sea el caso de Omaña. En consecuencia, hay que esperar a que los politólogos se manifiesten respecto de lo que acontece en Quebec, pues éste es su cometido. No hay que olvidar que ya Geertz (1973) manifestó que uno de los móviles que tienen éstas es la de presentarse como inexactas o manipulando la realidad social. Las ideas actúan porque saben que tienen eco en ciertos ambientes y que pueden coincidir en algunos puntos con realidades culturales, pero su triunfo acontece porque disponen de un sustrato cultural concreto que tiene contacto con la tierra (país, región, comarca, etc.) a la que fertilizan y alimentan a la vez. La retórica no puede tomarse como estrictamente reflexiva de la realidad cultural ni debe manipularse para señalar la ausencia de la realidad cultural. Cultura e ideología constituyen otra cosa; es más, por separado, cada una tiene su propio papel que es único desde el punto de vista ontológico.

Creo que Quebec y Omaña tienen una concepción de sí mismas, que puede concretarse mediante los conceptos de "*felino*" y "*baile*". Hay que tener presente que muchas sociedades emplean condiciones naturales como metáforas útiles para referirse a

las sociales, tal como acontece con los sistemas totémicos (Levi-Strauss 1975). Ésto es debido a que la ciencia cognitiva ha demostrado que no se adaptan al patrón objetivista que tantas veces se da por supuesto. Handler cree que desde el momento en que los quebecinos se imaginan como especie tienen ya que compartir una lista común de atributos. Los biólogos, que de algunas cosas saben más que nadie, defienden que el concepto de familia es integral y que tiene que pasar mucho tiempo antes de poder lograr que diversas clases de taxonomías no dependan de una característica necesaria y suficiente, y al mismo tiempo inadecuada para modelar.

El reconocimiento de esas esferas puede estructurarse de otras formas a las que no se oponen los biólogos en cuanto al uso del concepto de especies; en consecuencia, los grupos étnicos pensados como categorías sociales, no dejan de ser funcionales. Sin duda, desde el punto de vista social, lo que la gente acepta como real lo es por sus consecuencias; es decir, muchos quebecinos y omañeses creen sinceramente que existen sus respectivas culturas. El problema se plantea a la hora de encontrar una metodología capaz de poner de manifiesto esta verdad, porque no procede del viejo paradigma objetivista que no la provee. El hecho de que Handler fuese incapaz de ofrecer un catálogo de caracteres distintivos de una cultura, no significa otra cosa que no son una sabiduría porque las listas son herramientas inadecuadas para definir un tipo de pensamiento particular. Las teorías dispuestas a vincular lo emocional con la inclinación política explican sólo una parte del fenómeno a la hora de insistir y agrupar la identificación, datos que no creo deban considerarse como partes de algo más general, como puede ser el caso de una propensión con tendencia a las posiciones panhumanas.

Aprovechando aportes recientes acerca de los muchos modos en que la gente gesta condiciones viables, podemos considerar también, como una posible alternativa, la estructura cognitiva frente a la posición étnica omañesa, que puede mejorar al acomodar las percepciones de los interlocutores autóctonos respecto de un modelo que ofrece características necesarias y suficientes. Esta posibilidad aflora porque las gentes que se identifican como oriundos de Omaña, lo que hacen en realidad es identificarse con su grupo que es ante todo y principalmente prototípico, formalmente análogo al "felino" como esfera conceptual. Es decir, los miembros reconocen y comparten algunos rasgos pero no todos y éstos no se pronuncian por igual en todas las mentes del pueblo. En el caso omañés, los criterios podrían orientarse hacia un lenguaje concreto, mucho más que hacia otros datos distintivos. Hay que afirmar que no todos los au-

tóctonos de la zona reconocen esta categoría como ideal para exhibirla como ingrediente diferenciador, a pesar del compromiso ideológico que toda cultura atribuye a su lengua. Si hubo un idioma específico, hoy no queda nada de él, a lo sumo algunos giros y algunos vocablos locales. Las reseñas que se aportaron tiempo atrás poco pueden decir a este respecto salvo el que fueron algo vivo (Morán Bardón 1950: 1-53; Rubio Álvarez 1961).

Un omañés que, por ejemplo, se pronuncie por la región, se dedique a alguna actividad tradicional, viva de la ganadería, adorne su casa al estilo comarcal y disponga de algún rasgo local propio de los nacidos en Omaña, es con toda probabilidad el individuo prototipo. Hay que tener presente que las viviendas de *teito* se consideran como autóctonas, pero este dato puede observarse en Babia, Los Ancares, La Maragatería, La Cabrera y mucho más abajo si nos situamos en criterios geográficos y etnográficos (García Grinda 1991).

Otros, que sólo muestren dos atributos están más cerca de la frontera cultural y son más aptos para que se les aplique el pensamiento de la antropología clásica respecto de la filiación étnica, a la que puede acudir con el criterio de los círculos concéntricos de inclusión y exclusión, tal como aparecen en el pensamiento de Cohen (1978). Esta imagen, especialmente metafórica en los escritos teóricos de etnicidad, está cerca del modelo prototipo para elaborar la categoría tal como es propuesta por Rosch y otros científicos cognitivos, pero puede beneficiar a la ciencia cognitiva con otros métodos más empíricos a la hora de investigar. Los métodos para evaluar la identificación étnica, desde esta perspectiva teórica, sugieren también la posibilidad de plantear los cambios de conceptualización cultural a través del tiempo y evitar los problemas de unificación que han primado en determinados análisis formales a la hora de clasificar lo popular (Fabian 1975), o de aplicar políticas dirigidas a unificar lo que aparece como diverso (Junquera 1995a).

A diferencia del modelo aristotélico, asumido por muchos antropólogos, que niega validez para el concepto de grupo étnico, se ofrecen nuevas formulaciones para entender las jerarquías como viables y acomodarlas a situaciones en las que personas desiguales (porque así se declaran), manifiestan igualmente que son miembros de una categoría común. Por ejemplo, puede haber dos personas que se identifican con insistencia como omañeses; uno se expresa al estilo regional y adorna su casa con motivos exclusivos que a todas luces se consideran autóctonos y el otro practica los bailes de la tierra y se afirma socialmente como terco y testarudo, detalles muy propios

de estos nativos. Ambos carecen de una característica única y común, pero esto no les quita la legitimidad de ser omañeses. Es muy posible que un tercio de la población pueda mostrar con justicia un rasgo omañés único y situarse así en una zona fronteriza en la que no es fácil diferenciar lo autóctono de lo castellano-leonés. No obstante, quienes están en un límite indiferenciado y oscuro, saben muy bien lo que significan los vocablos "omañés", "leonés", "castellano-leonés" y "español"; aunque sea incapaz de expresar con claridad los caracteres distintivos de cada uno de ellos y la relación que pueda haber entre éste en concreto y el resto.

Una comprensión de las categorías culturales, que aceptan el criterio de variación en las que están bien estructuradas por la ciencia cognitiva, puede ayudar también a explicar las situaciones de contacto y de conflicto en una cultura. La diferencia, por ejemplo, entre omañeses y chiitas, puede ser que sea solamente que los primeros acuden al modo de hablar local para reseñar su etnicidad y los segundos su religión fundamentalista; lo que no deja de ser, principalmente, una disparidad de contenido. Ahora bien, la diferencia puede ser más radical que estructural; es decir, el concepto omañés puede presentar un conjunto máximo de caracteres distintivos compartidos o prototipo, mientras que *chiita* puede organizarse mejor como una cadena de instancias con mínimas similitudes orientadas al solapamiento. En el caso del integrismo islámico, sospecho que una parte del problema que aflora en el conflicto público, tan evidente hoy desde Argelia hasta Irán, se debe a que los grupos religiosos difieren no sólo en función de la creencia, la doctrina y del ritual sino también en el modo en que las categorías están cognitivamente estructuradas.

Chiita parece ser mucho más una categoría que un modelo aristotélico para poder acomodar mejor las cosas, mientras que islámico ha satisfecho al conjunto de estudiosos para definir las características durante décadas. Islam y chiismo parece que están comunicándose constantemente pasando de una condición a otra; no obstante, el primero insiste en que el segundo es un camino para conocer la verdad en el marco de la tradición mahometana que es mucho más amplia; mientras, el chiismo con una definición más escueta, protesta oficialmente de su arrinconamiento. Este puede ser un caso que acontece no sólo por razones políticas sino también como consecuencia de los modos alternativos cognitivos Islam y chiismo respecto de la estructura "religión" como posición. Los límites del islamismo son imprecisos y permiten múltiples afiliaciones, mientras que los del chiismo son más reducidos, exclusivos y mejor seña-

lados. La ciencia cognitiva puede ayudarnos a reestructurar nuestras nociones de categoría para acomodar toda la diversidad y el cambio que ésta puede implicar sin tener necesidad de estar en la impotencia teórica.

Los psicólogos han resuelto un problema al pretender estudiar los conceptos como "teorías ingenuas" de la mente y esto significa poder interferir en las respuestas logradas a planteamientos concretos. El empleo de informantes y de lo que éstos proporcionan, por ejemplo, tienen que estar guiados hacia una comprensión de las restricciones que están en juego mientras que la gente es preguntada por lo que refleja su pensamiento a la hora de ser procesado. Se puede extraer un buen ejemplo para sugerir una "teoría ingenua" de las investigaciones sobre los puntos de vista de los omañeses acerca de su propia cultura.

Los aldeanos suponen que para ser omañés tiene que haber unos caracteres distintivos en todos los miembros del grupo. Este criterio, ingenuo por otra parte, sesga las respuestas ante nuestras preguntas, hasta el punto de que no aparece como válida la distinción que quiere hacerse de una cultura distintiva omañesa, a pesar de la insistencia de los interlocutores a la hora de defender sus identidades locales como únicas. Esta incongruencia fluctúa entre la intuición (con toda certeza el prototipo) y el objetivismo teórico que aflora en mi libro (Junquera 1993a). La gente recuerda datos con detalle pero falla en el tema global de una "minoría étnica".

Los psicólogos cognitivos se interesan cada vez más por las "teorías ingenuas" (Murphy y Melin 1985; Keil 1989; Leslie 1987) debido a que éstas no son solamente respuestas del pueblo acerca de su propio conocimiento, así como de los procesos pensados, sino que proveen además de una estructura organizacional en la que sitúan conceptos individuales en otras con conocimientos más complejos. Por ejemplo, podemos estar interesados en saber cómo la idea omañesa se contextualiza en la de "español", "castellano-leonesa" y "leonesa".

Un trabajo reciente debido a Carey (1985) ilustra la fecundidad de este enfoque para contextualizar opiniones individuales. Este autor argumenta que Kuhn (1977) dispone de una diferenciación conceptual de la historia de la ciencia y que es aplicable al desarrollo de un amplio abanico de conceptos que afloran tanto en los niños como en los adultos. Sostiene que el modo para cambiar conceptualmente se logra analizando los datos bajo un escrutinio relativo de las teorías ingenuas, a medida que se van incorporado al cuerpo de análisis.

Un pensamiento puede manifestarse para diferenciarse cuando mantiene relaciones independien-

tes de otros y de diferentes predicciones, generalizaciones, explicaciones y comportamientos. "Omañés" como juicio tiene capacidad de demostración porque tiene sentido en cuanto que soporta este tipo de contactos con otros que no tienen inconveniente en aplicarse el de "español". Carey (1985) ha documentado cambios taxonómicos estructurales en niños y Smith, Carey y Wiser (1985) investigan la secuencia evolucionista en la diferenciación del "tipo" y la "densidad" de opiniones en los niños. Los métodos de estos estudiosos proporcionan un conjunto de herramientas para analizar categorías sociales, así como la cultura y la complejidad del sistema cognitivo en que residen.

Las técnicas desarrolladas por los psicólogos cognitivos son útiles cuando se aplican a las investigaciones orientadas a unir pensamientos. Con este fin, Carey (1985) ha desarrollado métodos inspirados en el análisis de los cambios conceptuales en la historia de la ciencia. Galileo ccha por tierra las categorías aristotélicas de movimiento "natural" y "violento". Podemos imaginar que este enfoque es útil para los antropólogos que deseen ser monitores, por ejemplo, del surgimiento de una identidad europea al lado de la comunidad política, en cuanto que no va a ser posible que ambas realidades puedan pensarse por separado. El reconocimiento de la etnicidad en el hecho de que las categorías culturales no son estáticas está pareado completamente por la comprensión dinámica de la psicología cognitiva de las diferenciaciones y coalescencias que caracterizan a la formación del concepto.

La historia de los estudios étnicos está repleta de argumentos acerca de la extensión de las unidades culturales que están mejor determinadas mediante el recurso a la conceptualización *emic*, como contraposición a un cierto énfasis en el comportamiento social. No deseo entrar en esta discusión ni observar qué acontece al pasar del enfoque cognitivo a la categorización étnica, porque creo que el proceso es muy complejo. Es importante que un modelo cognitivo no descuide lo público, externo y peculiar de lo que es una cultura. Las categorías culturales no están sólo en las sociedades, pues pueden captarse también en los cuerpos de conocimiento acumulados en el devenir histórico y en los sistemas simbólicos compartidos más allá de tener que considerar a cualquier individuo en concreto (Junquera 1991b). No obstante, podemos observar que la atención para la que la gente concibe "omañés" no es otra que plantear un complemento crucial en el estudio del comportamiento de los omañeses, su tradición y estructura social. Los puntos de congruencia, entre lo cognitivo y otros fenómenos, deben buscarse en el interés y en que no

son asunto de disyunción. Nadie puede evaluar adecuadamente sin el estudio empírico de cada una de estas áreas de indagación. Hay que tener claro que la existencia de una regularidad en la conducta o en el comportamiento compartido no implica su ausencia. La cultura se instituye para mantener colectivamente las ideas y éstas son fenómenos de la mente, no productos de la huerta.

6. CONCLUSIÓN

Las universidades, otros centros de estudio y la política étnica son lugares en los que suele aflorar un cierto furor a la hora de estudiar y evaluar el multiculturalismo. Si existiera un mercado de ideas académicas se podría apostar doble contra sencillo de que el mismo tendría muchos puestos de venta en los que se ofrecería la cultura bajo múltiples formas. Es más, a pesar de las posibles paradojas, el rejuvenecimiento de la cultura reside precisamente en esta oferta-demanda. En el hecho aflora también una cierta ironía, en cuanto que la importancia de la sabiduría como concepto cuenta con el apoyo de la antropología desde hace más de 100 años, por medio de unas cuantas disciplinas y en diversas esferas de la vida pública; esto no excluye tampoco un cierto criticismo a su hegemonía teórica.

Mientras que hoy está claro que el viejo paradigma antropológico viene condicionado por el colonialismo político, permanecemos inseguros respecto a la nueva insistencia en los aspectos polifonos que los intelectuales occidentales parecen imponer a las gentes cuyas identidades más cordiales están relacionadas con el sentido que se atribuye a los miembros de una sociedad en cuanto a grupo. Éstas, por las que muchos en el mundo están dispuestos a luchar y morir, pueden camuflarse como ideologías para adecuarse como el ánimo actual de algunos sectores del mundo académico.

Sin entrar en más profundidades por el momento, hay que decir que inicio esta exploración en un marco de referencia caracterizado por un diálogo entre los omañeses y un etnólogo que pretende escribir acerca de ellos. Como otros muchos pensadores de la escena antropológica, creo que la mejor etnografía se hace dialogando con la gente para llegarla a conocer más profundamente. Esta línea de acción es más real que opinar desde fuera. La tarea requiere presencia física, investigación de campo y conocimiento de los individuos para poder gestar después conceptos útiles de los mundos culturales y, a la vez, sugerir nuevos planteamientos para que la Etnología sea una disciplina fructífera.

BIBLIOGRAFÍA

- ARMSTRONG, S. L.; GLEITMAN, L. R.; GLEITMAN, H. (1983): What Some Concepts Might Not BE. *Cognition*, 13: 263-308.
- BARTH, F. (ed.) (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México.
- CALVO BUEZAS, T. (1994): La identidad extremeña: hacia una nueva imagen. *Conferencia Inaugural del I Congreso Internacional de Antropología Social en Extremadura*. Olivenza, 15 Noviembre 1994. (En prensa).
- CAREY, S. (1985): *Conceptual Change in Childhood*. Cambridge.
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E. (1986): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley.
- COHEN, R. (1978): Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 7: 379-403.
- DÍEZ LLAMAS, D. (1992): *La identidad leonesa*. León.
- FABIAN, J. (1975): Taxonomy and Ideology: On the Boundaries of Concept Classification. *Linguistics and Anthropology* (M. Kirkade, ed.): 187-196. Lisse.
- FODOR, J. A. (1988): *Psychosemantics: The Problem of Meaning of the Philosophy of Mind*. Cambridge.
- GARCÍA GRINDA, J. L. (1991): *Arquitectura popular leonesa*. 2 vols. León.
- GEERTZ, C. (1963): *Old Societies and New States*. New York.
- GEERTZ, C. (1973): *The Interpretation of Cultures*. New York.
- HANDLER, R. (1988): *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison.
- JUNQUERA, C. (1986): Los Esquimales del Bajo Mackenzie, I. *Cuadernos de Realidades Sociales*, 27/ 28: 315-332.
- JUNQUERA, C. (1987a): Los esquimales del Bajo Mackenzie, II. *Cuadernos de Realidades Sociales*, 29/ 30: 201-214.
- JUNQUERA, C. (1991a): *Aspectos sociales de una comunidad primitiva: los Indios Harakmbet de la Amazonía Peruana*. Barcelona.
- JUNQUERA, C. (1991b): *El Chamanismo en el Amazonas*. Barcelona.
- JUNQUERA, C. (1993a): *Veguellina de Órbigo Antropología, cultura e historia de un pueblo leonés*. León.
- JUNQUERA, C. (1995a): *Indios y supervivencia en el Amazonas*. Salamanca.
- KAHN, J. S. (1990): Culture: Demise or Resurrection? *Critique of Anthropology*, 9: 5-25.
- KEIL, F. C. (1989): *Concepts, Kinds and Cognitive Development*. Cambridge.
- KUHN, T. S. (1977): *The Essential Tension*. Chicago.
- LAKOFF, G.; JOHNSTON, M. (1980): *Metaphors We Live By*. Chicago.
- LEVI-STRAUSS, C. (1975): *El totemismo en la actualidad*. México.
- LESLIE, A. (1987): Pretense and Representation: The Origins of a "Theory of Mind". *Psychological Review*, 94: 412-426.
- MORÁN BARDÓN, C. (1950): Vocabulario del concejo de la Lomba en las Montañas de León. *Boletín de la Real Academia de la Lengua Española*, XXX: 1-53.
- MURPHY, G. L.; MEDIN, D. I. (1985): The Role of Theories in Conceptual Coherence. *Psychological Review*, 94: 289-316.
- NEEDHAM, R. (1975): Polythetic Classification: Convergence and Consequences. *Man*, 10: 349-369.
- NAROLL, R. (1964): On Ethnic Unit Classification. *Current Anthropology*, 5: 283-291 y 306-312.
- PIERCE, J. (1977): Culture: A Collection of Fuzzy Sets. *Human Organization*, 32: 197-200.
- ROSALDO, R. (1980): *Ilongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford.
- ROSCH, E. H.; MERVIS, C. (1975): Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories. *Cognitive Psychology*, 7: 573-605.
- RUBIO ÁLVAREZ, F. (1956): Vocabulario dialectal del valle Gordo (León). *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XII: 235-257.
- RUBIO ÁLVAREZ, F. (1961): Vocabulario dialectal del valle Gordo (León). *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XVII: 264-320.
- SAPLINS, M. (1981): *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor.
- SHOSTAK, M. (1981): *Nisa: the Life and Words of a !Kung Woman*. Cambridge.
- SMITH, C.; CAREY, S.; WISER, M. (1985): On differentiation: A Case Study of the Development of the Concepts of Size, Weight, and Density. *Cognition*, 21: 177-237.
- WAGNER, R. (1980): *The Invention of Culture*. Chicago.
- WITTGENSTEIN, L. (1953): *Philosophical Investigation*. Oxford.

III

PATRIMONIO HISTÓRICO Y LEGISLACIÓN: DIEZ AÑOS DESPUÉS

