

En la piel de toro: estado y lugares de la antropología en la Península Ibérica

In the bull's skin: the state and places of anthropology in de Iberian Peninsula

António MEDEIROS

Departamento de Antropología
ISCTE. Lisboa, Portugal
antonio.medeiros@iscte.pt

RESUMEN

Este ensayo comienza mostrando los desconocimientos mutuos y las diferentes fases de desarrollo entre los intereses etnográficos en Portugal y España, a pesar de las similitudes ideológicas que han marcado los respectivos programas de conocimiento a través del tiempo. En la segunda sección, tomando ejemplos de Galicia, se señala la importancia de considerar cómo los presupuestos y resultados de las viejas «antropologías de construcción nacional» condicionan la práctica y los intereses antropológicos que recientemente van ganando terreno en las universidades de la Península Ibérica.

PALABRAS CLAVE

Etnografía ibérica
Programas de conocimiento Antropológicos de construcción nacional Galicia, Portugal

ABSTRACT

This paper begins by elucidating the mutual lack of familiarity and the different phases of development between ethnographic interests in Portugal and Spain, despite the ideological similarities, that over time have left their imprints on these programs of knowledge. The second section, using illustrative examples from Galicia, then stresses the importance of evaluating precisely how the results and presuppositions of the old «anthropologies of nation-building» condition anthropological practice and interests, that have recently gained ground in the universities of the Iberian Peninsula.

KEY WORDS

Iberian ethnograph, Programs of knowledge Anthropologies of nation-building, Galicia, Portugal

SUMARIO 1. Tipos y lugares de las antropologías. 2. Dos antepasados ocasionales. 3. Elaboraciones mítico-místicas y mitos atlánticos. 4. Herederos/herencias. 5. Parroquias. 6. Conclusión. 7. Referencias bibliográficas.

La indiferencia recíproca en que han vivido los antropólogos de Portugal y de España se pone de manifiesto en la ausencia de una historia comparada de las prácticas respectivas¹. Si queremos hacer una interpretación en común o encontrar afinidades en estas trayectorias seculares, sólo nos sirven de ayuda dos artículos muy recientes escritos por L. A. Sánchez Gómez (1994 y 1997). Pero entre Portugal y España, como a menudo se dice, además de las relaciones políticas impuestas por su confinidad, existen también similitudes socio-culturales entre sus poblaciones respectivas, sobre todo entre las que están situadas en regiones limítrofes. Se trata de supuestas semejanzas que las etnografías al uso podrían haber comparado, si hubiesen sido cotejadas de manera sistemática o si hubiesen sido frecuentes las incursiones transfronterizas de los estudiosos. Sin embargo, estos movimientos nunca se han llevado a cabo: hasta hoy no se han realizado comparaciones sistemáticas relevantes y han fracasado los proyectos de cooperación científica que habían llegado a esbozarse en algunos momentos específicos.

Hasta hoy, las aproximaciones habidas entre antropólogos portugueses y españoles siempre se han visto interrumpidas, tarde o temprano, debido a la tendencia a centrarse en sus propios intereses de estudio y al desarrollo autárquico de los mismos. Ya había sucedido así, por ejemplo, en los años 70-80 del s. XIX, cuando autores portugueses como Teófilo Braga o Leite de Vasconcelos mantuvieron contactos puntuales con los pioneros de los estudios folclóricos en España, reunidos en torno a *El Folklore Andaluz*. Se volvió a verificar a mediados del s. XX, como demuestra la evolución del Centro de Estudios de Etnología Peninsular, iniciativa con ambiciosas intenciones surgida en 1947². Pero también la renovación de los estudios antropológicos iniciada en ambos estados a finales de la década de los 60 –e institucionalizados en la universidad en la década siguiente– acabó resolviéndose en trayectorias autónomas y divergentes. Divergencia que todavía se percibe en nuestros días. En teoría, las iniciativas de acercamiento que han tenido lugar cobran mayor interés por cuanto han fracasado; en consecuencia merecerían ser historizadas de manera pormenorizada. En mi opinión, estos desencuentros sistemáticos demuestran sobre todo la existencia de homologías ideológicas en el desarrollo de los diversos centros de estudios antropológicos que se han consolidado en la Península a lo largo del tiempo. La presencia de dos estados y de diversos discursos nacionalistas son las principales referencias que hay que considerar a la hora de explicar tanto la indiferencia como las afinidades ideológicas que los justifican.

En la primera parte de este artículo quiero hacer una descripción general de las orientaciones que han caracterizado los estudios de antropología en Portugal y en España desde mediados de los años 60. A partir de entonces, se han dado transformaciones significativas dentro de

¹ Traducción de Javier Castro, financiada por la FCT en el ámbito de las actividades de la unidad de investigación DepANT.

² Repartido entre Barcelona, Madrid y Oporto, pero fracasado como proyecto de colaboración a escala ibérica. L. Sánchez Gómez realizó un registro bastante esclarecedor de estos desencuentros en el texto de 1994, citado anteriormente (Oliveira 1968).

un contexto en que los intereses etnográficos hasta esa época se habían caracterizado por su proximidad a proyectos nacionalistas de ámbito variado. Como todavía no hay trabajos de historia comparativa que hayan cruzado la frontera, la descripción aquí propuesta será forzosamente «impresionista», puesto que no está amparada por referencias sólidas de comparación. Se trata del retrato de una «familia» que se sabe demasiado heterogénea incluso dentro de cada uno de los estados que tratamos.

En la segunda parte de este texto, comento algunos datos relativos a la práctica contemporánea de antropología en Galicia y las relaciones que mantiene con la producción de una cultura nacional gallega. Se trata de un proceso histórico que hoy día conoce una fase decisiva de consolidación, bajo un nuevo panorama político iniciado con la Constitución de 1978, vigente en la actualidad. Partiendo de este ejemplo específico, sugiero que debemos considerar con mayor atención los compromisos existentes entre dos tradiciones de estudios que, por regla general, la historiografía reciente de la disciplina en la Península separa: los intereses etnográficos que forman parte de discursos nacionalistas ya antiguos y los estudios antropológicos que últimamente tienen lugar en los principales centros universitarios.

1. Tipos y lugares de las antropologías

Un sugerente texto de George Stocking distingue tres tipos diferentes de antropología: una de «construcción de la nación», otra de «construcción de imperio» y una más reciente, de antropología «internacional» (Stocking 1982). La práctica de este último tipo estaría diseminada hoy por diversos ámbitos académicos, a escala mundial. Creo que la explicación de la falta de contacto entre los antropólogos de ambos estados peninsulares puede simplificarse teniendo en cuenta esta propuesta tipológica, de modo que podemos evitar problemas inherentes al empleo de otras clasificaciones³.

Según la tipología descrita, podemos afirmar que han sido varias las antropologías de «construcción de la nación» surgidas en la Península Ibérica a partir de finales del s. XIX. Se trata de un proceso con abundantes paralelismos en el resto de Europa en la misma época, donde el número de estados entonces existentes resultaba insuficiente como estandarte de

³ Así, por ejemplo, la tipología bipartita propuesta por J. Prat (1991b) —que distingue discursos «folclóricos» y «antropológicos» en España— me parece menos práctica, a pesar de que comporta una capacidad de esclarecimiento notable. Anoto los términos tipológicos propuestos por J. Prat para clasificar el panorama decimonónico, pero también *a posteriori*, como se infiere, las herencias correspondientes: «*La hipótesis de trabajo que vamos a desarrollar seguidamente parte de la premisa según la cual en el pensamiento español decimonónico es posible distinguir dos grandes discursos teóricos sobre el hombre que, a pesar de ser coetáneos en el tiempo, mantienen escasos puntos de contacto entre sí. El primer discurso, que consiste en una reflexión sobre el hombre en general, procede del pensamiento de la Ilustración y cristaliza, a través del positivismo y del evolucionismo, en lo que denominaremos el discurso antropológico propiamente dicho (...). El segundo discurso, por el contrario, no se interesa por el hombre en general, sino más bien por el hombre particular, "tribal" o étnico. Esta nueva orientación, que está representada fundamentalmente por las tradiciones catalana, vasca y gallega, se origina en el marco del Romanticismo, y más concretamente aún, en el seno de los movimientos regionalistas y nacionalistas que a lo largo del XIX y principios del XX se produjeron en las nacionalidades históricas mencionadas. Denominaremos discurso FOLKLÓRICO a esta segunda orientación paradigmática*» (1991b: 13; grafía resaltada por el autor).

estos discursos particularistas. Así, en la Península se han desarrollado de forma paralela varios discursos etnológicos que han contribuido cada uno de ellos a la «imaginación» de comunidades más o menos amplias (Anderson 1991). Se puede anotar su variedad mencionando los discursos etnológicos particularistas surgidos –además de los casos bien conocidos del catalán, vasco, portugués e incluso español– en ámbitos regionales como las Azores, Galicia, Canarias, Andalucía o Valencia⁴. Estos casos persisten o son significativos de forma diversa. Lo ocurrido en el Archipiélago de las Azores –un caso único en Portugal como discurso etnológico autónomo dentro del territorio estatal (Leal 2000)– es un buen ejemplo de la fragilidad y las lagunas de los estudios etnográficos en ámbitos regionales donde no se han consolidado discursos nacionalistas nítidos y persistentes.

Sugiero la similitud ideológica esencial de cada una de estas «antropologías» –y el paralelismo de su desarrollo en los casos más persistentes– apoyándome en los argumentos con que Benedict Anderson caracteriza la mecánica «modular» de la expresión de los nacionalismos (1991), añadidos a las propuestas del texto de Stocking que vengo utilizando. Encontramos así la mejor manera de cuestionar el desarrollo de varios centros independientes de estudios en la Península y la distancia que sus intérpretes han mantenido entre sí durante más de un siglo. Es posible relativizar este alejamiento, desde distintos puntos de vista, dentro de cada uno de los estados –en concreto, en España, donde existe efectiva pluralidad de casos–, pero a lo largo de la frontera se daría de forma absoluta⁵.

En el ámbito español, nunca han sido completas las posibilidades de afirmación autónoma de las antropologías «nacionales» o «regionales» que allí han prevalecido, con mayor o menor entusiasmo, a lo largo del tiempo. Por otra parte, también es verdad que nunca se ha desarrollado un discurso etnológico incontestable sobre el Estado en su conjunto. Desde finales del s. XIX, ha habido varios proyectos de identificación de naciones a los que han dado cuerpo discursos etnológicos de ámbito subestatal. Con especial nitidez ha sucedido así en el ámbito de las llamadas «nacionalidades históricas» – Galicia, Cataluña y País Vasco. Paralelamente se ha desarrollado un discurso etnológico nacionalizador sobre el conjunto del Estado Español, al que se trataba como nación en el concierto europeo de la «era de los nacionalismos» (Hobsbawm 1985). En el siglo siguiente, y hasta hoy, se ha mantenido esta coexistencia que los

4 Para el caso de España, véanse los esclarecedores comentarios y el repertorio bibliográfico propuestos por Prat 1991b, donde anota los diversos casos regionales y la variedad de estudios históricos que suscitaron. Otras referencias generales de importancia pueden encontrarse en obras colectivas, sobre todo las organizadas por Aguirre Batzan 1992; Ortiz y Sánchez 1994; Prat, Martínez, Contreras y Moreno 1991.

5 La presencia –que fue muy regular– de textos de etnógrafos gallegos en las revistas etnográficas portuguesas a mediados del s. XX podría parecer una contradicción flagrante del argumento que acabo de esgrimir. Sin embargo, el hecho de valorar las formas que tuvo este caso excepcional, y las dificultades que lo caracterizaron a largo plazo, sirve de prueba para medir la bondad general de la interpretación avanzada aquí. Se puede demostrar que fueron motivos propios del discurso nacionalista gallego los que justificaron esta orientación de relaciones intelectuales, cruzando las fronteras estatales en un único sentido (cf. Villares; Beramendi y Nuñez Seixas 1995). Al fin y al cabo, este caso aparentemente excepcional aparece como ilustración complementaria del modo en que la presencia de los estados determinó principalmente las posibilidades de expresión de las «antropologías» ibéricas.

cambios de las circunstancias políticas, marcadas por la sucesión de diversos regímenes, han condicionado siempre de un modo importante⁶.

En un puntual resumen, podemos decir que en España el espacio conceptual más amplio propuesto por la presencia del Estado —y por las dinámicas de *nation building* que hemos visto que operaban en este ámbito más amplio— siempre surgió como referencia lógicamente anterior; contrapunto forzoso de los diversos procesos de «objetualización» de las culturas nacionales «periféricas» que se han desarrollado en su ámbito (Handler 1988). Dice un antropólogo gallego, sugiriendo una ilustración concreta de estas dinámicas persistentes de interdependencia de ámbito estatal:

«Las visiones sobre Galicia conllevan a su vez visiones de España, nunca ha sido posible formular representaciones de la primera (dadas desde dentro) sin pensar al mismo tiempo en la segunda» (Rodríguez Campos: 1994; cf. tb. Lisón 1981: 14).

Generalizando otra vez, podemos decir que se trata de una tensión esencial detectable hasta nuestros días y que es enorme el interés de la intencionalidad nacionalizadora de estas prácticas antropológicas mutuamente condicionadas.

Recientemente, un informante gallego —un profesor de universidad— me sugería que la reactivación programada del Museo Nacional de Antropología en Madrid había que entenderla como un modo más de reafirmar el nacionalismo español— como reacción a la consolidación reciente de los nacionalismos «periféricos» y de las correspondientes instituciones científicas. Esta iniciativa institucional aislada surgiría como reacción «españolista», como parte de un proceso centralista «reactivo» de mayor alcance, que, en su opinión, estaría en curso. No puedo valorar si esta interpretación está completamente justificada; por otra parte, otro informante —un madrileño esta vez— me dijo que eso era «una solemne tontería». Cuando le volví a preguntar a mi amigo gallego, mencionándole aquel juicio despectivo, su reacción fue mucho más enérgica. Me informó de otros casos similares y habló indignado de millones de pesetas invertidos en iniciativas estatales recientes con pretensiones nacionalizadoras. Aparte de los juicios de valor que se puedan hacer a propósito de estas opiniones discrepantes, ante todo hacen pensar que hay grandes posibilidades de cruces de tensiones políticas generales e ini-

⁶ Con todo, la expresión de estos condicionamientos nunca fue continua. Así, por ejemplo, bajo los regímenes autoritarios de Primo de Rivera (1923–1930) o de Francisco Franco (1939–1975), se multiplicaron en España las iniciativas estatales de nacionalización de masas (cf. Mosse 1975) auxiliadas por un discurso etnológico específico. Pero, al mismo tiempo, también se consolidaron tradiciones de estudios etnográficos regionales —una serie de trabajos discretos, de larga duración, a los que favorecía la obligada tregua de las disputas políticas. Bajo la dictadura de Primo de Rivera se consolidaron programas de investigación en el ámbito de las "nacionalidades periféricas", obra de intelectuales nacionalistas. Algo similar sucedió durante el franquismo, sobre todo después de la década de 1940, que estuvo marcada por condiciones radicales de censura. En las décadas siguientes, prevalecieron los estudios etnográficos que hoy se consideran referencia imprescindible para el conocimiento de las Comunidades Autónomas y de los recursos de implementación de programas de nacionalización de la cultura (cf., en general, Aguirre Batzan 1992; Ortiz y Sánchez 1994; Prat, Martínez, Contreras y Moreno 1991).

ciativas científicas dentro del marco actual de la España de las Autonomías. Tensiones persistentes y antiguas que podrían ilustrarse en diversas épocas desde finales del s. XIX.

Una lectura atenta de las entradas de algunas obras de referencia –por ejemplo, Ortiz y Sánchez 1994– donde se siga el rastro de las prácticas etnográficas e instituciones activas en España, nos permitirá ver la constancia de las pulsiones autárquicas que han marcado muchas de estas iniciativas científicas surgidas en varios puntos del Estado desde finales del s. XIX. Una variedad de iniciativas materializadas, sobre todo, por la formación de centros de estudios, museos o colecciones que representan vertientes importantes de la articulación de los discursos nacionalizadores que han cobrado vigencia, sobre todo, en Cataluña, en País Vasco y también en Galicia, observando en cada caso incidencias, nitidez y cronologías específicas (Payne 1975, Conversi 1997; Beramendi y Nuñez Seixas 1995). Recuerdo una lectura sustanciosa de uno de estos esfuerzos –precoz todavía, del s. XIX– del discurso científico autárquico en uno de los contextos del Estado Español:

«Las instalaciones etnográficas *in situ* querían decir que lo que la ciencia había descubierto era, ante todo, una totalidad. Geografía, historia, cultura de un grupo humano con su raza e idioma científicamente aparte. El locus etnográfico descubierto podría no ser sino un espacio muy reducido en los Pirineos occidentales, un fragmento minúsculo de la Europa real, pero era una totalidad coherente y autónoma en sí misma, una revelación de lo que la ciencia antropológica de fines del XIX estaba pregonando. Cada vasco era generador de la totalidad etnográfica descubierta. Toda totalidad es, por supuesto, resultado de una construcción. Razas, lenguajes naturales, nichos histórico-culturales eran las totalidades de la ciencia de la época. Las totalidades tampoco son neutrales. Al nacionalismo vasco de fines del siglo – «totalidad» ideológica basada en identificar lo vasco en completa exclusión de lo no-vasco– la antropología le proporcionaba argumentos que corroboran sus peores rasgos xenófobos. La identidad propia se erigía sobre la torre inexpugnable de la diferencia racial/lingüística/cultural». (Zulaika 1996: 23, la negrita y las comillas son del autor; cf. tb. Azcona 1984)⁷.

Por el contrario, es fácil reconocer que lo sucedido en Portugal, donde el estado y la nación aparecieron perfectamente superpuestos en las aproximaciones etnológicas que se fueron proponiendo, es una excepción en el ámbito ibérico. Una excepción que se ve reflejada también en el ámbito de las instituciones científicas más relevantes. A lo largo del tiempo las encontramos centralizadas y jerarquizadas, mostrando la ausencia de discrepancias respecto de la identidad de su objeto de referencia. En este caso, también podemos escoger como ejem-

⁷ Un texto que data de los años de vigencia del régimen franquista titulado «Representación de Galicia en el Museo del Pueblo Español» ofrece una contrailustración curiosa a estas prácticas de afirmación autárquica mediante el discurso museológico (cf. Hoyos Sancho 1961). En Galicia fue tardía la institución de un museo nacional, que por diversas circunstancias no se había consolidado en las décadas previas a la instauración del régimen autoritario de Franco. Sin embargo, muy significativamente, fue ésta una de las primeras iniciativas concretizadas en cuanto comenzó a caer el régimen autoritario, con la aparición en 1976 del Museo do Pobo Galego.

plo significativo el ejercicio museológico donde podemos ver con claridad la indiferencia ante las discusiones recurrentes en España:

«Por los museos instalados en ella a lo largo del tiempo, la Plaza del Imperio materializa en dos fragmentos aislados el centro de una aspiración intelectual surgida a finales del s. XIX: la construcción de un gran museo del pueblo portugués (...).

(...) De su lectura como lugar para la exaltación del pueblo, la amplia plaza abierta hacia el Tajo lo conmemora, no mediante una anteposición disciplinar científica, sino por una producción de recuerdos lentamente acumulada.

(...) La fundación del museo *leitiano*, su instalación en los Jerónimos, su consolidación y su permanencia hasta nuestros días, en términos de representación simbólica de la nación impuesta a la plaza e indirectamente al país, es un patrón erguido para señalar la nacionalización del pueblo en la vida política nacional (Branco 1995: 168).»

Freitas Branco comenta otras propuestas museológicas, alternativas que compiten por simbolizar al país y al pueblo, después de estos taxativos fragmentos sobre la persistente representatividad de un viejo museo arqueológico y etnográfico con una concepción procedente del s. XIX. Sin embargo, seguirá sin ambigüedades, sin exigencia de especificación en ninguna de las propuestas referidas, el asunto del discurso en cuestión: el estado portugués, cuya legitimidad en la nacionalización del pueblo nunca se ha discutido. Los términos en que se trata la diversidad regional, recorridos desde el s. XIX (Leal 2000), dejan suficientemente claro que fue un ejercicio realizado siempre desde el centro (Sobral 1999).

2. Dos antepasados ocasionales

Podemos indicar algunas analogías entre los estudios antropológicos de Portugal y España en las décadas recientes, teniendo todavía en cuenta la tipología de Stocking. Aparte de haber surgido en la Península varias «antropologías de construcción de la nación» desde finales del s. XIX, sobre ella ha recaído también una mirada inspirada en las antropologías de «construcción de imperio» más influyentes. En España –Portugal fue poco frecuentado, encontramos en eso una diferencia que resulta curiosa– esta mirada la ejercieron antropólogos ingleses o norteamericanos en la segunda mitad del s. XX.

No obstante, creo que los diversos extranjeros que trabajaron en España, siguiendo los pasos de George Foster, J. Pitt-Rivers o Michael Kenny, no ejercieron una influencia directa o decisiva. Se trata de referencias que los antropólogos nativos han tenido en cuenta más tarde de un modo difuso: tomados como ejemplo, entrando en la composición de bibliografías y llegando a ser rechazados a veces con un acaloramiento excesivo⁸ que podríamos observar en

⁸ Rechazos que también se verifican dentro del propio Estado Español. Consiste en un curioso tipo de réplica que ilustra la disparidad de percepciones sobre lo que debe ser la práctica antropológica, pero sobre todo, señalar la fuerza de las diversas sensibilidades nacionalistas en juego en este contexto. Más adelante ilustro uno de estos casos con más detalle.

varios ejemplos curiosos. Sin embargo, no llegaron a ser un factor directo o decisivo de la transformación de las prácticas de estudio que más tarde se han verificado en la Península, sujetas, sobre todo, a dinámicas socio-políticas endógenas. Salvo raras excepciones, los extranjeros que realizaron aquí trabajos de campo desarrollaron sus carreras en sus países de origen, desde donde pueden haber influido, ocupando lugares más o menos relevantes en los debates «internacionales» de la disciplina, como especialistas de «área», como «hispanistas» o «mediterraneistas».

A mediados de la década de 1960 había nativos investigando en la Península que tomaban como referencia las teorías más influyentes en los circuitos académicos británicos. En cierto modo, hace tres décadas, la aparición de las obras de dos doctorados en Oxford sensiblemente contemporáneos, Carmelo Lisón y José Cutileiro, presagiaba las rápidas transformaciones que han conocido los estudios antropológicos en Portugal y España a partir de mediados de los años 70. Hoy, creo que se puede asegurar que la antropología de mayor relieve académico en la Península remite con familiaridad a cada una de aquellas obras, apreciadas como puntos de referencia históricos por su indiscutible prestigio teórico. En cambio, resulta más discutible el estatuto reconocido a los trabajos de larga duración —con inspiraciones teóricas eclécticas que, según parece, nadie reclama hoy día— de otros autores ibéricos reconocidamente importantes en su tiempo, como A. Jorge Dias o J. Caro Baroja o incluso Claudio Esteva Fabregat.

Las iniciativas individuales de Lisón o Cutileiro habían surgido desligadas de las tradiciones de estudio ejercidas hasta entonces en la Península y tenían un aval académico de prestigio internacional; aval del que carecían sensiblemente hasta entonces los trabajos de nativos. En una disciplina reciente y relativamente marginal dentro del ámbito académico, es común la manifestación de lo que podemos denominar un «ansia de linaje» volcada en la búsqueda de antepasados de prestigio. Las obras iniciales de Lisón y de Cutileiro pueden servirnos, pues, para delimitar eficazmente una exposición impresionista de la historia reciente de la antropología en ambos estados. A decir verdad, tanto en Portugal como en España, han sido poco lineales los caminos efectivamente recorridos y, además, exigirían una exposición minuciosa de las varias versiones personales —y muy sujetas a disensión— que muestran ante todo el carácter tan reciente de este proceso, demasiado reciente como para permitir inmediatamente una mirada retrospectiva objetiva⁹.

Está claro que el panorama multipolar de la práctica antropológica en España no facilita generalizaciones lineales sobre su historia. Más bien todo lo contrario, como dejan claro la variada producción disponible, las contradictorias versiones orales y los trabajos de síntesis

⁹ En el caso español, la numerosa cantidad de investigadores y estudiosos y su relación distanciada por la multiplicación regional de las instituciones que acogen antropólogos serán razones que ayuden a explicar la relativa frecuencia de las reflexiones sobre la historia reciente de la antropología. Hecho que contrasta de modo notable con lo que ocurrió en Portugal. Aquí fueron mucho más tímidas —y poco relevantes— las propuestas de reflexión sobre la historia de la antropología de las décadas más recientes. Entiendo como razones importantes de estas inhibiciones tanto el número limitado de estudiosos como la consecuente proximidad personal e institucional, que dificulta la posibilidad de hacer reflexiones sobre el proceso de un modo abstracto.

interpretativa aparecidos en los últimos años. Sin embargo, desde una perspectiva académica más estricta, me parece que la identificación de predecesores es la única posibilidad que tenemos de sacar a la luz en su conjunto a los manes de la antropología en la Península Ibérica, al menos por lo que se refiere al período reciente en que se ha instituido la enseñanza universitaria de la antropología. Se trata de un proceso que apenas cumple ahora un cuarto de siglo.

Metáforas aparte, creo que la institución tardía de centros de estudios antropológicos en los dos estados fue debida, sobre todo, al crecimiento y modernización del sistema universitario en la década de 1970, así como al clima de pluralismo político institucional tras la caída de los regímenes autoritarios de Franco y Salazar. Transformaciones que supusieron un florecimiento notable de las diversas ciencias sociales en ambos estados. Procesos amplios que creo que deben ser entendidos al margen de influencias personales¹⁰. Sin embargo, podemos considerar algunos momentos clave, dramatizados. Cedo la palabra a Lisón Tolosana para describir dos de estos momentos del inicio de la década de 1970, en que, según su propia descripción, ofició como protagonista:

«Hace tres años aquí, en este mismo recinto, sugerí al final de una conferencia sobre nuestra disciplina, la conmemoración *modo antropológico* del primer centenario de la Sociedad Antropológica de Sevilla. El auditorio lo formaron entonces una docena de estudiantes; hoy me dirijo a un nutrido grupo de profesionales, unos con experiencia en la investigación de campo, otros diplomados en Universidades extranjeras; unos impartiendo la enseñanza de esta materia, otros con un haber en su currículum de interesantes artículos, libros y experiencias directas entre gentes de nuestras comarcas. Estamos presenciando, y cooperando, al segundo *take off* de la Antropología española. Como se trata de un momento que puede ser decisivo, invito a una pausa en nuestro corto camino andado, a avivar nuestra imaginación y durante esta mañana y esta tarde conjurar el poder evocador, sugeridor de la Antropología en relación a las incógnitas que nuestros pueblos y ciudades nos planteen hoy a nosotros como antropólogos. (1981: 7-8)

A decir verdad, las influencias individuales de Lisón o de Cutileiro en los procesos de modernización e institucionalización disciplinar son muy diferentes, pero como sugiero, ambas se pueden relativizar, tomándose, insisto, sólo como partes de procesos amplios de transformación política y social. La relativa precocidad de sus trabajos es la razón principal por la que les atribuimos el papel de predecesores. Para comprobarlo tenemos una cronología muy similar en la institución de los estudios de antropología en Portugal y en España, si bien Cutileiro no llegó a ejercer influencia significativa en las políticas académicas de su país, ya que no prosiguió su carrera de investigación. Tomando como referencia el caso portugués, entiendo que ha sido el desarrollo posterior de instituciones de enseñanza de la disciplina —paralelo al de las otras ciencias sociales— el responsable de la atribución de importancia histórica al tra-

¹⁰ Es importante tener en cuenta que *Belmonte de Los Caballeros* no se tradujo al español; *Ricos e Pobres no Alentejo* es una traducción relativamente tardía, de 1977, que aparece tres años después del 25 de abril de 1974.

bajo de Cutileiro. Por tanto, podría haber quedado como ejercicio aislado si no se hubiese dado aquella serie de transformaciones. El caso español, donde se destaca la influencia de Carmelo Lisón, será ciertamente de interpretación menos llana; sin embargo, la importancia de las contribuciones individuales también se puede relativizar debido a la variedad de expresiones y desarrollos en los estudios antropológicos de las últimas décadas¹¹.

En la Península Ibérica, los trabajos antropológicos de las décadas más recientes aparecen legitimados sobre todo por las referencias teóricas originadas en las antropologías de «construcción de imperios», según la propuesta tipológica de Stocking. Parece que hoy esto está muy claro en la Península, como ya había sucedido en las primeras obras importantes de Carmelo Lisón o de José Cutileiro. En definitiva, es el uso de aquel tipo de referencias exóticas el que justifica el estatuto privilegiado de los trabajos que las universidades reconocen. Sin embargo, a pesar de aquellas referencias, los antropólogos de Portugal y de España casi siempre realizaron de forma doméstica sus trabajos de campo, es decir: una mayoría aplastante de veces ejercieron dentro de sus respectivos estados y —aparte de una excepción, la tesis doctoral de un portugués, Luís Polanah, que no tuvo una circulación significativa— resulta curioso constatar que nunca frecuentaron el país vecino en la Península.

En definitiva, aquel modo tan típico de trabajar «de puertas adentro» es una marca distintiva del trabajo de los antropólogos ibéricos, en contraste con las tradiciones de estudio de vocación exotista que han emulado como principales inspiraciones teóricas. Constatar este hecho nos permite comprobar los límites de la tipología de Stocking. Frente a su propuesta de clasificación, los estudios antropológicos realizados en las universidades de los dos estados ibéricos durante las décadas más recientes nos parecen híbridos. Sin haber tenido una vocación «imperial», parece también dudosa la posibilidad de identificar estos estudios más recientes bajo la denominación del tipo «construcción de la nación».

En las décadas de 1970 y 80, cruciales para la institucionalización de la disciplina en España y Portugal, el abanico de destinos de estudio de los antropólogos peninsulares no fue amplio. No hubo ningún movimiento expansivo hacia lugares exóticos y olvidados en los mapas geopolíticos. Tampoco cambiaron los peninsulares los habituales caminos del antropólogo hacia los EE.UU. o los países más ricos de la Europa del Norte, ni siquiera frecuentaron los países inmediatamente vecinos. Cito una descripción llana realizada por María Cátedra a principios de la década de los 90, que constituye un retrato de la época:

«haciendo de la necesidad virtud, y con toda la razón, nos dirigimos hacia la diversidad española como problema intelectual, y como campo de estudio preferente. Es más, en muchas ocasio-

¹¹ Un oído atento a la circulación del *gossip* en la comunidad antropológica española permite sugerir que todavía hoy pueden ser muy importantes —proyectadas en el ámbito estatal— las influencias personales en el ordenamiento de lugares de enseñanza y de investigación. Sin embargo, como digo más arriba, la amplitud del sistema y las dinámicas de su reproducción regionalizada relativizan mucho hoy el peso de estas influencias personales. Pero no se pueden descuidar por completo, ya que también ilustran, en un registro muy particular ahora, la omnipresencia de tensiones entre los niveles regional y estatal ya mencionados.

nes, por pobreza material y comodidad, más que por pobreza intelectual, nos fuimos a 'nuestro pueblo» (1991: 254).

Este fragmento aparece en un texto subtítulo «¿Por qué no estudiamos a los norteamericanos?», como si fuese el eco de una constatación irónica y poco resignada de J. Cutileiro, quien, a propósito de la etnografía «mediterránea» todavía pujante en el año 1971, decía: «Es curioso que no haya un número semejante de estudios realizados o en vías de realización sobre comunidades holandesas o suecas» (1971a: X).

Estas constataciones similares, separadas por dos décadas, se pueden condensar mejor citando de nuevo a María Cátedra, que muestra cómo durante este espacio temporal se continuó con la tarea de «estudiar pobres», si bien «... puestos a considerar la pobreza, sale más barato un trabajo de campo en el norte de Marruecos o en Portugal que en Badalona, y seguimos haciéndolo en Badalona» (op. cit.: 256). Queda clara la medida de ensimismamiento que marcó la actividad etnográfica en la Península Ibérica en los años en que se consolidó la disciplina en sus universidades.

Dentro del complejo panorama político surgido en España a finales de los años 70, se puede comprobar la recurrencia a los derroteros internos; algo muy similar ha ocurrido también en Portugal. Lo cierto es que en la España de las Autonomías muchas veces se estrecharon más todavía los caminos en busca de «campos» de estudio —de Barcelona a los Pirineos; de Compostela a las montañas de Lugo; de San Sebastián a los pueblos pescadores de Vizcaya— mapa de desplazamientos condicionado por el marco político-administrativo emergido a partir de 1978. Tampoco desde Portugal se ha ido a trabajar a Marruecos regularmente, destino que sigue siendo barato, ni a España, que no es un paradero demasiado caro. Por otra parte, para los antropólogos de ambos países todavía hoy está pendiente la realización de estudios en Holanda o Suecia que Cutileiro proponía hace casi 30 años¹².

Como idea general, las propuestas de similitud entre los estudios antropológicos producidos en las últimas décadas en Portugal y España se pueden hacer teniendo todavía en cuenta *Belmonte de Los Caballeros y Ricos e Pobres no Alentejo*. En este último título, el epígrafe inicial escogido era una frase de un poeta, Alexandre O'Neil: «Portugal cuestión que tengo conmigo mismo». Me parece bastante obvio que «España» —y su historia reciente— era la cuestión que Carmelo Lisón se formulaba, tomando como referencia microcómica «Belmonte». Estudiar en «aldeas» —según la famosa frase de C. Geertz— se mantuvo como

¹² Creo que ahora hay por primera vez algunas señales de desplazamientos de antropólogos peninsulares en busca de temas y lugares nuevos de investigación. Cutileiro describía el estado de cosas en la antropología británica de finales de los 50 diciendo: «Y la máquina de investigación universitaria montada en los años del Imperio tuvo que comenzar a lanzarse sobre otras regiones» (op. cit.: IX). *Mutatis mutandis*, podemos apreciar cómo se han consolidado en varios centros peninsulares «máquinas de investigación universitaria», todavía modestas, pero con presencia ya significativa y promoción de nuevos investigadores. Por eso ya se registran algunos movimientos expansivos fuera de las puertas de cada uno de los estados, cruzando la frontera común todavía en ocasiones contadas, diversificando intereses más allá de la cuestión endógena planteada en el interior de cada una de las «comunidades imaginadas» peninsulares.

característica común de muchas etnografías realizadas posteriormente por nativos en la Península.

La recensión etnográfica minuciosa en contextos rurales —«comunidades», como se dice casi siempre—, o acaso en grupos marginales de las ciudades, emerge como propuesta de conocimiento especular de entidades más amplias. Los estudios realizados «en aldeas» sirven para decir, por ejemplo: Portugal o España y, dentro de esta, cualquiera de las «nacionalidades históricas», Cataluña, País Vasco o Galicia. El abanico de ejemplos puede ampliarse hoy a cada una de las comunidades autónomas instituidas en España, convertida cada una de ellas en objeto de un discurso etnográfico específico que adquiere privilegios e incluso, en una parte importante de los casos, se academiza. De manera que han ganado cuerpo procesos de «objetualización cultural» (Handler 1985) que son fascinantes para un observador exterior¹³.

Un ejemplo portugués puede resultar ahora sugerente, ya que pone de relieve las similitudes ideológicas que podemos reconocer. Una colección de libros iniciada en 1982, «Portugal de Perto», ha hecho acopio de una gran parte de las obras que pueden considerarse los clásicos de la antropología académica producida en Portugal. Al mismo tiempo contiene la reedición de viejos trabajos etnográficos, los títulos más significativos de la antropología de «nation-building» surgida a finales del s. XIX. Vale la pena citar los criterios de edición observados en esta colección desde la aparición en 1982 del primer título:

«Dos criterios presiden la selección de los títulos de esta colección, criterios ya sugeridos en el propio título que la encabeza — Portugal de Perto. En primer lugar, todos aluden al espacio portugués, estudiando los aspectos más diversos de su cultura (de sus culturas, podríamos decir). En segundo lugar, el estudio se ha realizado más o menos de cerca, partiendo de un trabajo de recogida directa, y se propone algunas veces acercar fragmentos de la realidad descuidados o desconocidos. Todo esto dentro de una área disciplinar que va, grosso modo, de la Etnografía a la Antropología, dirigida no sólo a los estudiosos y especialistas, sino también a la curiosidad del gran público» (J. Pais de Brito, director de la colección, cf., Carvalho 1982, s.p., o cualquiera de las varias decenas de títulos editados allí posteriormente).

Entre las monografías recientes allí editadas y los prefacios o notas introductorias añadidas a las reediciones quedarán claros los términos de la «internacionalización» del trabajo realizado por los antropólogos. Al mismo tiempo, se esbozan las líneas reivindicativas de afinidades —y discrepancias— en relación con las prácticas etnográficas precedentes, pertenecientes a la antropología de «construcción de la nación». Más adelante procuraré ilustrar, tomando

¹³ Adviértase que estas etnografías producidas y consumidas a escala regional —como ocurre en España en el ámbito de las comunidades autónomas— no tienen paralelos prácticos en Portugal. Este hecho puede justificarse por razones de escala, pero también por la historia diferenciada de distribución de competencias político-administrativas en los respectivos espacios estatales. En las dos últimas décadas fue muy significativa la edición de títulos etnográficos en las diversas lenguas minoritarias, muchas veces bajo la responsabilidad directa de las instancias autonómicas.

como referencia el caso gallego, la importancia de este tipo de procedimientos, sobre los cuales podríamos encontrar también similares en otros ámbitos regionales de España.

Podría decirse que la antropología académica hecha en Portugal y en España en los últimos años —a la que con insistencia se llamó «social» o «cultural» en sus primeros momentos, para determinar orígenes y fronteras nítidas (cf., p. ej., el título de Prat, 1991a; también. el de Lisón 1977)— ha nacido «internacional». Podría sugerirse, incluso, que en la Península se habría anticipado una tendencia a trabajar de «puertas adentro», tendencia que sólo se hizo notoria en Estados Unidos de América y en Gran Bretaña a partir de mediados de los años 80 (Messerschmidt 1981, Jackson 1985); la tipología de Stocking es, en definitiva, lo suficientemente elástica como para admitir esta formulación. Pero, más allá de las identificaciones voluntariosas, creo que sólo una aproximación minuciosa permite sopesar todas las ambigüedades que la convivencia obligada de nuevas y viejas prácticas etnográficas entraña en este contexto. Estudiando algunos ejemplos oriundos de Galicia, veremos que hoy día son difusas las posibilidades de identificar estas prácticas mediante el uso taxativo de una tipología.

En la Península Ibérica la presencia de discursos etnográficos nacionalistas es una referencia inevitable, pero también la implicación reciente de los antropólogos en la producción de nuevas culturas nacionales. Como ya he sugerido, este tipo de implicaciones está multipolarizado y es especialmente exigente dentro del Estado Español, donde la Constitución de 1978 dio lugar a la aparición de nuevas entidades políticas dotadas de competencias y recursos para proceder a la nacionalización de las respectivas culturas. Se trata de procesos en curso en los que viejos y nuevos resultados etnográficos se consideran recursos pertinentes.

3. Elaboraciones mítico-místicas y mitos atlánticos

En 1977, cuando se consolidaba en España el nuevo régimen democrático, Carmelo Lisón editó un libro titulado *Invitación a la Antropología Cultural de España*. Esta recopilación de ensayos se iniciaba con una interrogación muchas veces reiterada por otros intelectuales españoles de diversas épocas, con mayor énfasis sobre todo desde finales del s. XIX — «¿Qué es España?»¹⁴. Sin embargo, el análisis de Lisón no cita ningún ejemplo de esta amplia tradición

¹⁴ Preguntas de este tipo fueron intensas tanto en Portugal como en España, con coincidencias cronológicas e ideológicas que son significativas. El *Ultimatum* británico comunicado a Portugal en 1890 tuvo efectos análogos en sus consecuencias a los de la pérdida de las colonias sufridas por España en 1898. Se trata de acontecimientos vividos de forma dramática, realizando creencias vigentes acerca de la «decadencia» de las sociedades peninsulares. En esa época también se intensificaron propuestas de conocimiento de intencionalidad redentora (son tópicos de referencia en innumerables aproximaciones históricas disponibles para este período en ambos países: sigo como referencias generales, para España, Fusi & Niño 1997, Tusell 1998; Carr 1982; para Portugal, Catroga 1993, Ramos 1994). Propuestas que siguieron siendo formuladas a lo largo del s. XIX hasta hoy. Como ya se ha dicho, en España estos procesos habrían sido siempre más complejos: disminuidos intencionalmente por imposición de la presencia de diferencias regionales y por reivindicaciones nacionalistas «periféricas», que también comportaban propuestas de conocimiento y de redención autárquicas.

interrogativa, sino que propone la cuestión *ex novo*, desde una perspectiva disciplinar en la que el autor se presenta como pionero¹⁵. Urgiría, según sugiere, una tarea de conocimiento que atañera a todos los antropólogos: «Pues bien, mientras no dispongamos de datos etnográficos primarios, objetivos y suficientes, obtenidos en todo el ámbito geográfico nacional, difícilmente podremos contestar a las preguntas que el antropólogo se formula sobre la realidad pluricultural de España» (1977: 13).

Carmelo Lisón considera después los diversos niveles de identificación segmentados que reconoce en España. Analizará «la región» en primer lugar, para recorrer después una escala descendente hasta llegar a la «casa» —a la «familia patrilineal» y «matrilineal»— ilustrándolo con varios contextos rurales, sobre todo de Galicia¹⁶. De este recorrido nos interesa sobre todo lo que el autor dice de la «región», nombre cuyo uso conserva, aunque entiende que ya es inadecuado en diversos ámbitos, porque ya sufría la competencia del término «nación» (cf. op. cit.: 187). Resurgían en la época los nacionalismos «periféricos», cuyas manifestaciones había reprimido duramente el régimen anterior; una represión que, por ejemplo en Galicia, había durado desde los primeros días del levantamiento militar en 1936 hasta el fin de la dictadura.

Al analizar la «región», el autor pone pronto en cuestión la importancia del plan genérico que preconiza —la recopilación urgente y acumulativa de «datos etnográficos primarios»—. Pero, además de esta contradicción manifiesta, son muy interesantes las consideraciones que hace, en el mismo punto, acerca de las vías de expresión de la *regionalidad*:

«El ritual, la elaboración místico-mítica y la creación simbólica son las fuentes o veneros de que se nutre la regionalidad. En momentos determinados, cruciales, aparecen las banderas y símbolos regionales (el árbol de Guernica, el Pilar, Castelao, Montejurra, etc) que condensan nociones abstractas como independencia, solidaridad de grupo, poder y fuerza, ideas todas de gran importancia para ellos y que no son fáciles de representar directamente ni de ser dichas de otra manera. Valores, ideas e ideales que abogan por la convivencia a nivel regional, creencia en entidades místicas y esencias ontológicas, unión y ayuda mutua es parte del mensaje que lanzan e inculcan esos símbolos. Cuando éstos se ritualizan o dramatizan para demostrar su interioridad frente a fuerzas o presiones externas, es decir, cuando se viven en plenitud esos símbolos, la región florece (op. cit. 27)».

¹⁵ Consúltense, como ejemplos más representativos de este tipo de interrogaciones —que inevitablemente repercuten en muchas otras planteadas posteriormente— las consideraciones finales de Unamuno en *En torno al Casticismo* (1895) o *La España Invertebrada* de Ortega y Gasset (1922). Sin duda podrían ser citados otros nombres, como Joaquín Costa, Ángel Ganivet, Américo Castro o N. Sánchez Albornoz (véase, a este propósito, un trabajo especializado de C. P. Boyd 1997, curioso porque incide en la enseñanza de Historia en el sistema educativo español a lo largo de un siglo crucial —1875-1975— y de la repercusión que han tenido los discursos sobre la identidad de España en los programas de enseñanza).

¹⁶ Durante aquellos años, la «casa» era una institución que fascinaba enormemente a una parte importante de los antropólogos europeistas y esa fascinación se ilustra aquí, y en toda la etnografía realizada por Lisón en Galicia, de forma relevante e influyente.

Esta recopilación de ensayos se cerraba además con dos pequeños textos —«Panorama programático (nacionalidades)» y «Panorama programático (ultimidades)»— llenos de interrogantes entonces muy oportunos. En ellos los nacionalismos periféricos se convertían en el fantasma de todas las interrogaciones que Carmelo Lisón deja en suspenso.

En un artículo reciente J. Rodríguez Campos —profesor de antropología de la Universidad de Santiago— cuestiona en primer lugar, en términos muy generales, los condicionamientos impuestos a las prácticas antropológicas, haciendo después consideraciones contextualizadas¹⁷. Para precisar los argumentos del inicio, J. Rodríguez utiliza como ejemplo la actividad antropológica más reciente en la Península, en España y en Galicia. En su desarrollo vemos que Galicia y la manera en que han ejercido allí los antropólogos son el principal objeto de sus preocupaciones. Entraña riesgo la interpretación de este texto tan cargado de referencias e interrogantes inconclusos; en todo caso, algunas cuestiones ya introducidas y las propuestas de Lisón Tolosana vuelven a tratarse aquí de forma sugerente:

«(...) La diferencia entre el antropólogo nativo y el antropólogo extranjero cuando investigan una misma sociedad está en que cada uno forma parte de un proyecto social y cultural diferente que influye en la manera de seleccionar las cuestiones relevantes para el análisis antropológico y en la selección de datos que completan sus visiones de los problemas. Aunque ambos pueden tener una visión romántica de esa sociedad, tratando de idealizarla, no van a coincidir en la misma visión; los hechos observados no tienen el mismo significado (ni suscitan el mismo interés) si los mira desde dentro o desde fuera. (...) Voy a analizar las diferentes visiones que se dieron de la cultura gallega y del norte de Portugal por los intelectuales y por los antropólogos. (...) Las visiones de los intelectuales fueron tenidas en cuenta sólo a veces por los antropólogos; crean mitos que ejercen poderosa influencia sobre la sociedad. Las visiones dadas por los antropólogos las dividiré en visiones de antropólogos extranjeros y visiones de antropólogos nativos, porque constituyen dos tipos de enfoque claramente remarcables en los estudios que se han realizado hasta ahora. Las diferentes visiones de los antropólogos no obedecen simplemente a que se muevan en el ámbito de teorías antropológicas diferentes sino, sobre todo, a que a veces ellos mismos están motivados por mitos diferentes, que nos llevan a visiones muy peculiares de la misma cultura.» (1994: 209-211).

Se cuestionan solidaridades y tensiones reconocibles en el ámbito ibérico —entendido ahora como espacio de circulación de «mitos» de diversos orígenes y, a la vez, como referencia de los empeños de los antropólogos— dentro de una reflexión que podemos llamar «meta-antropológica» (White 1973). Constituyen esta lectura las dialécticas de relación entre interior y

¹⁷ El lugar donde se halla este texto, «La Idea de la Cultura Atlántica en el Noroeste Peninsular: Mitos y Realidades», es una compilación titulada significativamente *Las Diferentes Caras de España*. Este curioso título contiene cuestiones que podemos asimilar a las que acoge una edición también reciente de textos de antropólogos portugueses, reunidos bajo el título «Retratos del País» (*Revista Lusitana* 13-14). Ejemplos, entre varios posibles, del modo en que se plantearon cuestiones acerca de las respectivas identidades nacionales entre los antropólogos de ambos estados.

exterior, las pertinencias y las divergencias, casuísticamente reconocidas. Rodríguez Campos propone una red muy amplia para la consideración de aquellas pertenencias y esfuerzos y de la circulación de los «mitos» que les dan sentido. Así, en diversas ocasiones considera «nativos» a los antropólogos peninsulares –los antropólogos procedentes de fuera de la Península que han venido a ejercer aquí se consideran extranjeros–. Dice que son «mitos» de circulación cosmopolita los que soportan los análisis que realizan tanto «extranjeros» como «nativos». Pero, al fin y al cabo, sería la circulación de algunos otros «mitos» –ahora de ámbito más estrecho, peninsular– la que podría dar un sentido legítimo a los esfuerzos concretos de los antropólogos nativos.

Creo que se puede entender esta propuesta como enunciado que justifica compromisos y esfuerzos sujetos a una lógica segmentada; ya hemos visto que era una perspectiva eficaz para cuestionar a grandes rasgos la historia de las prácticas antropológicas en el espacio peninsular, incluso después de su renovación a partir de los años 70. Estaríamos aquí ante una propuesta reflexiva, consciente de estas dinámicas, en las que se quiere destacar nuevos motivos de estudio, poco recurridos hasta hoy.

Rodríguez Campos denuncia en su artículo las falacias y los «realismos ingenuos» de los que encuentra un ejemplo en algunas propuestas de Ernest Gellner. Por analogía, esta calificación puede ser ampliada a las vertientes más empiristas del programa de reconocimiento de España que Lisón Tolosana proponía en 1977. Pero hemos visto que Lisón también se mostraba convencido del poder de los «mitos» con respecto a las regiones: convencido de su origen erudito, de su historicidad y también de su latencia y potencial de ruptura con relación a las posibilidades de concebir España como estado-nación. Rodríguez Campos ilustra sin alarmismos aparentes las consecuencias de las amenazas presentadas entonces como latentes. Conoce lo que ha sucedido en las décadas más recientes de vigencia del «Estado de las Autonomías», de manera que habla del surgimiento de nuevos fenómenos y de sus imprevisibles direcciones:

«En la dinámica cultural de la vida española actual vemos que las élites regionales reproducen y producen mitos, generando imágenes desarticuladoras de la nación-estado, como si ésta fuera una mera ficción de la historia pasada, fortaleciendo símbolos y viejos mitos fundadores de las identidades étnicas. Las clases populares no siempre participan de esos mitos, y cuando lo hacen no participan en la misma medida en que participan los intelectuales y demás élites que los proponen; a veces participan de ellos siguiendo una práctica social opuesta a la estrategia que persiguen las élites, fortaleciendo con ellos otras identidades diferentes a las que les proponen (Rodríguez op. cit: 229).»

Aparte de estas observaciones sobre los recientes desencuentros puntuales entre «élites» y «clases populares», Rodríguez Campos nos muestra cómo el espacio estatal español ha sido espacio primordial de la circulación de «mitos» apropiados después a escala regional. Esto es lo que habría sucedido con lo que designa el «mito de la cultura atlántica», elaborado por élites estatales españolas a finales del s. XIX, aunque su apropiación plena haya ocurrido algo más

tarde en el ámbito del movimiento nacionalista gallego y también en el norte de Portugal, como sorprendentemente sugiere el autor¹⁸.

Con respecto a los «mitos» en circulación dentro de los circuitos académicos de la «antropología internacional» —en teoría dependiente de las «antropologías de la construcción de imperio» como sugiere Stocking— se habría repetido un funcionamiento similar de apropiación modular en la práctica antropológica ejercida en Galicia y en el norte de Portugal. Se trata de ámbitos que Rodríguez Campos trata una vez más en conjunto. Así:

«el peso tan fuerte tenido por la vieja antropología del mundo primitivo sobre las investigaciones de antropólogos gallegos y portugueses tuvo como consecuencia, entre otras cosas, el olvido de la dialéctica entre el mundo rural y otras élites dominantes de la cultura provincial, regional y nacional».

Pero los resultados de estos trabajos condicionados por teorías de circulación cosmopolita habrían tenido fines muy concretos¹⁹:

«Pero por lo que respecta a Galicia el análisis antropológico fue capaz a veces de proponer nuevos mitos a la sociedad (nuevas visiones de ella que llegaran a ser vividas por ella misma), quedando plenamente justificada (...). Otros antropólogos gallegos (...) han contribuido eficazmente a idealizar la vida rural, que siempre había estado muy marginada por los poderes públicos, y a que se centrara sobre sus problemas parte de la reflexión política e intelectual a la hora de pensar los problemas de Galicia» (op. cit. 224).

Se sugiere claramente que en Galicia los antropólogos nativos procedieron a idealizar la vida rural, llevando a la práctica preceptos teóricos y metodológicos de circulación internacional. En opinión del autor, habría que cuestionar la verosimilitud de algunas de estas propuestas. Alude, por ejemplo, a que pudieron aparecer oscurecidas las relaciones dinámicas que siempre han mantenido las comunidades rurales con el exterior y las ideologías que circulaban allí.

¹⁸ Sin embargo, no está justificada una de las propuestas de partida de Rodríguez Campos, referida a que «los mitos de la cultura atlántica» tienen un desarrollo común en Galicia y en Portugal —«Sin embargo sólo pretendo abordar de momento la idea de una identidad atlántica tal y como se mitificó en el noroeste peninsular, es decir en Galicia y en el norte de Portugal» (p. 212)—. Ahora no es factible la contestación detallada de este punto de vista. Quisiera simplemente comentar que los «mitos» eruditos de la cultura nacional portuguesa son otros, articulados de una manera específica y con historias peculiares, desconectados de hecho de los que han calado en Galicia, sobre todo por vía de una apropiación fragmentada de motivos en circulación dentro del espacio estatal español. En cambio, es cierta la propuesta de que versiones mitificadas de la «cultura atlántica» influyeron en alguna antropología hecha en el norte de Portugal —encontramos sus repercusiones, más o menos explícitas según los casos, en las obras ya referidas de Sally Cole (1992), Caroline Brettel (1986), Brian O'Neill (1982) o J. Pina Cabral (1986), trabajos bien conocidos que J. Rodríguez cita. Sin embargo, sus referencias derivan aquí exclusivamente de su filiación a la «antropología internacional» y creo que no confluyeron —como ha sucedido en Galicia— con representaciones «míticas» domésticas.

¹⁹ El autor demuestra que este olvido fue significativo también en el caso de antropólogas extranjeras que ejercieron aquí como C. Brettell (1986), S. Cole (1992), H. Kelley (1991). En estos casos, además de las observaciones

Sin embargo, lo que parece más significativo es la sugerencia de que estas contribuciones se revelan eficaces: que pudieron ser apropiadas localmente, como contribuciones al proceso constituyente de una nueva cultura, nacionalizada.

En 1989, otro profesor de antropología de la Universidad de Santiago de Compostela, Marcial Gondar, formulaba denuncias y propuestas programáticas muy decididas, que desbordaban los presupuestos de los argumentos más tardíos –y sopesados– de Rodríguez Campos. Tomando como referencia el trabajo realizado en Galicia por Lisón Tolosana, decía entonces Gondar:

«Tamén en certo sentido sufrimos unha sorte de colonización antropolóxica. Non sei se é crítica persoal ou étnica pero cando a unha cultura distinta se entra desde fóra se ve cun grau de exotismo e trabállase mais para a lectura dos propios colegas. Facer antropoloxía desde nós mesmos pode convertirla nun instrumento máis de articulación social e de crítica. E ese tipo de antropoloxía está aínda nacente na Galiza» (A Nosa Terra 400: 10)²⁰.

[En cierto sentido también hemos sufrido una especie de colonización antropológica. No sé si es crítica personal o étnica, pero, cuando se entra en una cultura distinta desde afuera, se la ve con un grado de exotismo y se trabaja más para la lectura de los propios colegas. Hacer antropología desde nosotros mismos puede convertirla en un instrumento más de articulación social y de crítica. Y ese tipo de antropología todavía está naciendo en Galicia.]

Por su parte, Rodríguez Campos plantea en términos amplios –y, en definitiva, muy poco concluyentes– las prácticas comprometidas que intenta justificar. Tales planteamientos guardan afinidad con los que James Clifford había propuesto en 1986 a propósito de los cambios que entonces consideraba que se estaban dando, sobre todo con la «entrada en escena» de una «figura nueva», el «etnógrafo indígena» (Clifford 1986). En efecto, la propuesta de Clifford se centraba mucho en la historia de las antropologías de «construcción de imperio» más conspicuas: creo que los datos en este caso específico son más complejos. Por ejemplo, sabemos que la presencia de «etnógrafos indígenas» en el ámbito gallego era antigua –practicantes de una antropología de «construcción de la nación». Vamos a ver enseguida cómo la valoración de sus contribuciones es una referencia importante en la Galicia de hoy.

metodológicas y teóricas comunes –en definitiva, la pesada marca de la «vieja antropología del mundo primitivo» que se transformaría en «mitos académicos» más generales– habría motivos ideológicos del feminismo norteamericano, susceptibles de ser ilustrados por algunos tópicos constantes del «mito de la cultura atlántica» (aquí como tema antropológico cosmopolita, contraposición de los temas más importantes de la antropología «mediterránea» de los años 50 y 60). En relación con Portugal, Joaquín Rodríguez no ofrece pistas sustantivas del papel de las consecuencias locales del ejercicio de una antropología condicionada por los preceptos teóricos originados en las prestigiosas antropologías de «empire building» y, al mismo tiempo, empeñada en proyectos políticos nacionales.

²⁰ Es importante especificar el contexto en que surgieron estas opiniones de Marcial Gondar. Transcribo extractos de una entrevista concedida al periódico gallego más cercano a las posiciones de la izquierda nacionalista gallega: A Nosa Terra. La frase «crítica persoal ou étnica» entraña un error de impresión o de comprensión por parte del periodista, pareciendo más lógico que correspondiera a «crítica persoal ou ética».

4. Herederos/herencias

Joan Prat propone explicaciones para el descubrimiento —«tardío»— y la revalorización por parte de los antropólogos de las tradiciones que llama «folcloristas» en el ámbito de las comunidades autónomas actualmente existentes en España. Asegura que este movimiento también debe ser entendido como una necesidad impuesta por el proceso político que ha creado el «Estado de las Autonomías». En cada una de ellas lo que habría ocurrido es que

«De forma más o menos consciente antropólogos y folcloristas decimonónicos pasaron a ocupar el papel de ancestros y precursores y comenzaron a ser percibidos como el eslabón que faltaba para garantizar la legitimidad histórica de la propia práctica profesional» (1991a: 48).

Son varios los matices cronológicos que el autor sugiere para localizar estas articulaciones contemporáneas de afinidades y de diferencias frente al legado histórico de los viejos intereses etnográficos. En otro texto, Joan Prat amplía más la vigencia de las distintas «*Tradiciones antropológicas y folklóricas —de carácter regional y/o nacional que, iniciadas en la segunda mitad del s. XIX, se desarrollarán hasta la Guerra Civil en unos casos o hasta la década de los años 60 en otros*» (1991b: 13). Como se puede comprender, son más prestigiosas o pacíficas las reivindicaciones de herencias relativas al período anterior a la Guerra Civil²¹.

Los aciertos cronológicos sugeridos sucesivamente por Prat son prudentes y muestran la carga de equívocos que estos procesos de identificación retrospectiva implican. En relación con Galicia se pueden asumir todas las relativizaciones cronológicas propuestas. Se nos presentan también impositivas y duraderas las dependencias frente al pasado, cuando cuestionamos los modos en que se engrana hoy la antropología «internacional» ejercida allí con el recuerdo de la «antropología de construcción de la nación» que, a lo largo del tiempo, ha prevaecido como faceta del discurso nacionalista gallego.

En el caso gallego, la Guerra Civil difícilmente se puede considerar como límite para el reconocimiento de antecesores estimables, dada la debilidad de las prácticas etnográficas ejercidas allí hasta aquella fecha. De hecho, las actividades de edición y de investigación realizadas después de 1936, se cuentan como una parte muy significativa de los recursos manejados hoy en el proceso de «*nation-building*». En efecto, la estrechez del círculo en que se ejercieron los intereses etnográficos, la cronología de su incidencia y las circunstancias biográficas de sus practicantes han impuesto compromisos intergeneracionales permanentes que han llegado a nuestros días.

J. Prat señala también cómo los antropólogos sociales formados en España en la década de los 70 a veces fueron colaboradores —por regla general entusiastas— de los proyectos de nacionalización cultural que surgieron en cada una de las nuevas comunidades autónomas

²¹ En Galicia los autores que pueden identificarse más fácilmente como etnógrafos sobrevivieron a la guerra y la parte más voluminosa del corpus etnográfico disponible es de hecho posterior al 36, recibiendo incluso contribuciones en las décadas más recientes, posteriores al cambio de régimen en 1975 (cf. Lema Bendaña 1990-1991).

instituidas en esa época (Prat 1991a, 1991b). También es importante subrayar —tomo el caso gallego como ejemplo— que los antropólogos académicos casi nunca fueron analistas distanciados de estos procesos tan acelerados de nacionalización de las culturas autonómicas. Constatado este hecho, lo que importa juzgar no es la medida en que los antropólogos fueron «cómplices» en los proyectos políticos nuevos que surgieron, sino que el centro de interés más importante está en la manifestación envolvente de estos fenómenos sociales, capaces de concentrar los esfuerzos ideológicos de antropólogos y de propiciarles posibilidades de trabajo inéditas.

En Galicia la «vieja» etnografía que había documentado las razones de las reivindicaciones «diferenciales» mantenidas por el discurso nacionalista desde comienzos del siglo XX no se considera hoy solamente como referencia remota y superada, sujeta a una «mirada distanciada». A duras penas podrá concebirse como simple memoria de ancestros útil a quien tenga particular interés en la historia local de la disciplina para establecer la articulación de linajes de antecesores²². En un texto reciente, escrito por uno de los antropólogos gallegos más activos en las últimas décadas, se nos propone una ilustración eficaz de estas cuestiones.

Inspirándose directamente en textos bastante conocidos —de James Clifford (1988), Clifford y Marcus (1986) y de Clifford Geertz (1988)—, X. M. González Reboredo propone analizar los recursos «retóricos» utilizados por dos autores muy diferentes que han realizado estudios etnográficos de relieve en Galicia en épocas diferentes: Vicente Risco y Carmelo Lisón Tolosana²³.

No es posible hacer ahora una presentación justa de estos dos autores. Por de pronto, será Vicente Risco (1883-1963) quien más necesite de presentación, habida cuenta del interés y la variedad temática que caracterizan su obra y el desconocimiento que ésta sufre fuera de Galicia. Retomo el retrato que Joan Prat hace de Risco al afirmar que «*en la persona de Vicente Risco confluyen, como veremos, la doble condición de máximo ideólogo del galleguismo desde los años 20 hasta la Guerra Civil y verificador, a través de su condición de etnógrafo, de su propia ideología política*» (1991b). Es una presentación irónica y demasiado sucinta; pero creo que en gran medida es

²² Una descripción que será adecuada para describir lo que ocurre, por ejemplo en Portugal, donde son escasas tanto las contribuciones como las discusiones de opinión. La larga y prácticamente ininterrumpida trayectoria del proceso de nacionalización cultural que se ha dado en este caso particular explica este pacífico clima.

²³ El trabajo se titula «La construcción del texto etnográfico a través de dos autores: aportación a una Historia de la Etnografía en Galicia». X. M. González Reboredo utiliza las traducciones en español de los títulos que aquí referimos por la fecha de edición original en inglés. El autor es doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Santiago y catedrático en el Instituto Rosalía de Castro. Dirige la sección etnográfica del Instituto de Estudios Gallegos «Padre Sarmiento» (donde sucedió a Vicente Risco y Antonio Fraguas, dos nombres imprescindibles en los intereses etnográficos practicados en la Galicia del s. XX), es responsable de la «Ponencia» de Antropología Cultural del Consello da Cultura Galega y miembro del Patronato del Museo do Pobo Galego. Es también asesor de la Televisión de Galicia —TVG (me decía un militante de la izquierda nacionalista que es uno de los responsables de la creación de la «imagen ruralista» de Galicia difundida por la TVG, un tema polémico en el ámbito de las disputas de torno a las políticas culturales en la Galicia de hoy). Es uno de los antropólogos gallegos en activo con obra publicada más extensa. Cf., en general, el cuadro de las instituciones ligadas a la antropología en Galicia, en Pereiro (2001).

justa y pertinente aquí²⁴. Carmelo Lisón, por su parte, es en varios niveles una figura de referencia en la antropología europeísta; se le conoce, sobre todo, por haber sido pionero en el ejercicio de la antropología social dentro de su sociedad de origen (Davis 1976). Por lo demás, es muy copioso, y bien conocido, el corpus resultante de su posterior actividad de investigación en Galicia.

Vicente Risco era gallego, Lisón es aragonés; el primero es un etnógrafo nativo y autodidacta y el segundo un académico foráneo que ejerce en un ámbito en cierto modo exótico²⁵. González Reboredo, tras una presentación sumaria del objeto de análisis y sus fundamentos teóricos, estudia a cada autor por separado. Identifica las teorías que defendían Risco y Lisón y, después de un análisis detenido, pasa a ocuparse de algunos textos, exponiendo con detalle las «estrategias retóricas» que cada uno de ellos maneja. Analiza una serie de textos cortos de Risco —«O Demo na Tradición Popular Galega», «Notas encol do Culto do Lume» y también «Notas Sobre las Fiestas de Carnaval en Galicia»—. La obra de Lisón escogida es su *Antropología Cultural de Galicia* (1971), volumen que reúne resultados de una *extensive survey*, en que el autor quiere demostrar la existencia de algunas constantes socioculturales a través de la Galicia rural, con un telón de fondo de variaciones localistas.

En mi opinión, la demostración que González Reboredo hace de las «retóricas» de autoridad etnográfica practicadas por Vicente Risco y Carmelo Lisón avanza con minucia y acierto en la mayoría de los casos. Sin embargo, cualquier lector, incluso desprevenido, notará la poca simpatía y hasta aspereza que caracteriza su propuesta de lectura crítica en relación con lo que Lisón dice. Por el contrario, los textos de «D. Vicente» son tratados con condescendencia, relativizados y notablemente encomiados. El «Epílogo» de este artículo de González es muy corto y apaciguador; subrayadas las fisuras de sus argumentaciones, admite una valoración positiva de las cualidades de las obras y autores analizados.

El texto de González Reboredo se editó con dos breves «Comentarios» anexos realizados por otros dos antropólogos gallegos. El primero es X. R. Mariño Ferro —profesor de la Universidad de Santiago— y el segundo por F. Calo Lourido²⁶. El comentario de Mariño es neutral —y está muy bien documentado—, pero lo que dice Calo Lourido resulta más interesante. Su comentario es más largo y también particularmente virulento respecto de las contribuciones de Lisón Tolosana a la etnografía de Galicia.

²⁴ Vicente Risco (Ourense 1884-1963). La lectura propuesta por González Reboredo en el texto aquí citado puede considerarse una introducción significativa a su etnografía (cf. tb González Reboredo 1995. Rodríguez Campos 1991; Casares et al. 1997).

²⁵ Lisón trabajó en Galicia gracias al apoyo de la Wenner-Gren Foundation y la Fundação Gulbenkian. Esta mención es de interés en la medida en que sugiere independencia frente a los estreñimientos locales. Hoy en día, el patrocinio de las entidades autonómicas para la investigación y edición supone una parte muy importante de los recursos con que cuentan los antropólogos que ejercen en Galicia.

²⁶ F. Calo Lourido es arqueólogo y etnógrafo, doctor en arqueología, miembro del Instituto de Estudios Galegos «Padre Sarmiento» y del Consello da Cultura Galega. Autor de trabajos relevantes sobre localidades litorales y antropología de la pesca en Galicia y miembro de la «Ponencia de Antropoloxía Cultural» del Consello da Cultura Galega, figura como antropólogo en la mayor parte de sus intervenciones públicas.

Calo Lourido relata, en primer lugar, las circunstancias de la formación del propio González Reboredo, refiriendo cómo dio los primeros pasos en etnografía y arqueología junto a Fermín Bouza-Brey (1901-1973). Bouza-Brey fue un poeta, arqueólogo, etnógrafo y militante galleguista directamente influido por Vicente Risco en el *Seminario de Estudos Galegos*, en los años previos al estallido de la Guerra Civil. De hecho, tanto Risco como Bouza Brey se mantuvieron en activo como etnógrafos durante varias décadas después de 1936, siendo las figuras más destacables en el ejercicio de este tipo de intereses —entre los varios que abarcan sus poligráficas obras— en la Galicia de su tiempo. La transcripción de algunas frases de Calo Lourido mostrará mejor las sensibilidades en cuestión, dejando adivinar al mismo tiempo algunos compromisos y debates que se dan en la pequeña comunidad antropológica gallega, donde los lugares de relieve están repartidos entre personas de variada formación, como vamos indicando:

«Non imos entrar a comentar aserto por aserto, pero o lector atento notará, coma nós, que Don Vicente sae mellor parado na comparación, aínda que Xosé Manuel faga notar que ó traballar por Galicia se deixaba levar máis polo sentimento que pola razón e que, se foi un gran observador en Mitteleuropa, en Galicia non ten moito interese na observación participante» (...).

Teño que recoñecer (sen esforzo) que me gustou a crítica velada que Xosé Manuel fai, ou eu coidei percibir, a este «rito» da tal observación participante, e que de un xeito moi elegante aplica a Evans-Pritchard (en plan «fáloche fillo, enténdeme nora») para que logo non lle resulte tan forte o que nos dí do segundo autor analizado. Pero conforme seguimos lendo a disección que fai da obra de Lisón vemos como, dando ós poucos unha de cal e outra de area, a crítica negativa vai in crescendo (...) e remata reventando en palabras ou frases que fan referencia ó «autoritarismo», «manipulación excesiva», ós «indios de reserva», ós «primitivos», ós «buenos salvajes»..., nunha palabra, a que Lisón é para os galegos o paradigma da escola inglesa que quedou sen africanos (...) e fai Antropoloxía mediterránea «un bocadinho» desviada cara ó Noroeste».

[«No vamos a comentar aserto por aserto, pero el lector atento habrá notado, al igual que nosotros, que Don Vicente sale mejor parado en la comparación, aunque Xosé Manuel haga notar que, al trabajar por Galicia, se dejaba llevar más por el sentimiento que por la razón y que, así como ha sido un gran observador en Mitteleuropa, en Galicia no tiene mucho interés en la “observación participante”» (...).

Debo reconocer (sin esfuerzo) que me agradó la crítica velada que Xosé Manuel hace, o yo creí percibir, a este «rito» de la observación participante, y que de un modo muy elegante aplica a Evans-Pritchard (al estilo de «te lo digo hijo, escúchalo nuera») para que no nos resulte tan fuerte lo que nos dice después del segundo autor analizado. Pero conforme seguimos leyendo la disección que hace de la obra de Lisón vemos cómo, dando poco a poco una de cal y otra de arena, la crítica negativa va *in crescendo* (...) y acaba reventando en palabras o frases que aluden al «autoritarismo», «manipulación excesiva», «indios de la reserva», «primitivos», «buenos salvajes»..., en una palabra, que Lisón es para los gallegos el paradigma de la escuela inglesa que

quedó sin africanos (...) y practica Antropología mediterránea un poquito desviada al Noroeste (González Reboredo 1996: 73).]

El contenido de este comentario se puede tomar como una reacción extrema. Hoy, los términos de esta denuncia no serían suscritos públicamente por la totalidad de los antropólogos gallegos²⁷ – según he podido entender después de haber escuchado diversos comentarios–. Sin embargo, tampoco sería acertado pensar que se trata sólo de un tipo de reacción tardía y aislada de dos etnógrafos «nativos» con una formación anticuada y marginados por el sistema institucional del que dependen las posibilidades de ejercer la antropología en Galicia. Más bien al contrario, como me decía un informante local, se trata de «gente que corta mucho bacalao» (cf. comparación propuesta por Chun 2000). Como he anotado antes, González Reboredo, aunque actualmente no imparta clases en la enseñanza universitaria, es una de las figuras más relevantes de aquel sistema institucional. También es verdad que en sus trabajos maneja con desenvoltura las referencias teóricas más prestigiosas. Aparte de toda la vehemencia localista de los dos textos citados, es importante anotar que se trata también de un ajuste de cuentas con el modo de hacer etnografía de la «antropología modernista». Son estos los términos usados por González Reboredo en su crítica en la que se sirve de recursos recientes con notable legitimidad en los circuitos antropológicos internacionales.

Encontramos, con este ejemplo, un ámbito escurridizo para aplicar la tipología tripartita de Stocking: tenemos estudiosos que reclaman la herencia de una «antropología de construcción de la nación» utilizando recursos propios de la «antropología internacional». Lo hacen para denunciar aquella forma de trabajar «modernista», que se considera anticuada, en la que ven posturas afines a las que habían caracterizado de forma más negativa a las «antropologías de la construcción de imperio». Nos parece que con este ejemplo se cierra un círculo que muestra la cautela con que debemos utilizar las tipologías, incluso las más sugerentes, en la España de las Autonomías.

La lectura crítica de otro texto de Vicente Risco, propuesta por J. A. Fernández de Rota²⁸, nos sugiere perspectivas muy diferentes de las que acabamos de comentar. En un texto titulado

²⁷ La repercusión actual de la obra de Lisón Tolosana en Galicia es curiosamente discreta (con una única excepción significativa que refiero en la nota siguiente). Este hecho es sorprendente, ya que los antropólogos gallegos investigan sobre todo en contextos rurales, retomando muchas veces temas que habían sido iniciados por Lisón. Al parecer, su obra está olvidada hoy en los círculos antropológicos locales. A este respecto, me decía un antropólogo catalán no sin cierto sarcasmo: «*Los gallegos, hace mucho tiempo que están matando al padre*». En 1989, Marcial Gondar, respondiendo a la pregunta «*¿Cuál es, por tanto, el panorama de la antropología en nuestro país?*», decía: «*En realidad, no hay mucho hecho. El salto cualitativo llegó con Lisón Tolosana, a quien tenemos que agradecer ese salto, pero ahora se debería hacer una amplia revisión de sus planteamientos*» (*A Nosa Terra* 400:10). En rigor –aparte de omisiones o ataques polémicos– considero que esta revisión nunca se hizo en forma explícita y convincente.

²⁸ J. A. Fernández de Rota es profesor en la Universidad de La Coruña y uno de los discípulos más constantes de Lisón Tolosana en el ámbito estatal. En Galicia, entre los profesores universitarios de mayor edad, es Fernández de Rota el que da mayor valor a las ideas de Carmelo Lisón. Como he sugerido en la nota anterior, aquéllas ya habrían sido más influyentes en el ámbito local.

«Releyendo “Una Parroquia Gallega”²⁹ de Vicente Risco», J. A. Fernández de Rota comenta del siguiente modo el objeto y el procedimiento expositivo que se sigue en este texto del famoso teórico del nacionalismo gallego:

«Su tema y enfoque parecen escapar de los moldes de la etnografía tradicional, dominante entonces en nuestro país y sobremirar intuitivamente hacia los veneros teóricos de la Antropología Social (...)

Ya el mero hecho de seleccionar una parroquia, la unidad comunitaria básica del campo gallego y convertirla en objeto eje de su estudio, permite de por sí a su autor importantes posibilidades y ventajas con respecto a otros títulos al uso. El hilo conductor pasa a ser una unidad social y una unidad social existente por otra parte en el convencimiento de los «sujetos de estudio» y verificable para el investigador en esquemas empíricos de conducta. Con ello la dinámica social puede cobrar un protagonismo destacado y sobre todo las piezas de la cultura no se aíslan de su marco-contexto fuera del cual no cabe la comprensión de su significado» (Cuadernos de Estudios Gallegos 100: 585).

En este fragmento reconocemos con facilidad el elogio unilateral de aquello que Bernard Cohn llamaba, ya en los años 70, un «*island model*». Mediante esta expresión Cohn evocaba nombres tan relevantes como B. Malinowski, Radcliffe-Brown y M. Fortes y sus influyentes posturas metodológicas (Cohn 1996). En su corto texto Fernández de Rota cita sucesivamente a M. Douglas, Evans-Pritchard, Leach, Lisón Tolosana y V. Turner —nombres más recientes y destacados de la «antropología social británica», herederos de los que cita Cohn—; esta profusión de referencias sirve para legitimar la revalorización explícita de la propuesta de Vicente Risco. La suma de afinidades respecto de los «veneros» de la antropología social —y, sobre todo, de sus preceptos metodológicos— es lo que sustenta más que nada este deliberado elogio del etnógrafo gallego. Al fin y al cabo, como hemos visto, las referencias de la antropología social británica habían concedido autoridad a los primeros pasos en la institucionalización universitaria de los estudios antropológicos en toda la Península Ibérica. Fernández de Rota propone su elogio unilateral en fuerte contraste con las denuncias de las posturas «colonialistas» que pudiera implicar, sugeridas por otras voces locales como ya hemos indicado.

Creo que algunos comentarios de Fernández de Rota son fieles al espíritu de algunas convicciones del etnógrafo atento y conocedor de Galicia que fue Vicente Risco. En varias ocasiones, Risco demostró la importancia que concedía a la parroquia como unidad social y referencia primordial para el ejercicio de la observación etnográfica (cf. tb. Otero Pedrayo 1922). Sin embargo, creo que el elogio ofrecido por Fernández de Rota aparece excesivamente subrayado debido a la valoración que hace de las razones teóricas y metodológicas exógenas con que procura prestigiar su propuesta de lectura. De manera que, con este horizonte de referencia tan absorbente, descuida la atención a otras dimensiones que habían sido centrales en la práctica etnográfica de

²⁹ «Una Parroquia Gallega en los años 1920-1925» es un texto tardío de Risco, que data de 1959.

Risco y, sobre todo, aquellas que habían sido sus preocupaciones etnológicas más constantes. Usando una imagen frecuente en la literatura anglosajona que Fernández de Rota muestra apreciar tanto, en esta aproximación «se tira al bebé con el agua del baño». Lo cierto es que para Risco la nación ha descollado siempre como referencia determinante de todas sus preocupaciones etnográficas. Así que la casa, parroquia, villa o comarca sujetos a recensión minuciosa eran objetos tácticos que formaban parte de una estrategia consciente que conducía a la «imaginación» de Galicia como una comunidad nacional³⁰. El posicionamiento decisivo de la militancia nacionalista a favor de la articulación de una nueva cultura galleguizada, en la que estuvieron envueltos Risco y sus compañeros, podrá fácilmente pasarse por alto si idealizamos la importancia del estudio de pequeñas comunidades locales. Estos estudios habían nutrido de hecho los «veneros» más perennes de la tradición de la antropología social británica, tan celebrada en la exposición de Fernández de Rota. Creo, no obstante, que el conjunto de prácticas y motivaciones de la antropología de *nation-building* ejercida en Galicia durante el s. XX es mucho más interesante de lo que deja ver esta lectura así centrada en este texto de Risco.

Como contrapartida esclarecedora vale la pena citar el testimonio de uno de los pocos sobrevivientes del grupo de intelectuales nacionalistas ya en activo antes de 1936. Reconociéndose discípulo de Risco, dice Francisco Fernández del Riego:

«Foi Risco o definidor dunha Galicia que os que éramos mozos daquela, andábamos a soñar. Non se trataba só do etnólogo que analizaba con rigor a vida material e tradicional do noso pobo. Era, sobre todo, o teórico dun movemento político-cultural que tentaba alentar e fomentar a orixinalidade específica de Galicia» (1995: 425).

[Fue Risco el definidor de una Galicia que soñábamos los que entonces éramos jóvenes. No se trataba sólo de un etnólogo que analizaba con rigor la vida material y tradicional de nuestro pue-

³⁰ Esta «imaginación» pudo ser desarrollada libremente hasta 1936, sobre todo en el ámbito de una institución famosa en la memoria del movimiento nacionalista que se extinguió aquel año, el *Seminario de Estudos Galegos* (cf. la entrada correspondiente en Ortiz y Sánchez 1994). Por otra parte, es verdad que la comarca —o la «terra», «bisbarra», «región natural», términos sensiblemente equiparables en la prosa de los nacionalistas gallegos de los años 1920-1930— se tomó en mayor medida como unidad de base para el conocimiento de Galicia que Risco y otros estudiosos contemporáneos se proponían como tarea militante (teorías fuertemente influidas por las de geógrafos franceses y alemanes a propósito de las «regiones naturales» que habían cobrado prestigio en Europa a partir del cambio de siglo). Cito el distinguido testimonio de un contemporáneo partícipe de estos empeños: «*A máis fonda das accións do Seminario foi a que se levou a termo sobor de comarcas naturais xuntándose todala-as Seccións para estudos conxuntos que con verba ben enxebre, chamamos xeiras. Achegarse ás realidades do mesmo campo galego e quebrar os rixidos compartimentos da crasificación das ciencias, pondo en relación aos investigadores, foron tamén fins propostos aos tempos que se investigaba cada un dos grandes temas das terras escollidas*»

[«La acción más profunda del Seminario se llevó a cabo en comarcas naturales, reuniéndose todas las Secciones para realizar estudios conjuntos, a los que, empleando un galicismo, llamamos xeiras (jornales). Acercarse a las realidades del propio campo gallego y romper los rígidos compartimentos de la clasificación científica, poniendo en relación a los investigadores, fueron también fines propuestos al tiempo que se investigaba cada uno de los grandes temas de las tierras escogidas» (Filgueira Valverde 1978: 37).]

blo. Era, sobre todo, el teórico de un movimiento político-cultural que pretendía alentar y fomentar la originalidad específica de Galicia.]

Dentro de estas tentativas podemos reconocer también, precisamente, un impulso de convertir Galicia en una unidad social existente en el convencimiento de los sujetos de estudio, adoptando la frase aplicada por Fernández de Rota para elogiar la parroquia como unidad de observación.

5. Parroquias

Uno de los argumentos más sólidos de la crítica de González Reboredo a Lisón Tolosana era, curiosamente, el intento de demostrar cómo la importancia de la parroquia como unidad social aparecía mistificada en la Antropología Cultural de Galicia:

«en la construcción del texto se llama a capítulo a todo tipo de personas, espacios geográficos, objetos (como la campana de la iglesia) y recintos en los que la parroquia se hace patente a través de plurales mensajes. El lector se queda abrumado y convencido de que la parroquia es un pilar firme de la segmentación socio-territorial de Galicia; sus fronteras materiales, sociales y simbólicas son indiscutibles» (González Reboredo 1996: 52).

Subrayando fisuras en aquel argumento, relativizándolo de varios modos, es en ese punto donde González alcanza a reconocer las marcas de la retórica autoritaria y, en definitiva, primitivizadora de las propuestas hechas por Lisón. Reconocimiento subrayado después en los términos todavía más ásperos del «comentario» propuesto por Calo Lourido. Se utiliza allí una frase curiosa – «*fáloche fillo, enténdeme nora*» [«te lo digo hijo, entiéndeme nuera»] – con seguridad fascinante para quien se interese por las cuestiones de parentesco y casamiento en Galicia; pero también por los usos de fraseología ruralista en los circuitos antropológicos gallegos. Esta frase nos hace sospechar que las tensiones candentes en el texto de González son otras, mucho más actuales. Tensiones que se discutirían de manera indirecta: mediante la estrecha crítica que se hace al texto de Carmelo Lisón. Se trata de un texto antiguo, debilitado en cierta medida por el paso del tiempo; por eso se esperaría que fuese objeto de una aproximación más serena.

Una propuesta de cuestionamiento de la «existencia de indicadores» de una «identidad gallega» la formuló hace muy poco González Reboredo (2001). En su texto son objeto explícito de crítica algunas posiciones de Fernández de Rota, quedando de manifiesto el diferente entendimiento de ambos autores acerca de Galicia y el fenómeno «etno-nacionalista» (utilizo los términos empleados por el primer autor). Se encuentran aquí reiteradas ideas sólidas ya presentes en la crítica hecha anteriormente a la Antropología Cultural de Galicia:

«... poderíamos aceptar, por exemplo, que os habitantes do val do río Ancares, en terras limítrofes entre Galicia e León, forman un grupo étnico definido? (...) E, en certa medida, isto é o

que fan certos antropólogos amantes da ambigüidade no que ás identidades étnicas e nacionais se refire; valla como exemplo un escrito recente no que un deles afirma, tomando como referente as falas, que as isoglosas das linguas románicas cambian cada 15 ou 20 quilómetros, o que permitiría construír tanto unha nación coma centos de nacións» (Fernández de Rota 1998: 359-360).

Estas interesadas reducións ó absurdo esquecen que na citada Romania, coma no resto da Europa, as delimitacións étnico-nacionais están sometidas a un feito que permitiu que se xerases seculares vínculos de pertenza a unidades supralocais: a historicidade. En efecto, nunca debemos perder de vista a dimensión de construción histórica das identidades étnicas europeas ata o século XVIII, e, a partir desa data, a construción das nacións e da teoría nacionalista” (2001: 210).

«¿...podríamos aceptar, por exemplo, que los habitantes del valle del río Ancares, en tierras limítrofes entre Galicia y León, forman un grupo étnico definido? (...) Y, en cierto modo, esto es lo que hacen ciertos antropólogos amantes de la ambigüedad en lo que se refiere a las identidades étnicas y nacionales; valga como ejemplo un escrito reciente en el que uno de ellos afirma, tomando como referente las hablas, que las isoglosas de las lenguas románicas cambian cada 15 o 20 kilómetros, lo cual permitiría construir tanto una nación como cientos de naciones» (Fernández de Rota 1998: 359-360).

Estas interesadas reducciones al absurdo olvidan que en la citada Romania, al igual que en el resto de Europa, las delimitaciones étnico-nacionalistas están sometidas a un hecho que permitió que se generasen vínculos seculares de pertenencia a unidades supralocales: la historicidad. En efecto, nunca debemos perder de vista la dimensión de construcción histórica de las identidades étnicas europeas hasta el s. XVIII, y, a partir de esta fecha, la construcción de las naciones y de la teoría nacionalista” (2001: 210).]

En este texto, en el que el adjetivo «interesadas» es palabra clave, su autor refuerza el argumento con referencias abundantes y bastante sofisticadas procedentes de obras recientes y prestigiosas —como sucede también en los textos de Fernández de Rota; ya he subrayado esta característica de los trabajos de ambos. De hecho, no pretendo discutir el prestigio de las referencias teóricas manejadas, ni siquiera la propiedad de su uso. Con estos ejemplos simplemente quiero subrayar la fuerza con que hoy en Galicia las preocupaciones de los antropólogos que allí ejercen se centran en el debate de la cultura autóctona. Aparte de las diferentes posturas individuales —y acabamos de anotar un ejemplo de disidencia— hay que tener en cuenta que estos debates discurren sobre todo bajo una situación política específica, donde, como sugiere James Fernandez, cada gobierno autonómico surgido después de 1978 se ha visto obligado a «probar la originalidad de su cultura» (Medeiros 1997), proceso en el que se ha solicitado a los antropólogos su intervención como especialistas y donde se encuentran más o menos envueltos según sus propias convicciones políticas.

6. Conclusión

En un texto de 1991, Enrique Luque distinguía, grosso modo, los dos momentos principales del trabajo de los antropólogos en la España de las dos décadas anteriores:

«Simplificando mucho la no muy larga trayectoria de nuestra etnografía contemporánea, habría que dividirla en dos etapas. La primera, hasta mediados de los años setenta en la que fueron casi exclusivos los estudios de comunidad. A partir de esas fechas se inició la segunda etapa que rebasó ampliamente los términos municipales: estudios de regiones, países, naciones o nacionalidades... La línea divisoria no es arbitraria, claro está. Querámoslo o no, reflejaba el tránsito político de aquellos años: del inocuo municipio a la pluralidad autonómica.» (1991: 71)³¹.

La institucionalización de la antropología en Galicia —con posiciones ganadas en la universidad— se ha consolidado sólo en el segundo período señalado por Luque. Entrada ya la década de 1980 quedaron acabadas las tesis doctorales de los antropólogos más conocidos que hoy enseñan antropología en Galicia. Estos trabajos fueron pioneros en la invocación de preceptos teóricos «internacionales» —Stocking 1982— y surgían también desconectados en términos metodológicos de la etnografía producida por los intelectuales galleguistas durante las décadas anteriores del siglo XX. Nótese que la consolidación académica y la renovación general del discurso antropológico se han dado estrictamente a la par de la que han sufrido las instituciones de gobierno autonómicas tras la promulgación del *Estatuto de Autonomía de Galicia en 1982*. Por tanto, podemos servirnos de la cita de E. Luque para comparar la relativa tipicidad de este caso, aunque su manifestación haya sido tardía —está ausente la «etapa» denominada «estudios de comunidad»³², con lo que sucedió en los centros más significativos de ámbito estatal.

Si retomamos las recensiones históricas de Joan Prat que hemos estado siguiendo, también queda demostrado en esos apuntes cuán típico ha sido lo que ocurría en la antropología gallega

³¹ Por contraste, se podría decir que en Portugal fue mucho más larga la vigencia de los estudios de comunidad que se siguieron haciendo entrados los años 1980 y aún después, un hecho significativo que subraya la influencia del marco político-administrativo en la determinación de forma que reciben los estudios antropológicos. Luque muestra a continuación fuertes similitudes de procedimiento entre estos dos momentos, sobre todo en la elección de objetos de estudio considerados suficientemente exóticos (o así descritos en razón de las fuentes teóricas manejadas, como cuenta con mucha gracia en este texto titulado, sugerentemente, «La invención del otro y la alienación del antropólogo en la etnografía hispana»). El retrato propuesto, sin embargo, nos obliga a hacer algunas especificaciones cronológicas de detalle en relación con Galicia. Hemos visto que los primeros pasos de la institucionalización disciplinar en el ámbito estatal se habían dado a mediados de los años 70, teniendo lugar en las principales universidades de Madrid y Barcelona y también en la Universidad de Sevilla (cf. Prat 1991; tb. Lisón 1981). El impulso que la enseñanza de la antropología conoció en estos años clave fue significativamente menor en Galicia; apenas tres docentes ejercían allí la enseñanza de la antropología, de un modo todavía disperso (cf. Pereiro 2001). Un precedente en esta pequeña historia habría sido la influencia ejercida en algunos alumnos por un profesor de la Facultad de Historia interesado por temas antropológicos, Alonso del Real, que enseñó en la Universidad de Santiago a finales de los años 60.

³² Lo más característico de los estudios de comunidad disponibles en el caso gallego sería la obra ya citada de J. A. Fernández de Rota *Antropología de un viejo paisaje gallego*, editada en 1982. Pese a su tardía fecha de edición, si tenemos en cuenta las sugerencias de Enrique Luque, puede tomarse como un ejemplo de las preocupaciones que

de los años 80. Prat demuestra que en aquella época los espacios regionales que gozaban de autonomía política distribuyeron por toda España los intereses de estudio de la mayoría de los antropólogos, dando origen a muchos estudios característicos «sobre la identidad». Esta es la definición genérica bajo la cual, según Prat, se engloban tres ramas principales de estudio a partir de 1977-1978 —«*Las historias del Folklore y de la Antropología*», «*Los estudios de "cultura popular" y "Los estudios de las fiestas, los rituales y la religiosidad popular"*» (1991a). Si hacemos un resumen de las publicaciones etnográficas surgidas en Galicia en los últimos 20 años, podemos reconocer, en líneas generales, cómo se ajusta al esquema esbozado en los trabajos panorámicos de Enrique Luque y de Joan Prat. Reconocemos con claridad las incidencias temáticas y las fórmulas de reconocimiento extensivo que Prat tipificaba, sobre todo ampliadas nominalmente al conjunto de la Comunidad Autónoma. Un buen indicio de estas características lo será la incidencia del término Galicia en los títulos publicados (Lema Bendaña 1990-1991, Mariño Ferro, s. f.).

En Galicia fueron J. Rodríguez Campos y X. M. González Reboledo quienes han ejercido con más regularidad la historia de los intereses etnográficos que han prevalecido allí desde finales del siglo XIX. Me parece importante citar ahora fragmentos de dos textos del primer autor, que por razones de formación y de trayectoria es quien tiene menores afinidades directas en relación con el trabajo de los etnógrafos galleguistas. Una vez más, estos fragmentos sirven para ilustrar las contingencias de la condición nativa de los antropólogos, una cuestión significativa para el autor, como ya hemos señalado. En un texto de 1991 titulado «*La Etnografía Clásica de Galicia: Ideas y Proyectos*» afirmaba:

«La etnografía clásica, a diferencia de la antropología, no pretendió poner a prueba principios de la vida social para defender una teoría general de la cultura, pero sí pretendió descubrir y explicar costumbres, ideas y creencias populares, respondiendo a preocupaciones intelectuales, sociales o políticas propias de la sociedad y del momento que vivieron sus defensores» (1991: 99).

Alude después a varios «proyectos» que distingue en la historia de los intereses etnográficos en Galicia desde finales del siglo XIX. Este texto de Rodríguez Campos aparece en una colección iniciada con la contribución de J. Prat (1991b), donde hemos visto que se defendía la coexistencia en España del «discurso antropológico propiamente dicho» y de varios «discursos folklóricos» (1991b: 13). Por lo demás, el caso gallego era utilizado allí como ilustración rotunda de este segundo tipo, considerado en cierto modo menor. En su contribución, J. Rodríguez observa las indicaciones formuladas por Prat de una manera general³³. Sin embar-

prevalecieron hasta mediados de los años 70, no pudiendo considerarse, por diversas razones, como un producto característico de la «segunda etapa» que el autor destaca.

³³ Joan Prat «*Estudio Introductorio*». En su contribución, J. Rodríguez trata el caso gallego y aclara distinciones taxativas y distanciamientos cuando dice de su aportación: «*No se trata de una reflexión de la antropología acerca de sí misma, o su pasado, sino de ver las interpretaciones de la cultura desde los propios movimientos intelectuales generados por ellas...*».

go, en un texto más reciente escrito en gallego —parte de un volumen de homenaje hecho a uno de los «etnógrafos clásicos gallegos»³⁴— Joaquín Rodríguez sugiere una postura nueva que parece significativa:

«Parece aconsellado aclarar en primeiro lugar a quen sinalamos co nome de «antropólogos románticos galegos»: Con este nome refírome ós fundadores do Seminario de Estudos Galegos, tamén coñecidos como «Xeneración Nós»: A. R. Castelao, R. Otero Pedrayo, V. Risco, F. Bouza Brey, F. Cuevillas, R. Cabanillas, A. Villar Ponte. Creo que deben ser recoñecidos como un grupo de antropólogos porque —como se verá ó longo desta exposición— as suas investigacións de campo (arqueolóxicas, xeográficas, folclóricas, históricas) sempre estiveron guiadas por unha teoría da cultura que eles mesmos crearon con obxeto de amosar que a cultura orixinaria de Galicia era unha realidade vivente na época, e non un conxunto de sobrevivencias mortas polo pasado»(1994b:41).

[«Parece aconsejable aclarar, en primer lugar, a quiénes señalamos con el nombre de “antropólogos románticos gallegos”. Con este nombre me refiero a los fundadores del Seminario de Estudos Gallegos, conocidos también como Xeración Nós: A. R. Castelao, R. Otero Pedrayo, V. Risco, F. Bouza Brey, F. Cuevillas, R. Cabanillas, A. Villar Ponte. Creo que deben ser reconocidos como un grupo de antropólogos porque —como se verá a lo largo de esta exposición— sus investigaciones de campo (arqueológicas, geográficas, folklóricas, históricas) han estado siempre guiadas por una teoría de la cultura que ellos mismos crearon a fin de mostrar que la cultura originaria de Galicia era una realidad viva en la época y no un conjunto de supervivencias muertas en el pasado»].

Son claras las afinidades terminológicas de este texto con la contribución del autor a la colección *Las Diferentes Caras de España* (1994a) que hemos citado unas páginas atrás. Allí se revalorizaba la expresión «antropología romántica», quedando definida de la siguiente manera: «Una antropología romántica queda definida entonces como aquella que pretende hacer comprender la fuerza que adquieren los mitos dentro de una sociedad»(1994a). Según parece, el autor que se disponía a analizar allí los «mitos» creados —o adoptados— por los intelectuales galleguistas de comienzos del s. XX y reivindicaba para sí esta posición «romántica», consciente de que también la producción antropológica obedecía a «mitos», cuya reflexión defendía.

Si leemos con atención algunos textos de los ideólogos más prolíficos de la famosa *Xeración «Nós»*, encontraremos abundantes referencias a la atención que dispensaban a los

³⁴ *Actas do Simposio Internacional de Antropoloxía: In Memoriam Fermín Bouza Brey*. En Galicia han tenido gran relieve, durante las últimas décadas, las iniciativas conmemorativas que monumentalizan la memoria de intelectuales galleguistas. Las ediciones resultantes de este tipo de encuentros acogen una parte significativa del trabajo de los antropólogos que ejercen en la Comunidad Autónoma y también contribuciones de invitados más o menos conocidos. Por regla general, estos acontecimientos están bien dotados de medios y bien organizados, reflejando la importancia del patrocinio oficial —de la *Xunta de Galicia* y del *Consello da Cultura Galega*— de que disfrutaban habitualmente.

mitos, a la recopilación, pero también a la necesidad de crearlos *ex novo* para que pudiese prevalecer eficazmente el proyecto de identificación colectiva que anhelaban. Por otro lado, tampoco me parece problemática la identificación de los trabajos etnográficos de dicha generación como una «antropología», según propone J. Rodríguez, abandonando los escrúpulos de distinción que observaba en 1991, siguiendo a Prat. En definitiva, como hemos visto, se trata de una designación autorizada suficientemente por la propuesta clasificatoria de Stocking (1984).

Mucho más radical es una sugerencia implícita en el «Comentario» de Calo Lourido del que ya he citado fragmentos más arriba. Se sugiere allí que la autarquía que niega a la parroquia —contra las opiniones, que discute, de Carmelo Lisón— podría reconocerse a Galicia y a la cultura gallega. Esta propuesta está formulada en términos sorprendentes que vale la pena destacar:

«Quero introducir aquí unha lixeira e discutible discrepancia con Xosé Manuel. Eu penso que Risco non pretende facer observación participante entre outras cousas porque “dende sempre” está inmerso na “cultura espiritual” da nosa terra. El forma parte dela, polo que cando Xosé Manuel fala da perspectiva etic en Risco eu penso máis ben nunha profunda emersión na cultura que está a describir. Ben sei que chamarlle “síndrome de Estocolmo” ceicais sexa excesivo, pero coido que a Risco lle pasou algo deso, o mesmo que a Xosé Manuel... e a mín. A Lisón non.» (op. cit.: 72).

[«Quiero introducir aquí una ligera y discutible discrepancia con Xosé Manuel. Yo creo que Risco no pretende hacer observación participante, entre otras cosas porque “desde siempre” está inmerso en la “cultura espiritual” de nuestra tierra. Él forma parte de ella, así que cuando Xosé Manuel habla de la perspectiva etic en Risco, yo pienso más bien en una profunda inmersión en la cultura que está describiendo. Ya sé que llamarle “síndrome de Estocolmo” quizás sea excesivo, pero creo que a Risco le ocurrió algo de eso, al igual que a Xosé Manuel... y a mí. A Lisón no.»]

Se insinúa la existencia delimitable de una «cultura gallega» y se cuestionan las vías de acceso a ella. Se sugiere implícitamente la existencia de una frontera cognitiva, difícil o imposible de sobrepasar al foráneo. Lo cierto es que la inusitada imagen «*síndrome de Estocolmo*» usada por Calo Lourido implica una propuesta radical: el conocimiento de la «cultura gallega» es dado en la medida de la «inmersión» en su «cultura espiritual». Se alude a una condición innata y privilegiada, cualidad que permitiría incluso descalificar los preceptos metodológicos legitimados en los circuitos de la antropología académica para validar el conocimiento de otras culturas.

«Cultura espiritual» es un término curioso, bastante antiguo. Podemos reconocerlo si contemplamos la historia de la disciplina con una perspectiva ecuménica que acoja los diversos tipos constantes de la tipología de George Stocking. En la Península Ibérica, en el ámbito de las antropologías de «*nation-building*» que se desarrollaron aquí durante más de un siglo, «cul-

tura espiritual» se tomó como sinónimo de «folclore» y, por tanto, situado habitualmente a la par de «ergología», como componentes más importantes de los estudios etnológicos (Risco 1962). Aquí, en este uso particular, creo que es la nueva cultura nacional gallega que queda referida.

Con el ejemplo del uso de aquel término anticuado —que hemos visto aparecer paradójicamente tan destacado en el contexto de una discusión donde campeaban términos tan estrictamente actualizados—, creo que queda suficientemente indicada la complejidad de la práctica contemporánea de los estudios en Galicia que refleja, de alguna manera, lo que ocurre un poco por toda la España de las Autonomías. En Portugal, en los años más recientes, creo que estas coexistencias tan sorprendentes son más raras, en apariencia ya inexistentes hoy en día. Las razones de la diferencia, en mi opinión, hay que encontrarlas en una historia dispar en relación con las formas de organización del estado y la importancia correspondiente de la presencia de discursos nacionalistas en cada uno de los países.

Traducido por Javier Castro

7. Referencias bibliográficas

AGUIRRE BAZTAN, Ángel, et al.

1987 *La Antropología Cultural en España. Un Siglo de Antropología*. Barcelona, PPU.

ANDERSON, Benedict

1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso.

AZCONA, Jesús

1984 *Etnia y Nacionalismo Vasco: Una Aproximación desde la Antropología*. Barcelona, Anthropos.

BERAMENDI, Justo, X. M. Nuñez Seixas

1995 *O Nacionalismo Galego*. Vigo, A Nosa Terra.

BOYD, Carolyn P.

1997 *Historia Patria: Politics, History and National Identity in Spain, 1875-1975*. Princeton, Princeton University Press.

BRANCO, Jorge Freitas

1985 «A propósito da presente reedição» Prefácio a Braga, Teófilo *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, pp. 15-25.

1995 «Lugares do Povo: Uma periodização da cultura popular em Portugal» *Revista Lusitana*, n.s., 13-14: 145-177.

BRETELL, Caroline

1986 *Men Who Migrate, Women Who Wait*. Princeton, Princeton University Press.

- CARR, Raymond
1982 *Spain: 1808-1975*. Oxford, Clarendon.
- CASARES, Carlos; LEZCANO, Artur y RISCO, Antón
1997 *Para Ler a Vicente Risco*. Vigo, Galaxia.
- CÁTEDRA, María
1991 «Desde una fresca distancia: ¿Por qué no estudiamos a los norteamericanos?» María Cátedra (comp.), *Los Españoles Vistos por los Antropólogos*. Madrid, Júcar, pp.: 252-268.
- CATROGA, Fernando
1998 «Os Caminhos Polémicos da Geração Nova», José Mattoso (comp.) *História de Portugal. Vol V. O Liberalismo*. Lisboa, Editorial Estampa, pp. 483-494.
- CHUN, Allen
2001 «From Text to Context: How Anthropology Makes its Subject», *Cultural Anthropology*, 15, 4: 570-595.
- CLIFFORD, James
1988 *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Harvard University Press.
- CLIFORD, James, George Marcus
1986 *Writing Culture*. Berkeley, University of California Press.
- COHN, Bernard S,
1987 *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*. Nueva Deli, Oxford University Press.
- COLE, Sally
1991 *Women of the Praia*. Princeton, Princeton University Press.
- CONVERSI, Daniel
1997 *The Basques, the Catalans and Spain: Alternative routes to nationalist mobilization*. Londres, Hurst.
- CUTILEIRO, José
1971a «Prefácio à edição Portuguesa. Honra, Vergonha e Amigos» in: J. G. Peristiany *Honra e Vergonha. Valores das Sociedades Mediterrânicas*. Lisboa, FCG, pp. IX-XXIII.
1971 *A Portuguese Rural Society*. Oxford, Clarendon.
1977 *Ricos e Pobres no Alentejo*, Lisboa, Sá da Costa.
- FERNÁNDEZ de ROTA, José António
1984 *Antropología de un Viejo Paisaje Gallego*. Madrid, CIS/Siglo XXI.
1988 «Releyendo «Una Parroquia Galega» de Vicente Risco», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXX, 100, pp. 585-593.
- FERNÁNDEZ del RIEGO, Francisco
1995 «Risco na Lembranza», Carlos Casares (coord.) *Congreso Vicente Risco*. A Coruña/ Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, pp. 423-426.

FERNANDEZ, James W.

- 1994 «The Dilemas of Provincial Culture and the Framing of Anthropological Inquiry». En Ricardo Sanmartín (comp.), *Antropología sin Fronteras. Ensayos en honor a Carmelo Lisón*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 71-91.

FILGUEIRA VALVERDE, Xose

- 1978 «Limiar da Segunda Edición», *Galicia. Terra de Melide*. A Coruña, Edición do Castro.

FUSI, Juan P., Antonio Niño, comp.,

- 1997 *Vísperas del 98. Orígenes y Antecedentes de la Crisis del 98*. Madrid, Biblioteca Nueva.

GEERTZ, Clifford

- 1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York, Basic Books.
1988 *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, Stanford University Press.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. Manuel

- 1995 «Vicente Risco e a Antropoloxía Galega» *Actas do I Congreso Vicente Risco*. Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, pp. 235-254
1996 *La Construcción del Texto Etnográfico a Través de dos Autores. Aportación a una Historia de la Etnografía en Galicia*. Santiago de Compostela, CSIC/ IPSEG.
2001 «A Construcción de Referentes de Identidade Etno-Nacional. Algunhas mostrás sobre Galicia», X. Manuel González Reboredo, *Etnicidade e Nacionalismo. Simposio Internacional de Antropoloxía*. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, pp. 201-247.

HANDLER, Richard

- 1985 «On Having Culture: Nationalism and the Preservation of Québec's Patrimoine». En Stocking, George, *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*. Madison, University of Wisconsin Press, pp.192-217.
1988 *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison, University of Wisconsin Press.

HOBSBAWM, Eric

- 1985 «Mass-Producing Tradition: Europe, 1870-1914», Hobsbawm, Eric y Terence Ranger, *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, pp.263-307.

HOYOS SANCHO, Nieves de

- 1961 *La Representación de Galicia en el Museo del Pueblo Español*. Madrid, G. Bermejo.

HROCH, Miroslav

- 2000 *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*. Nueva York, Columbia University Press.

KELLY, Heidi

- 1991 «Unwed Mothers and Household Reputation in a Spanish Galician Community». *American Anthropologist*, 18: 565-580.

LEAL, João

- 2000 *Etnografías Portuguesas (1870-1970): Cultura Popular e Identidade Nacional*. Lisboa, Publicações D. Quixote.

LEMA BENDAÑA, Xosé

- 1990-1991 «Apuntes en aportación a unha bibliografía de tema etnográfico», *Boletín Auriense* XX-XXI: 429-497.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo

- 1966 *Belmonte de los Caballeros: A sociological study of a Spanish town*. Oxford, Clarendon.
 1971 *Antropología Cultural de Galicia*. Madrid, Siglo XXI.
 1977 *Invitación a la Antropología Cultural de España*. La Coruña, Adara.

MARFANY, Joan Lluís

- 1996 *La Culture del Catalanisme*. Barcelona, Empúries.

MARIÑO FERRO, Xosé Ramón (s.d.)

- s.f. «Bibliografía etnográfica e antropolóxica de Galicia» Policopiado.
 1997 «Returning to the Whole em Edimburgo, Entrevista com James Fernandez», *Etnográfica*, I, 1:135-143.

MESSERSCHMIDT, Donald A.

- 1981 *Anthropologists at Home in North America. Methods and issues in the study of one's own society*. Cambridge, Cambridge University Press.

MOSSE, George

- 1975 *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich*. Ithaca, Cornell University Press.

O'NEILL, Brian J.

- 1982 *Proprietários Lavradores e Jornaleiras. Desigualdade Social numa Aldeia Transmontana*. Lisboa, D. Quixote.

OLIVEIRA, Ernesto Veiga de

- 1968 *Vinte Anos de Investigação Etnológica do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular*. Porto 1947-Lisboa 1967. Lisboa, IAC.

ORTEGAY CASSET, José

- 1999 *La España Invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Madrid, Espasa Calpe.

OTERO PEDRAYO, Ramón

- 1922 «Encol da Aldeia», *Nós* 14, pp. 1-7.

ORTIZ, Carmen y SÁNCHEZ, Luís.

- 1994 *Diccionario Histórico de Antropología Española*. Madrid, C. S. I. C.

PEREIRO, Xerardo

- 2001 «Reflexão sobre a Antropologia na Galiza Hoje», *Etnográfica*, 5, 1, pp. 175-183.

PINA-CABRAL, João

- 1989 *Filhos de Adão Filhas de Eva. A visão do mundo camponesa do Alto Minho*. Lisboa, D. Quixote.

PINTO de CARVALHO (TINOP)

- 1982 *História do Fado*. Lisboa, D. Quixote.

PRAT, Joan

- 1991a «Historia. Estudio Introductorio», Joan Prat et al. (comp.) *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid, Taurus, pp.13-32.
- 1991b «Reflexiones Sobre los Nuevos Objetos de Estudio en la Antropología Social Española» in Maria Cátedra (ed.), *Los Españoles Vistos por los Antropólogos*. Madrid, Júcar, pp.: 45-68.

RAMOS, Rui

- 1994 *História de Portugal. VI. A Segunda Fundação*. Lisboa, Círculo de Leitores.

RISCO, Vicente

- 1936 «Hipóteses e Problemas do Folklore Galego-Portugués», *Anais da Faculdade de Ciências do Porto. Extracto do Tomo XX*. Oporto, Imprensa Portuguesa.
- 1993 *Una Parroquia Galega nos Anos 1920-1935*. Santiago de Compostela, Museo do Pobo Galego.

RODRÍGUEZ CAMPOS, Joaquín

- 1991 «La Etnografía Clásica de Galicia: Ideas y proyectos», en Joan Prat et al., *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid, Taurus, pp. 98-111.
- 1994 «Cultura e Experiencia Humana. Antropología Romántica de Galicia», *Actas do Simposio Internacional de Antropología in Memoriam Fermín Bouza Brey*. Vigo. Consello da Cultura Galega, pp. 41-48.
- 1994 «La idea de Cultura Atlántica en el Noroeste Peninsular: Mitos y Realidades», J. A. Fernández de Rota (comp.). *Las Diferentes Caras de España*. Ferrol, Universidad de la Coruña.

RODRÍGUEZ MONIÑO, Antonio

- 1959 «Leite de Vasconcellos en dos Revistas Españolas (1882-1884).» Noticias Reunidas, *Actas do Colóquio de Estudos Etnográficos Doutor Leite de Vasconcelos*. Oporto, I, pp. 79-84.

SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis A.

- 1994 «Centro de Estudos de Etnología Peninsular» en: C. Ortiz & L. Sánchez, *Diccionario Histórico de Antropología Española*. Madrid, C. S. I. C.
- 1997 «Cien Años de Antropologías en España y Portugal», *Etnográfica*, 1, 2: 297-317.

SOBRAL, José Manuel

- 1999 «Da Casa à Nação: Passado, memória, identidade», *Etnográfica*, 3, 1, pp. 71-85.

STOCKING, George W.

- 1982 «Afterword: a View from the Center» in *Ethnos*, 47, pp. 172-186.

TABOADA CHIVITE, J.

- 1972 *Etnografía Gallega, Cultura Espiritual*. Vigo, Galaxia.

TUSELL, Javier

- 1998 *Historia de España en el Siglo XX. I. Del 98 a la Proclamación de la República*. Madrid, Taurus

UNAMUNO, Miguel de

- [1943] 1991 *En Torno al Casticismo*. Madrid, Espasa Calpe.

VÁZQUEZ CUESTA, Pilar

1991 «Portugal e Nós», *A Trabe de Ouro* 6, pp. 191-203.

VILLARES, Ramón

1983 «As Relacións da Galiza con Portugal na Época Contemporánea», *Grial* 81, pp 301-326.

ZULAIKA, Joseba

1996 *Del Cromañón al Carnaval*. Donostia, Erein.