

“Lo extraño está en nosotros”:
La identidad étnica en dos zonas fronterizas
(*La Terra Alta y el Bajo Aragón catalanoparlante*)

M.^a ISABEL JOCILES RUBIO
Universidad Complutense
Primavera-Verano de 1993*

He afirmado en otro lugar —retomando el ideario de Lisón (Cf. 1983), aunque empleando una expresión de Pérez-Agote (Cf. 1986)— que la identidad colectiva puede ser concebida como “la imagen que los actores se forman de la realidad social en términos de una comunidad de rasgos pretendidamente objetivos” o, dicho de otra manera, como la definición que los actores sociales hacen del propio grupo en términos de un conjunto de rasgos que supuestamente comparten todos sus miembros, algunos de los cuales se erigen incluso en símbolos culturales. Debido a que un aspecto básico de la identidad colectiva estriba en que se constituye y se expresa en contraposición a otros grupos¹, tales rasgos se presentan como distintivos.

En un artículo publicado en 1991, Dolors Comas y Juan José Pujadas señalan, como símbolos de la identidad catalana, la *senyera*, la lengua, la sardana, los *castells*, *Sant Jordi*, la Virgen de Montserrat, el himno de *Els Segadors* o determinados acontecimientos históricos como el conmemorado en la fiesta del *Onze de Setembre*². La *senyera* es la bandera rojigualda que, según una leyenda, debe sus cuatro barras rojas a la sangre de Wilfredo el Velloso, cuya muerte “lleva como contrapartida la posterior expansión política y económica catalana” (*ibidem*); bandera que todavía en agosto de 1993 ha provocado un aluvión de cartas al director en el diario *La Vanguardia* terciando en la polémica.

* Este artículo debe buena parte de su forma final a las sugerentes críticas de Jesús ADÁNEZ, quien tuvo la gentileza de revisarlo y discutir conmigo algunos de sus planteamientos. Por otra parte, creo necesario decir que recibí con sorpresa la noticia de que la *Revista de Antropología Social* había aprobado la publicación del artículo y que, de hecho, ya se encontraba en imprenta, sobre todo porque desconozcan la vía a través de la cual llegó hasta ella. Es más, la publicación de parte del mismo estaba ya en marcha en la revista dirigida por el profesor ÁLVAREZ MUNÁRRIZ.

¹ G. H. MEAD mostró que hasta el conocimiento del *self* es adquirido desde la primera infancia a través del conocimiento de los otros.

² Estos símbolos han sido igualmente indicados por otros estudiosos de la identidad catalana (Cf. BARRERA, 1985; FRIGOLE, 1980?; JOCILES, 1988, etc.).

mica de si legítimamente es catalana o aragonesa. La sardana —como es bien sabido— es una danza que, anclada en algunas comarcas del Pirineo gerundense, inició su expansión por Cataluña a principios del xx de la mano de los coros de Clavé, coincidiendo —tal como sostienen los autores citados hace un momento— con el empuje de “normalización lingüística y política” del Novecentismo. *Los castells* son enormes torres humanas que se originaron en la comarca del Alt Camp para celebrar eventos festivos, desde donde se han extendido a otras zonas, sobre todo en la segunda mitad de este siglo. El 12 de junio de 1980, el Parlamento catalán sancionaba una ley que declara al *Onze de Setembre* fiesta nacional de Cataluña. En el *Diari Oficial de la Generalitat*, su presidente habla así de los motivos que llevaron a su sanción:

“El pueblo catalán en los tiempos de lucha fue señalando una *diada*, la del once de septiembre como Fiesta Nacional de Cataluña, *Diada* que, si bien significa el doloroso recuerdo de la pérdida de las libertades, en el once de septiembre de 1714, y una actitud de reivindicación y resistencia frente a la opresión, suponía también la esperanza de una total recuperación nacional. Ahora, al reemprender Cataluña su camino de libertad, los representantes del Pueblo creen que la Cámara legislativa tiene que sancionar lo que la Nación unánimemente ya ha asumido ³”.

La *diada* del 11 de septiembre recuerda la entrada de las tropas de Felipe V en Barcelona, dando fin con ello a la Guerra de Sucesión que enfrentó, durante más de diez años, a castellanos y franceses (partidarios del Borbón) con los pueblos de la Corona de Aragón, que se pusieron del lado de Carlos de Habsburgo. Para Cataluña, la caída de Barcelona supuso, además, la pérdida de sus instituciones políticas, puesto que dos años después fue publicado el Decreto de Nueva Planta. Desde los primeros tiempos de este siglo, en que empezó a celebrarse, la *diada* presentó un carácter reivindicativo, de petición de las instituciones perdidas. En los últimos años del régimen de Franco, grupos de arriesgados catalanistas, a pesar de las prohibiciones oficiales y del control policial, trataban de manifestarse en la ciudad de Barcelona junto a la estatua de Rafael Casanova, el postrer defensor de la misma. Tras la legalización de la *diada* en 1976, las concentraciones en la capital del Principado atrajeron a avalanchas de personas, y las calles barcelonesas se convertían en una verbena de señoras, de pancartas en petición del Estatuto de Autonomía y de cantos de *Els Segadors*.

Si nos fijamos en la presumible procedencia espacial de los elementos culturales que se han convertido en símbolos catalanes (incluido el origen legendario del culto a la Virgen de Montserrat ⁴), no resulta difícil ver que casi todos

³ Traducido del catalán.

⁴ De acuerdo con la leyenda, la veneración a la Virgen de Montserrat se originó en la ciudad de Barcelona. Joan AMADES (CF, 1981; 14 y ss.) la relata así. Tan pronto como Jesucristo fue clavado en la cruz, la noticia llegó a Barcelona, donde sus consternados habitantes enviaron una nave con destino a Palestina para prestar ayuda a la Virgen. Agradecida por el gesto, les dijo que podían regresar tranquilos a su tierra, pro-

ellos provienen de Barcelona y su área más cercana de influencia, es decir, del extremo nororiental de Cataluña. Y uno no puede dejar de preguntarse por qué son precisamente la sardana (y no, por ejemplo, la *jota catalana* bailada en el sur de Tarragona, en las denominadas Tierras del Ebro), el catalán oriental (hablado en Gerona, Barcelona y sólo el norte de Tarragona), la Virgen de Montserrat, los *castells* (y no las *corrides de bous* festejadas también en las citadas Tierras del Ebro) y la participación en ciertos eventos históricos como la Guerra de Sucesión, los que se han privilegiado como "marcadores diacríticos", los que han integrado lo que en otro lugar he denominado el "paradigma de la catalanidad".

Una primera respuesta podría encontrarse en el hecho de que las definiciones de la realidad (entre ellas, la definición de la identidad étnica) que acaban teniendo éxito son las gestadas por los grupos que cuentan con la hegemonía económica, política y cultural, en este caso radicados en un espacio en torno a Barcelona, lo que ha llevado a resaltar los elementos culturales más próximos a los mismos, ignorando u obviando los de otras zonas carentes de peso político, económico y/o cultural. No obstante, esta respuesta por sí sola no es —en mi opinión— satisfactoria. Y estoy inclinada a pensar que, aunque dichas elites hubieran reconocido la innegable heterogeneidad cultural (amén que política y económica) del territorio catalán, ciertos elementos culturales (tales como la *jota catalana* o las *corrides de bous*) no hubieran pasado a formar parte (como no la forman ahora) del paradigma de la catalanidad. Precisamente porque la producción de la identidad étnica supone un proceso de construcción substancial del *extraño* a la vez que del *nosotros* o, como la expresa Mac Cannel (Cf. 1988), porque "el grupo se manifiesta modelándose sobre la imagen invertida del otro". Esto significa que los rasgos culturales que se van a considerar *proprios* son aquellos que nos permiten distinguarnos en mayor medida de lo que nos queremos distanciar. En el caso de Cataluña —y por razones históricas para cuya consideración remito a otros autores (Cf. Vilar, 1977; Frigole, 1980, etc.)—, los que se van a enfatizar son los más opuestos a "lo español" o "lo castellano", entendida esta última expresión en la aceptación amplia que adquiere con frecuencia en el pensamiento catalanista (*vide* Trias Vejarano, 1975). Y siguiendo con los ejemplos expuestos, ocurre que la jota y las corridas de toros son constituidas como *extrañas*, quizá como consecuencia de (o en un movimiento simultáneo a)

metiéndoles ir a visitarlos y mandarles a uno de los mejores discípulos de su Hijo. La Virgen les envió a San Pedro y un retrato suyo tallado por el mismo San Lucas. En las catacumbas de una plaza de la ciudad, San Pedro erigió un altar para depositar a la Moreneta, y desde él predicaba y enseñaba a los barceloneses las prácticas religiosas que tenían que seguir para servir a Dios. Cuando el cristianismo dejó de ser perseguido, le edificaron un templo donde fue venerada hasta la invasión árabe, pues cuando los moros entraron en la ciudad, los barceloneses cogieron la imagen y la llevaron a esconder dentro de una cueva de la montaña más abrupta de Cataluña, cerca del actual pueblo de Monistrol. Hacía 162 años que estaba oculta, cuando unos pastores empezaron a percibir fenómenos extraordinarios en el lugar, que condujeron al descubrimiento de la imagen. Como las autoridades eclesiásticas convinieron en que una joya tal no podía tener otro emplazamiento que la catedral de Barcelona, organizaron una procesión para trasladarla hasta allí. Sin embargo, cuando pasaban por el sitio donde hoy está el monasterio, la imagen se hacía tan pesada que nadie la podía mover. Ante lo cual, creyeron que era voluntad de la Virgen quedarse. Inmediatamente le levantaron una capilla que con el tiempo habría de convertirse en monasterio.

su construcción como propias por el pensamiento españolista⁵. De igual forma, el catalán oriental es visto como más desigual a la lengua castellana que el catalán occidental hablado en Lérida y en el sur de Tarragona.

Concuerdo con Comas y Pujadas (Cf. 1991) en que los símbolos étnicos están en proceso constante de transformación, en el sentido de que adoptan contenidos diferentes en función de “quién, con quién, dónde, cuándo y cómo” se utilizan; es más, algunos pierden fuerza evocadora (Comas y Pujadas señalan el caso de la barretina), mientras que otros la ganan con las mutaciones que sufren las circunstancias históricas (la sardana y Montserrat, verbigracia, por el papel que cumplieron durante la etapa de la dictadura). Ahora bien, tal como mantienen los autores citados, este proceso de cambio de los símbolos étnicos afecta sobre todo a sus contenidos, a los valores que vehiculan, en tanto que se aprecia una “aparente continuidad” en lo que respecta a los referentes. Es lo que he expresado en otra ocasión (Cf. 1988) como “condicionamiento cultural de la catalanidad o foraneidad de los símbolos étnicos”, si bien dentro de un estudio que no pretendía emprender un análisis temporal de los mismos, sino simplemente constatar que, a pesar del uso instrumental a que son sometidos en los procesos concretos de negociación de la pertenencia/exclusión del propio grupo, el elenco de símbolos étnicos es el mismo en todas las comarcas de Tarragona (donde realicé trabajo de campo durante el período 1982-85), y sospecho que en toda Cataluña.

Dadas esa continuidad histórica y generalidad geográfica de los símbolos étnicos (en cuanto sus referentes son aceptados como marcadores de catalanidad), se puede hablar de un paradigma de lo catalán y se puede hablar también de la existencia de identidades étnicas problematizadas, tal como la que caracteriza a la Terra Alta (ubicada en las mencionadas Tierras del Ebro), toda vez que algunos de sus rasgos culturales no sólo no encajan en aquél, sino que además forman parte de *lo extraño*. Los elementos culturales que las gentes de la comarca señalan para justificar su visión de ésta como “medio catalana y medio aragonesa” (lo aragonés se incluye dentro de “lo castellano”), son un dialecto que —sobre todo en lo que atañe a ciertos aspectos fonéticos y de vocabulario— se aleja del “catalán-catalán”, el gusto por la jota cantada y la presencia en su folklore de la *dansada*, mientras que la sardana ha sido oída y bailada únicamente por minorías en los últimos años. Algunos estudiosos de la zona añaden a esta lista el hecho de que determinados pueblos hubieran recibido, después de la Reconquista, cartas de población a fuero de Zaragoza, o su defección de la “causa de la terra” durante la *Guerra dels Segadors*. Tales rasgos culturales han provocado que, tanto desde fuera como desde dentro de la Terra Alta, se haya cuestionado la catalanidad de la misma. Sin embargo, la mayor parte de la población es capaz de mantener una imagen de su comarca como híbrido étnico-cultural, a la par que fuertes sentimientos catalanófilos, todo ello dentro de un equilibrio cognoscitivo no carente a veces de tensiones.

⁵ Las torres humanas al estilo de los castells no han merecido convertirse en símbolo étnico de España, y eso que, si bien con menor envergadura que las catalanas y carentes de su especialísima jerga, se levantan en el transcurso de numerosas danzas, v. g., de Aragón y Rioja.

Resulta desconcertante para el investigador que los agentes sociales compatibilicen identidades colectivas para cuya representación movilizan elementos culturales no solamente dispares, sino contrapuestos. Así, cuando los terraltinos exponen el discurso racionalizador de su identidad comarcal, aseguran que les une la afición a la jota, el hablar un dialecto plagado de castellanismos y, para traer a colación sólo uno más, el hecho de habitar en una comarca eminentemente agraria y pobre; por el contrario, cuando definen lo que denominan su identidad nacional, indican rasgos como la ya mencionada sardana (*sardana/versus/jota...*), el hablar una lengua diferente al castellano (*catalán/versus/castellano*) y el vivir en la región más rica e industrializada del Estado (*riqueza e industria/versus/pobreza y agricultura*). Quizá la exégesis de dicha compatibilización se encuentre en que esas identidades emergen en situaciones distintas y separadas en el tiempo, por lo que la cuestión de la relación lógica que cada una de ellas mantiene con las demás no llega a plantearse casi nunca en la vida cotidiana. Digo casi nunca, porque en un momento de conflicto (por ejemplo, cuando se pone en duda su identidad étnica) puede suscitarse efectivamente el problema. Y en esos momentos, la solución más frecuente consiste en un desplazamiento desde una concepción esencialista de los sentimientos étnicos (los elementos culturales-condicionan-la identidad) a otra que conlleva reconocer una conexión lógica arbitraria entre los elementos étnico-culturales y dichos sentimientos. Intimamente conectado con ella está lo vertido en una carta al director que apareció en una revista de la capital de la Terra Alta (Gandesa), como réplica a otra que había salido a la luz en el número anterior⁶:

“...No somos amigos de polémicas, pero nos creemos en la obligación de contestar a quien firma con D.F.M. la carta *Las jotas* del número 2, aunque estas letras son más bien para los gandesanos a los cuales podría confundir la argumentación de la crítica que se nos ha dirigido. Hay una relación de valores y sentimientos que son indiscutibles: la familia, el pueblo, la comarca, la provincia, la región. Estos valores nos dicen que somos catalanes y gandesanos, y dentro de nuestras limitaciones y posibilidades, hemos querido revivir el folklore gandesano, que es cultura de nuestro pueblo. Y este folklore es la jota y la dansada.../ Puntualicemos; no nos identificamos como aragoneses, somos y nos sentimos catalanes, pero antes gandesanos; y aclaramos al anónimo de la crítica que el folklore es cultura, pero si se tiene que aprender, si no es autóctono y transmitido de padres a hijos, no es folklore y, por tanto, no es cultura de un pueblo. (Rondalla Fontcalda, septiembre de 1982)”.

Se trata de una solución (la n.º 1 del cuadro adjunto) que, junto a la que comentaré a continuación, he calificado de “concepciones cerradas de lo extraño”, por cuanto que dejan intacto lo que he venido llamando el para-

⁶ La revista tenía por nombre *Alhora*, y todas las citas extraídas de ella han sido traducidas del catalán.

digma de “lo catalán” (por supuesto, también el de “lo aragonés”) y aceptan la imagen de que la comarca es un híbrido étnico-cultural. Sin embargo, la segunda solución presenta algunas importantes diferencias con respecto a la anterior, pues no sólo considera *extraños* los rasgos culturales reseñados, sino que preconiza expulsarlos fácticamente de la comarca, toda vez que al seguir estableciendo una relación esencialista entre los elementos étnico-culturales y los sentimientos de identidad, no vislumbra otra vía para salvaguardar éstos que acabar con la hibridación. Es un posicionamiento que queda bien ejemplificado en el escrito que sirvió de acicate para el que se ha reproducido hace un momento:

“Escribo esta carta al director porque me da la posibilidad de expresar algunas opiniones más en torno a la identidad de algunos gandesanos, que creo que se identifican más como aragoneses que como catalanes. No llego a explicarme cómo la jota viene a Gandesa año tras año; no llego a explicarme cómo los organizadores de algunas fiestas en Gandesa no hacen nada por traer otros actos catalanes que nos harían conocer y disfrutar de nuestra cultura, por algunos olvidados, por otros no aprendida. Evidentemente hay una clase de actos y espectáculos catalanes que podrían suplantar la citada jota y que, además, al menos a mí, me gustaría ir a verlos. Por otro lado, también querría hacer conocer mi desaprobación hacia el grupo de la rondalla: que en la romería de la Fontcalda, y también en algunas fiestas gandesanas, se pongan a cantar jotas no puede ser de la aprobación de nadie; también en este caso hay un buen grupo de canciones y melodías que nos harían identificar como gandesanos, y por tanto como más catalanes... (D.F.M., agosto de 1982)”.

CUADRO DE LAS POSTURAS ADOPTADAS CUANDO SE CUESTIONA LA IDENTIDAD ÉTNICA DE LA TERRA ALTA

	CATEGORIZACIÓN DE LA CULTURA DE LA COMARCA	CARACTERIZACIÓN DE LOS SENTIMIENTOS ÉTNICOS COMARCALES	PARADIGMA DE LO CATALÁN	PARADIGMA DE LO ARAGONÉS	RELACIÓN ENTRE CULTURA Y SENTIMIENTOS
CONCEPCION CERRADA DE LO EXTRAÑO	N.º 1 Es un híbrido étnico-cultural	Catalanófilos	Se mantiene	Se mantiene	Arbitraria
	N.º 2 Es un híbrido étnico-cultural	Indeterminados (más aragonófilos que catalanófilos)	Se mantiene	Se mantiene	Esencialista
CONCEPCION ABIERTA DE LO EXTRAÑO	N.º 3 No es un híbrido étnico-cultural	Catalanófilos	Se transforma	Se transforma	Arbitraria
	N.º 4 No es un híbrido étnico-cultural	Catalanófilos	Se mantiene	Se transforma	Esencialista

Como se desprende del texto, esta postura se suele acompañar de comportamientos tendentes a recatalanizar la comarca, si bien explícitamente adopta menos la forma de un ataque frontal a lo extraño que el fomento del aprendizaje/enseñanza de la sardana (en la romería que se menciona en la cita se ha institucionalizado ahora la ejecución de esta danza), una normalización lingüística orientada no sólo a acabar con los barbarismos, sino a acercar el habla comarcal al catalán-catalán, y la potenciación de actos festeros con presencia de *castellers*, *correfocs*, *havaneres* y *trobades de gegants*.

Otro conjunto de posicionamientos es el que, en oposición a los precedentes, llamo “concepciones abiertas de lo extraño”, cuya característica más destacada estriba en que rechaza la visión de que la comarca es un híbrido étnico-cultural, y lo hace mediante un hilo argumental que entraña un cambio de los paradigmas tanto de “lo catalán” como de “lo aragonés” (el n.º 3) o bien únicamente de éste último (el n.º 4). La primera de tales posturas lleva a cabo una reinterpretación como catalanes de esos rasgos considerados foráneos desde el paradigma de la catalanidad: dado que son elementos culturales tradicionales de una comarca que territorialmente es y se siente catalana, tales elementos tienen la misma condición, al menos en igual medida en que la poseen los que provienen de otras zonas de Cataluña. No es inhabitual que este tipo de planteamiento vaya seguido de una praxis dirigida a cuestionar la posición hegemónica “de los grupos sociales económica e ideológicamente predominantes y sus zonas geográficas de influencia”, y a potenciar lo que se estima genuinamente autóctono. Citaré como ejemplos otros dos textos de la misma revista gandesana, el primero de los cuales (firmado por un investigador originario de la Terra Alta) surge también con recusación a la tan traída y llevada carta sobre las jotas:

“Un análisis de la carta, por poco desapasionado que sea, nos descubre no sólo la ambigüedad..., sino también la poca consistencia de las opiniones de D.F.M. que, incapaz de probar eso que podríamos denominar su tesis, es decir, que hay “algunos gandesanos que se identifican más como aragoneses que como catalanes”, no sabe más que condenar la jota reivindicando “unos actos y espectáculos catalanes que podrían suplantar la citada jota... y nos harían disfrutar de nuestra cultura”. Pero D.F.M. no nos dice cuáles son o cuáles deberían ser estos actos y estos espectáculos. En efecto, y rehusando la tentación de hacer algunas interpretaciones que la oscuridad del escrito abonan, creemos que, en general, rechazar la jota por forastera tan alegremente como hace D.F.M. es muy poco serio porque supone ignorar que la jota, en tanto que danza heredada de los árabes —que dominaron nuestra comarca durante más de cuatro siglos y aún se quedaron unos cinco siglos más—, está en la base de nuestra cultura como lo prueba el hecho de que aún esté bien viva en El Pinell, Bot y La Fatarella... En definitiva, la jota —incluso la aragonesa— en nuestra casa no es tan forastera como D.F.M. quiere suponer. Al menos no lo es tanto como, por poner un ejemplo, puede serlo la sardana, una danza que en Reus, a pesar de la pujanza económica y social de su burguesía de finales

del siglo pasado, no fue bailada por primera vez hasta el año 1908; o como las havaneras, unas canciones fuertemente establecidas cerca del mar no sólo en los Países Catalanes, sino en toda la península, pero muy poco en nuestra comarca donde el fenómeno indiano no fue relativamente tan importante. Por eso mismo, porque la jota no es tan forastera, es por lo que... se canta y se baila en nuestra casa; y no quererlo reconocer supone no solamente una falta de sensibilidad, sino también un agravio contra nuestros antepasados y contra unos hombres, los nuestros, que... tendrían por sacrílego a todo aquél que les viniera a decir que no son catalanes sino aragoneses. Establecer grados en las manifestaciones culturales de los pueblos no hace más que reforzar la posición hegemónica de los grupos sociales económica e ideológicamente predominantes y sus zonas geográficas de influencia, a la vez que arrincona a las regiones y las comunidades humanas deprimidas; ahora bien, que se acepten estos niveles por parte de aquellos que no pertenecen ni a un grupo hegemónico ni a una comarca privilegiada, significa que participan de un fuerte complejo de inferioridad (Ángel Monlleó Galcerá, octubre de 1982)".

"Ahora, afortunadamente, ya podemos hablar en catalán en nuestra emisora. Y cuando digo catalán quiero decir gandesano y no barcelonés, porque tan catalán es uno como otro. Como todos debéis saber, el catalán se divide en dos grandes zonas, la oriental con sus dialectos, entre los cuales está el barcelonés, y el occidental con sus variantes, como ahora nuestro habla. Uno de los filólogos que ha estudiado a fondo esta cuestión, el valenciano Sanchís Guarner, atribuye estas diferencias al sustrato ibérico. Aunque el latín con su fuerza expansiva borró aquella lengua, no pudo evitar dejar su marca, sobre todo en la pronunciación. Por eso no tenemos que imitar la fonética barcelonesa y además tenemos que sentirnos orgullosos de nuestras variantes léxicas (Came Maix Fuster, mayo de 1983)".

He encontrado una cuarta postura, a partir de la cual la negación de la idea de que la comarca es un híbrido étnico-cultural no se logra recreando como catalanes los rasgos supuestamente *extraños*, sino a través de un razonamiento algo más complicado consistente en presentarlos como distintos (otros), pero no forasteros (*extraños*), por cuanto no se conciben como formando parte de "lo aragonés", sino de una zona, el Bajo Aragón catalanoparlante, que —al igual que toda la Franja de Poniente (nombre que los catalanistas dan al territorio vecino fronterizo con Cataluña)— es maña sólo oficialmente y por imposición, pero que culturalmente es catalana. Esto es, se trata de un posicionamiento que defiende la catalanidad de la Terra Alta mediante el subterfugio de trasladar la liminalidad, la hibridación, al otro lado de la frontera político-administrativa; y que viene a estar representado por algunos de mis informantes. Así, uno de ellos me relataba una anécdota en la que Dios bajó a la Tierra y, vagando por la comarca, se fue a topar con los mojones que separan Batea y Maella, justamente en la frontera entre Cataluña y Aragón; en este lugar, y

mirando hacia la catalana Aatea, exclamó: "*D'aquí cap allà parlareu català*" ("De aquí hacia allá hablaréis catalán"); luego dirigió su mirada hacia la aragonesa Maella y dijo: "*I d'aquí cap allà parlau com volgau*" ("Y de aquí hacia allá hablad como queráis"), pronunciado esto último con una fonética que suena muy mal a los oídos de los terraltinos.

Y una postura de la misma índole creo detectarla en la obra de J.B. Manyà, famoso teólogo catalán nacido en la Terra Alta. Aficionado también a la historia comarcal, resulta sumamente sintomático que uno de sus libros históricos (Cf. 1962) comience con un capítulo titulado "*Catalàns o aragonesos*", en el cual presenta una batería de argumentaciones frente a los que sostienen que la comarca perteneció a Aragón en los tiempos inmediatos a la Reconquista, quienes aportan como pruebas el que las cartas de población de algunos de sus pueblos fueran hechas a fuero de Zaragoza, un pleito que Orta de Sant Joan emprendió ante el Justicia de Aragón contra la Orden de los Hospitalarios que señoreaban el lugar, y el apoyo de esta misma localidad a la causa del Conde Duque de Olivares durante la guerra de 1640. No voy a detenerme a analizar ahora cómo J. B. Manyà intenta refutar estas tesis, y me limitaré a exponer la conclusión a la que llega en el mencionado capítulo:

“... suponiendo que hubieran sido aragoneses nuestros antecedentes del siglo XII, no se sentiría decepcionado nuestro sentimiento catalanófilo. Al fin y al cabo habríamos sido aragoneses por identidad natural con una comarca —el Bajo Aragón— que habla como nosotros en catalán y que tiene de aragonesa más que nada la subyunción estatal determinada por contingencias de la historia, y el impacto inevitable de una dominación persistente⁷”.

Pero ¿qué sucede, mientras tanto, en el Bajo Aragón catalanoparlante o comarca del Matarraña? Se trata, ciertamente, de otro territorio (a caballo entre las provincias de Teruel y Zaragoza) considerado como un híbrido étnico-cultural dentro del contexto de la identidad aragonesa. Una hibridación que se cree hallar sobre todo en el hecho de que su habla sea un dialecto del catalán, por lo que el intento de conjurar la ambigüedad, el ser y no ser, el estar entre lo propio y lo extraño, se concentra principalmente —al menos en el período durante el que realicé trabajo de campo (1989-91)— en la calificación que tiene que darse a dicho habla. En primer lugar, está la tesis que se puede tildar de catalanista, y no porque en todos los casos insista en la idea de que la comarca es Cataluña, sino en la necesidad de reconocer que lo que sus habitantes llaman “chapurreau” es lengua catalana y, por consiguiente, así se la ha de nominar. Debido a que a la gente de la calle parece no bastarle los argumentos basados únicamente en la estructura lingüística, una razón que siempre se alega para el cambio de denominación es que el término “chapurreau” es despectivo, por cuanto denota una mezcla de cosas heterogéneas.

⁷ Traducido del catalán.

Decía antes que los paladines de esta tesis no siempre son partidarios de que el Bajo Aragón catalanoparlante es parte de Cataluña, ya que es enarbola-da por posicionamientos étnico-políticos de signo diverso. Así, hay un grupo que comparte opiniones como la expresada a continuación por una informante de Calaceite:

“Nosotros hablamos catalán. Somos lo que los catalanes llaman la Franja de Poniente, pero lo que es la Franja de Poniente de Cataluña es la zona ésta de Gandesa y todo eso. Nosotros, si acaso, seremos la Franja de Oriente de Aragón, no la Franja de Poniente de Cataluña”⁷.

Es más, se estima que si en el Bajo Aragón se habla catalán o se practican algunas costumbres semejantes a las de la región vecina, no es porque haya pertenecido alguna vez a ella, sino por haber estado hasta tiempos recientes bajo la jurisdicción de una diócesis, la de Tortosa, y por la proximidad a una comarca, la Terra Alta, que son consideradas en el resto de Cataluña como poco catalanas, de suerte que se acude a unos planteamientos cercanos a los que atribuyo a J.J. Manyà. Sin embargo, hay otra serie de personas (hasta ahora minoritarias), como las vinculadas al denominado “Grup de la Franja de Ponent”, que afirmaba lo siguiente en el “Avui” del 14 de marzo de 1979:

“El Grupo de la Franja de Poniente, organización cultural catalana con presencia en las comarcas de Ribagorza, Litera, Bajo Cinca y Matarraña, ahora pertenecientes a las provincias aragonesas pero de habla catalana, han denunciado en una conferencia de prensa que el juzgado municipal de Tamarit de Litera se niega a conceder el derecho de catalanizar el nombre de los que lo han solicitado”⁸.

Mientras el primer grupo parece partir de la constatación de que los sentimientos del Bajo Aragón catalanoparlante son aragonófilos, el segundo postula una indeterminación en los sentimientos identitarios o bien una catalanofilia que la gente se ve obligada a ocultar; indeterminación u ocultación a las que culpan de la resistencia a denominar catalán al habla dialectal. Veámoslo:

“Pero, ¿cuáles son las razones de este gran rechazo a denominar la lengua por su nombre? Mencionaremos las más importantes: 1. La cuestión de la identidad. No es muy clara entre los habitantes de esta zona la cuestión de cuál es su identidad: considerarse catalanes o aragoneses. Así y todo, la gente considera que su lengua es un patrimonio valioso. 2. La identidad es claramente catalana en algunos sectores de la burguesía, pero es inconfesable para no perder privilegios de la Administración...” (Monclus, J., 1983)”.

⁸ Traducido del catalán.

No estoy en condiciones de refutar o corroborar que la identidad de la burguesía de la comarca sea catalana, puesto que no he llevado a cabo ningún estudio específico al respecto⁹; lo que sí puedo negar, en cambio, es que las personas que desean utilizar el término "chapurreau" tengan una "identidad poco clara". Es más, por lo que concierne a todas las que conocí, son precisamente sus sentimientos aragonófilos los que —tal vez erróneamente— les impulsan a no querer denominarlo catalán.

"Lo que no se puede llamar a esto que hay aquí es catalán, porque aquí no ha venido ningún catalán a enseñarnos a hablar. Si hay una palabra que se le podría decir es aragonés, porque Aragón, la Corona de Aragón, es la que unifica a Aragón, Cataluña, Valencia y las Baleares. Esto no ha sido nunca Cataluña y, en cambio, aquello ha sido Aragón (Informante de la Cañada de Verich)".

Aplicar el nombre de catalán al dialecto comarcal significa, para ellas, admitir una vinculación cultural, política, etc. con Cataluña que iría en detrimento de su aragonesidad, en tanto que al vocablo "chapurreau" no se le ve investido de poder para mermarla. Aún recuerdo la indignación y la pronta reacción de los asistentes a una charla celebrada en 1989 en la Ginebrosa y que, según se había anunciado, había de versar sobre el habla de la zona, cuando descubrieron que los conferenciantes se referían a ella en todo momento como "la lengua catalana". Les resultaba tan inconcebible que un bajoaragonés hablase en esos términos, que empezaron por preguntarles de dónde eran. Como uno resultó ser de Valderrobres, otro de Valdeltormo y el tercero de Cataluña, éste contestó: "Catalán. Yo soy el malo de la película, ¿no?". Una señora reivindicó el apelativo "chapurreau" diciendo que ella lo empleaba con orgullo y no como una palabra despectiva; y otra intervino diciendo que lo que había que hacer era "recuperar la lengua de los mayores, y dejarse de castellanas y catalanas". Dado que los conferenciantes abogaron por que el pueblo, como ya habían hecho otros, solicitara un profesor de catalán, numerosas voces se levantaron mostrando su temor de que sus hijos acabaran hablando este idioma, perdiéndose —por consiguiente— el "chapurreau".

Los sentimientos aragonófilos de este sector de opinión también se reflejan en ocasiones en el intento de ver en el "chapurreau" una variante del antiguo aragonés o una forma de transición entre éste y el catalán, lo que refuerza la noción de que se ha originado de una forma independiente. Bajo este punto de vista, el Bajo Aragón catalanoparlante no sólo no se convierte en un territorio con una cultura dudosamente aragonesa, sino más aragonesa que la de aquellos otros donde se habla castellano.

Con este breve análisis de la identidad étnica, tal y como es racionalizada en dos comarcas fronterizas (una catalana —la Terra Alta— y la otra aragone-

⁹ Sé, en cambio, que los alcaldes de Mequinzenza, Calaceite, Nonaspe y Fabara manifestaron públicamente en 1988 que pensaban que el habla de la zona era una variante del catalán.

sa —el Bajo Aragón—), no he pretendido insinuar que las diferentes racionalizaciones expuestas sean siempre sostenidas por agentes sociales distintos, en el sentido de que se tratara de posicionamientos inalterables en cada persona o grupo, puesto que no sólo varían de acuerdo con los momentos históricos, sino en cada interacción concreta, dado que no es infrecuente que se produzcan deslizamientos continuos desde un posicionamiento a otro dependiendo de los intereses y del capital simbólico y material de los agentes que intervienen. Lo que he querido poner de manifiesto es primordialmente el siguiente orden de cosas:

— Primero, que el hecho de que los elementos culturales de una colectividad aparezcan como ambiguos desde la perspectiva de un determinado paradigma del nosotros, no significa necesariamente que los sentimientos identitarios sean también ambiguos o indeterminados.

— Segundo, que los agentes sociales pueden romper la ambigüedad de los rasgos étnicos en tanto en cuanto son capaces de recrear, a nivel cognitivo y práctico, los paradigmas tanto de “lo nuestro” como de “lo extraño”. Es más, hay casos en que se rompe incluso con las más inveteradas concepciones esencialistas de la identidad, cuando ello es preciso para defender los propios sentimientos identitarios.

— Y, tercero, que en cualquier recreación, como en cualquier interacción social, el poder de los diferentes grupos implicados juega un papel de primer orden; ello supone que el paradigma engendrado por las élites políticas, económicas e ideológicas tenga, en general, más éxito que los demás, de suerte que éstos suelen tomarlo como punto de referencia aunque sólo sea, en algunos casos, para recusarlo. Si no fuera así, las identidades no serían vividas en ciertos casos como problemáticas.

En resumidas cuentas, he intentado mostrar que la identidad étnica, como cualquier identidad colectiva, es una construcción del “extraño”. Pero, ¿acaso no lo es también la Antropología?, ¿no hay un nexo de conexión entre las investigaciones antropológicas y las indagaciones que llevan a cabo los agentes sociales a la hora de definir su identidad étnica?

A MODO DE LARGO EPÍLOGO

Desde luego, hablar del *extraño* o del *otro* no sólo constituye un lugar común en Antropología, sino que no podría ser de otro modo desde el momento en que el *extraño* o lo *extraño* se erigen en el objeto privilegiado de la disciplina. En asignarle este objeto de estudio coinciden autores que, por lo demás, asumen perspectivas teóricas, metodológicas y epistemológicas de lo más dispares. Para comenzar a citar a alguno, reproduciré lo que dice Vicent Crapanzano (Cf. 1991: 93) en su intento de delimitar la tarea del etnógrafo:

“... tiene que interpretar lo extraño, lo extranjero. Así, como el traductor... estima su obra como una solución al problema de la comunicación, y como el traductor, debe comunicar lo menos extranjeramente posible. Debe convertir lo extraño en familiar y a la vez preservarlo en su condición exótica”.

Nadie negará que los planteamientos de Josep Ramón Llobera se sitúan en las antípodas del postmodernismo antropológico, tal y como él mismo ha recalado en repetidas ocasiones. Con todo, en una de sus obras (Cf. 1990: 155) donde se ha enfrentado de una manera más contundente a algunas de las consecuencias (el relativismo extremo y la identificación de la antropológico con lo etnográfico) del ideario de los discípulos de Geertz, no deja de presentar la Antropología como el estudio del otro, al igual que Crapanzano, uno de sus denostados *tres magos de Oriente*. Al menos eso se desprende de las siguientes afirmaciones:

"El antropólogo, por su parte, seguirá estudiando al Otro, pero cada vez más al Próximo como Otro. Europa es la frontera final de la antropología; no se trata, sin embargo, de reificar a Europa como un área cultural, sino más bien de analizar realidades múltiples y en todo caso un proyecto entre utópico y voluntarista de futuro. Tras dos siglos y medio de deambular por culturas lejanas y exóticas, el antropólogo halla en Europa su desafío y su razón de ser. Porque sólo entendiéndose a uno mismo es posible entender al Otro".

Pero dirijamos la mirada ahora a la Antropología hecha en España, para encontrarnos de nuevo con ese acuerdo entre antropólogos cuyas trayectorias teóricas muestran claras divergencias. Me refiero esta vez a Carmelo Lisón y a Isidoro Moreno, de los que paso también a exponer sendas citas, la segunda de las cuales procede de un artículo del último autor mencionado en el que precisamente trata de marcar distancias con relación a los trabajos de investigación sobre el tema de la identidad colectiva dirigidos por el primero.

"Caracteriza a la Antropología el empeño por conquistar la lejanía cultural y la especificidad; su quehacer fuerza al antropólogo a hacerse otro, apropiándose los significados del Otro para de esta manera entenderse a sí mismo en comparación, por contraste y a través de Otro". [Lisón (Cf. 1983: 126)].

"Desde antes incluso de sus comienzos como disciplina que intentaba situarse en el campo de las ciencias, la Antropología nace como respuesta a la constatación de la existencia de otros. La alteridad de colectivos humanos con formas distintas de economía, con normas diversas acerca del sexo, la edad, la familia y el matrimonio, con dioses protectores propios.. es una realidad constatable y constatada por todos los grupos humanos en cualquier coordenada de espacio-tiempo-cultura". [Moreno (Cf. 1991: 601)].

La coincidencia en el objeto de estudio que se le atribuye a la Antropología (ya se le llame *lo otro*, *lo extraño*, *lo extranjero*, *lo exótico*, *la alteridad* o *la lejanía cultural*) ni siquiera parece necesitar ser demostrada de tanto que los antropólogos hemos interiorizado la idea de que nuestro centro de atención se

encuentra en los *extraños*, algo que resulta casi obvio con sólo atender a los propios orígenes de la disciplina. Lo sorprendente hubiera sido no hallar consenso a este respecto; ello si se eluden las diferencias que existen de hecho, y muy acusadas, en las maneras de conceptualizar a tales extraños. En cualquier caso, el *extraño* conlleva lo que François Jullien (Cf. 1988: 118) denomina “la alteridad”; una alteridad que no estriba en que presenta más diferencias que similitudes con respecto a nosotros, en que sea alguien distinto,” sino en que resulta previamente inservible cualquier marco común de interpretación (a no ser que se imponga ingenuamente el nuestro como norma)”. Por tanto, el sociólogo —por ejemplo— ha sido escasamente consciente de que “la captación de los recursos utilizados por los miembros de la sociedad para generar interacción social es una condición para que el científico comprenda su comportamiento” (Giddens 1976: 17), toda vez que tiende a dar por supuesto al marco de significado que comparte con la población que estudia. Mientras que el antropólogo, enfrentado a la alteridad, a un *extraño* que —se piensa— no resulta inteligible desde su esfera cultural, es perfectamente consciente de que debe empezar por captar aquellos recursos para comprender la cultura ajena.

Ello constituye algo patente en lo que concierne a las sociedades estudiadas tradicionalmente por la Antropología; primero, los llamados pueblos primitivos, ya fueran aquellos iroqueses de Morgan, los esquimales de Boas, los trobriandeses de Malinowski, los namwikuara de Lévi-Strauss, los samoanos de Margaret Mead, los nuer de Evans-Pritchard, los andamaneses de Radcliffe-Brown, los tikopia de Firth, los ndembu de Víctor Turner o, para no cansar más con nombres archiconocidos, los bosquimanos de Richard Lee o Marjorie Shostak, que se mostraban *extraños* en sí mismos, de los cuales, por ignorar, se ignoraba hasta la lengua. Y en una situación semejante se hallaban las culturas por las que se interesaron los antropólogos, sobre todo, a partir de los años 60, cuando parecía que los pueblos primitivos se habían extinguido o estaban en trance de extinción: los campesinos y las culturas minoritarias europeas y americanas, que —tal como asegura Fermín del Pino (Cf. 1991: 7) al menos de los primeros— eran exotizados a través de su prehistorización, concebidos “como los representantes actuales en Europa de los primitivos del resto del mundo”.

No obstante, estas colectividades comenzaron igualmente a desaparecer, no ya por su fenecimiento físico, sino debido a una homogeneización cultural que los iba asimilando a la población urbana y mayoritaria, dando así “al traste con el exotismo interno de Europa, simultáneo también en su muerte con los demás pueblos exóticos del mundo” (*ibidem*: 7).

La pérdida progresiva e imparable de sus objetos de estudio ha creado entre los antropólogos un temor endémico, y yo diría que epidémico, a que la propia disciplina no tenga ya razón de ser¹⁰. Empero, la Antropología continúa viva: sigue habiendo antropólogos y se siguen haciendo investigaciones antropológicas cada vez en mayor número, aunque también sea cada vez más frecuente

¹⁰ Traigo a colación que, uno de los pocos artículos aparecidos en *La Vanguardia* (“Presencia de la antropología”, de Manuel DELGADO) sobre asuntos antropológicos trataba justamente de este tema.

—quizá como consecuencia de lo anterior, pero no exclusivamente— que las gentes investigadas estén radicadas en medios urbanos e, incluso, al lado de nuestras casas, para cuyo abordaje podríamos hacer uso de ese bagaje de “conocimiento mutuo” que compartimos con ellos. Son —mencionando sólo poblaciones estudiadas por antropólogos españoles— los pequeños comerciantes (Gómez, P., 1991), los drogodependientes (Romani, O., 1983, Gamella, 1990), los inmigrantes (Del Olmo, M., 1992; Comas, D., 1990...); los socios de las bandas de música o de los casinos valencianos (De la Cruz, I., 1990; Piqueras, A., 1990), las cuadrillas de amigos del Bajo Aragón (Segura, L., 1987), los adolescentes madrileños (Orgaz, A., 1992), las élites políticas de la Rioja (Jociles, 1987), los empresarios barceloneses (Martínez, A., 1992) o los electores (Flaquer, L., 1991).

Evidentemente, estos objetos de estudio no son en absoluto extraños; la mayor parte de ellos ni siquiera configuran “minorías culturales” en el sentido amplio que Fermín del Pino (Cf. 1991: 24 y ss.) le da a la expresión, autor que a la par que defiende la existencia de una relación estructural entre el objeto y el sujeto antropológicos (para lo cual muestra, muy convenientemente además, que muchos antropólogos han pertenecido a dichas minorías), asegura que los grupos sociales “vienen a ser objeto de la antropología una vez que han recibido la influencia alienante, enajenadora, de una mayoría cultural” o, dicho de otra manera, “cuando otro grupo mayoritario entra en contacto con ellos y los hace dependientes, sin poderlos integrar”. Es cierto que normalmente las colectividades estudiadas por los antropólogos han tenido la caracterización señalada por Del Pino, y cabe apreciarla incluso en alguna de las nombradas más atrás (drogodependientes o inmigrantes, por ejemplo); sin embargo, no la percibo en los electores estudiados por Flaquer, que habitan un municipio gerundense fuertemente industrializado, en las bandas de música de la Comunidad Valenciana o en las élites regionalistas de la Rioja. No cabe duda que podríamos hallar, verbigracia, que los pequeños comerciantes dependen o reciben una “influencia alienante” de las grandes superficies comerciales o de la propia política estatal, pero de considerarlos “minorías culturales” por ello, ocurriría que todos los grupos son tales, puesto que raro es aquel que no está bajo alguna forma de dependencia.

Es decir, a mi parecer, no se trata de que el objeto de la Antropología tenga que ser necesariamente un grupo extraño (una cultura ajena o una subcultura enajenada por “la mayoría”), sino que puede ser tanto un grupo extraño como un grupo familiar (desde los estudiantes a los corredores de bolsa) que metodológicamente se transmuta en extraño, que el investigador *extraña* o *enajena* con la intención de poder *extrañarse* ante él. Lo *extraño* puede ser construido por la sociedad a la que pertenece el antropólogo y, por tanto, ese carácter ya le viene dado, o bien por él mismo a través de los herramientas metodológicas que le proporciona su disciplina. Lo distintivo de la Antropología es abordar la realidad, sea cual sea, como no transparente en sí misma, como dotada de una *extrañeza* que obliga a controlar los presupuestos etnocéntricos, a suspender la creencia de que todo es lo que parece ser, para así poder introducirse en los mundos de la alteridad. Por eso la Antropología no se ha quedado ni puede que-

darse sin objeto de estudio [“hasta que la humanidad no se extinga”, como diría Lévi-Strauss (Cf. 1984)], porque lo *extraño* se construye, se crea. Quede claro que con esta expresión no quiero referirme aquí a lo que cabría llamar “una construcción substancial”, esto es, no defiendo que haya que adoptar una postura orientada exclusivamente a resaltar las disimilitudes, los contrastes, con respecto a lo propio (tal como Brandes (Cf. 1991: 145) confiesa haberse sentido tentado a hacer en sus primeros estudios sobre Becedas), sino a una estrategia metodológica de distanciamiento como forma de aproximarse a la realidad cultural. No otra cosa hace ver C. Lisón cuando afirma que “antropologizar es otroizar” (aunque yo prefiera el término “extrañar”) o cuando M. Mead (1987: 138) declara lo siguiente:

“El hecho de que los antropólogos insistan en conocer todo de nuevo por sí mismos, es, en mi opinión, una deformación profesional que tal vez sea inseparable del trabajo de campo. Sin duda es ésta una actividad muy difícil. Para llevarla a cabo correctamente hay que borrar de la mente todos los presupuestos. Sería ideal que hasta el aspecto de una casa nos produjera una impresión fresca y nueva. En cierto sentido deberíamos sorprendernos ante la existencia de casas...”.

No estoy de acuerdo con Llobera (Cf. 1990: 147) cuando asegura que “la comparación que se produce inevitablemente en el trabajo de campo, cuando el etnógrafo es a la vez extranjero y nativo” (en suma, cuando *extraña* el objeto de estudio), conduce a subrayar únicamente las diferencias y no las similitudes culturales. Esa comparación, como él mismo dice, es inevitable (incluso si se utilizan fuentes distintas a la etnografía) y proporciona el material a partir del cual se realiza su tan reivindicado método comparativo. Tampoco me resulta muy convincente lo que alega en otro lugar (Cf. 1990: 111):

“Se ha dicho a veces, tal vez irónicamente, que el nativo que quiera convertirse en antropólogo tiene que alejarse mental y culturalmente de su sociedad y actuar como si fuera un extranjero en su propia tierra. Esta distanciamiento constituirá el requisito previo para la práctica antropológica en la cultura propia, especialmente importante en relación con el trabajo de campo. Por otra parte, habría que ver hasta qué punto dicho requisito metodológico es una condición *sine qua non* de la investigación etnográfica, o más bien se trata de una argucia retórica destinada a justificar una situación de hecho. La idea de que sólo una persona distante puede percibir los elementos esenciales de una sociedad o de una cultura no es más que un supuesto que conviene a los antropólogos, pero que no ha sido examinado críticamente”.

Queda sin aclarar si la “situación de hecho” que —según Llobera— justifica tal “argucia retórica” está representada por la práctica efectiva del distanciamiento metodológico por parte de los antropólogos o, por el contrario, toda la frase constituye una manifestación más del complejo de culpa característico del

síndrome colonialista del que ni siquiera él termina de desprenderse. En todo caso, no acabo de entender en qué sentido puede convenir al antropólogo ese "supuesto que no ha sido examinado críticamente" (si no es en un mejor y más profundo conocimiento de la realidad), toda vez que en los tiempos que corren suele investigar —como reconoce Llobera— su propia sociedad, y el distanciamiento durante el trabajo de campo lo que implica es una intensificación del esfuerzo, especialmente de la vigilancia epistemológica.

Por otro lado, dudo que se pudiera desechar el distanciamiento metodológico por el simple hecho (si fuera verdad) de que no ha sido sometido a una reflexión crítica suficiente. Una teoría, una hipótesis o un método deben dejarse de lado cuando otros demuestran ser más potentes, y hoy por hoy la postura contraria a esas herramientas metodológicas no ha dado señales de producir resultados más aceptables. Es más, si me resisto a considerarlas "una argucia retórica" es porque estoy convencida, en primer lugar, de que los presupuestos y las teorizaciones prácticas de los agentes sociales tienen que ser conocidos por el antropólogo, puesto que —como dice Giddens (Cf. 1976)— son un elemento vital por el cual hacen que ocurra su conducta; en segundo lugar, de que cuando el antropólogo es uno de esos agentes sociales, "el acopio de conocimientos a los cuales recurre rutinariamente para hacer su mundo social significativo depende de un conocimiento orientado pragmáticamente, que raras veces puede expresar en forma proposicional". La única manera de escapar a ello es el extrañamiento del objeto de estudio tal y como lo he definido, en ciertos aspectos cercano a la duda metódica cartesiana¹¹.

De esta necesidad ineludible del distanciamiento metodológico que, suspendiendo nuestra "actitud natural" (en terminología de Schutz), nos posibilita captar la lógica práctica de las acciones sociales que estudiamos, nos habla Bourdieu en una obra (1991: 60 y ss.) que se presta y se ha prestado— a bastantes malinterpretaciones; sobre todo cuando nos previene contra la paradoja de la observación participante, esa forma de relación entre observador y observado que la Antropología aduce como la más adecuada para comprender a los que previamente han sido *extrañados*, para aprender y aprehender desde dentro unos modos de comportamiento que no se quien tipificar prematuramente desde los marcos de significado del investigador.

"La proyección indebida del sujeto en el objeto no es nunca más evidente que en el caso de la participación primitivista del etnólogo hechizado o místico que, como la inmersión populista, simula todavía la distancia objetiva con el objeto para jugar el juego como un juego esperando salir de él para contarlo. Esto significa que la observación participante es, de alguna manera, una contradicción en los términos (como quien haya intentado

¹¹ En otras páginas (118 y ss.) de la obra citada, Llobera mantiene que los peligros que tienen que evitar los antropólogos nativos son: "el chauvinismo científico y la creencia de que tenemos un acceso privilegiado a nuestras culturas". Entonces, ¿en qué quedamos?. Las soluciones, al menos al segundo problema, parece ponerlas en la crítica científica, pero ¿acaso el distanciamiento metodológico es incompatible con ella?

hacer la experiencia ha podido verificar prácticamente); y que la crítica del objetivismo y de su incapacidad para aprehender la práctica como tal no implica de ningún modo la rehabilitación de la inmersión en la práctica...”.

Interpretar estas palabras como un alegato contra la necesidad, si no la misma posibilidad, de convertir en *extraño* al objeto de estudio para así penetrar en él a través de la observación participante (entre otras virtuales técnicas), significa descentrarlas de su contexto. Si Bourdieu afirma que la observación participante conlleva “una contradicción en sus propios términos” es porque la observación, la actividad propia del etnógrafo, es incompatible con la participación en su acepción fuerte, con la inmersión en la práctica que caracteriza a los agentes sociales. Hay que tener en cuenta que lo que le preocupa a Bourdieu, al menos en el capítulo del que se ha extraído el anterior texto, es poner de manifiesto que el objetivismo (que ve representado en el estructuralismo de Lévi-Strauss) es incapaz de captar la lógica de las prácticas sociales, proyectando indebidamente sobre ellas la lógica de la ciencia. Dado que lo que persigue el científico es hacer inteligible la realidad, los objetivistas tienden a suponer que esa inteligibilidad guía también a los agentes sociales, algo que, efectivamente, no puede superarse siendo juez y parte, queriendo ser observador al mismo tiempo que sujeto implicado, sino que hay que recurrir a una vigilancia epistemológica (Cf. Bourdieu, P.; Chamboredon, J. C., y Passeron, J. C., 1976) que nos mantenga atentos a no verter la lógica de nuestra disciplina o de nuestra cultura sobre prácticas que poseen su propia lógica. Que decidamos capturar dichas prácticas con el lenguaje del observador (*etic*) o de los observados (*emic*) constituye un problema distinto —aunque indudablemente conectado— al del distanciamiento metodológico, por lo que aquí no voy a detenerme en él.

De este modo, Bourdieu no sólo no intenta socavar la exigencia del distanciamiento metodológico, sino que lo concibe como insoslayable en cualquier labor investigadora, como “la condición social de la posibilidad de la actividad científica”¹². Lo que sí se deduce del texto de Bourdieu es la pregunta de hasta qué punto puede el antropólogo entrar en paradigmas *extraños* o *extrañados* sin

¹² Baste leer el párrafo que precede al que antes he reproducido: “La relación práctica que el etnólogo mantiene con su objeto, la del extranjero excluido del juego real de las prácticas sociales porque no tiene su lugar —excepto por elección y como por juego— en el espacio observado y porque no tiene que hacerse en él un lugar, es el límite y la verdad de la relación que el observador, lo quiera o no, lo sepa o no, mantiene con su objeto; el estatus de espectador que se retira de la situación para observarla implica una ruptura epistemológica, pero también social, que nunca gobierna tan sutilmente la actividad científica como cuando deja de aparecerse como tal, conduciendo a una teoría implícita de la práctica correlativa al olvido de las condiciones sociales de posibilidad de la actividad científica. La situación del etnólogo recuerda la verdad de la relación que todo observador mantiene con la acción que enuncia y analiza: a saber, la ruptura insuperable con la acción y el mundo, con los fines inminentes de la acción colectiva, con la evidencia del mundo familiar, que supone la misma intención de decir la práctica y, sobre todo, de comprenderla y hacerla comprender de otro modo que produciéndola y reproduciéndola prácticamente. No hay, si se sabe qué quiere decir hablar, discurso de acción: no hay más que un discurso que dice la acción y que, a riesgo de caer en la incoherencia o la impostura, no debe dejar de decir que sólo dice la acción”.

perder su condición de antropólogo, hasta qué punto es posible “comprender desde dentro” sin convertirse, no obstante, en un miembro cabal de la cultura estudiada. En principio la respuesta parece sencilla, si seguimos a Gadamer cuando asegura que dicha comprensión no exige una revivencia psicológica de las experiencias de aquellos cuyas acciones queremos entender (cosa inviable si no se comparten sus intereses prácticos), sino que depende del intercambio entre diferentes marcos de significado que se consigue con el diálogo, del aprendizaje del marco de significado ajeno mediante una alusión metafórica al propio; o si hacemos caso a la afirmación de Giddens (Cf. 176: 152) de que comprender una forma de vida “significa poseer el conocimiento mutuo necesario para sostener encuentros con otros, prescindiendo de que esta capacidad sea empleada realmente”. Pero la solución no se presenta tan fácil en el transcurso del quehacer antropológico, y el investigador se ve a menudo embargado por la duda de si está realmente mediando entre la cultura *extraña* y la suya o, más bien, está tergiversando la primera precisamente por no tener un papel definido en ella; expresado de otro modo, no se libra (sobre todo cuando emprende el estudio de los aspectos menos objetivables, carentes de referente, de la realidad cultural) de la constante sospecha de que no ha conseguido el “conocimiento mutuo necesario” en tanto en cuanto no lo ha adquirido a través de su uso efectivo. Desde luego, la tentación de “la participación primitivista” sobre la que nos prevenía Bourdieu es onnipresente durante el trabajo de campo; y no tan sólo por lo que acabo de exponer, sino igualmente por las dificultades personales que le acarrea al investigador social el hecho de tener que explicar, a él mismo y a los grupos que estudia, su presencia en lugares que tienen que resolver cuestiones más perentorias que el conocimiento de la realidad¹³. Sin embargo, la práctica antropológica también nos proporciona numerosos ejemplos de comprensión del extraño sin pasar por una transmutación en nativo; al fin y al cabo, Evans-Pritchard —para nombrar un único caso bien conocido por todos— entendió de manera magistral la vida religiosa de los nuer sin convertirse para ello en brujo, conservando más o menos intacto su catolicismo.

Tal vez cuando mejor se aprecia que la peculiaridad de la Antropología estriba en *extrañar* el objeto de estudio para así poder sorprenderse ante él¹⁴, es cuando se pasa a meditar sobre los principales problemas metodológicos y epistemológicos con los que se ha topado la disciplina. Uno de ellos es el

¹³ Cuando trabajaba en las comarcas catalanas del Ebro sobre el tema de la identidad étnica, en plena euforia de la campaña de *Normalització Lingüística*, y apreciaba, por ejemplo, las dificultades profesionales y de autoestima que a ciertas personas les estaba causando en aquellos momentos el hecho (entre otros) de que su habla dialectal no encajase en el modelo de catalán más prestigiado, en más de una ocasión tuve que resistir la demanda de algunas de ellas de dirigir las entrevistas hacia un acto conjunto de confirmación de su derecho a la diferencia, o el impulso de terciar en polémicas públicas (no exentas de tintura política) como la que se desencadenó en las calles y en la —ya citada— revista *Ahora* en torno a la catalanidad o no de esas comarcas.

¹⁴ Si bien comparto el espíritu general de la obra de LLOBERA, es más, me reconforta encontrar en esta aciaga era postmoderna a antropólogos que todavía no han claudicado ante la fiebre de hacer poesía, no comparto, sin embargo, su desdén hacia el shock cultural, ya que no considero que la creación de situaciones que propicien dicho *shock* sea irreconciliable con la aspiración de constituir una Antropología científica.

comentado hace un instante; otros derivan o toman tintes distintos por la circunstancia de que la Antropología se haya dedicado al estudio del *extraño*: el de la posibilidad misma de acceder a la alteridad (*vide* Todorov, 1988: 9), el de la traducción cultural (*vide* ASAD, 1991), el de la inexistencia de un lenguaje conceptual consensuado (*vide* Díaz de Rada y Cruces, 1991: 85 y ss.) o el de la adecuación de las teorías generadas en el estudio de las sociedades occidentales para analizar otras culturas.

El mundo antropológico gira alrededor del *extraño*, pero ¿para qué interesa conocerlo, aparte de que ese conocimiento nos sirva para el tan repetido “enriquecimiento de lo propio”? Basándome en una distinción de Marilyn Strathern (Cf. 1991: 214 y ss.), aunque modificada y sometida a un uso muy alejado del que ella le destina, encuentro que los trabajos antropológicos pueden ser englobados en función de sus objetivos dentro de dos grandes grupos: a) los que buscan la comparabilidad de lo que metodológicamente se ha abordado como *extraño*, y b) aquellos otros que persiguen la incomparabilidad de lo que metodológicamente se ha tratado como *familiar*. El primero (que Strathern presenta como un intento de conceder racionalidad y orden a hechos extraños mediante el análisis contextual) estaría encarnado por lo que el postmodernismo denomina “el realismo etnográfico”, es decir, por toda la tradición antropológica que va desde Malinowski hasta los años 70 (son los hitos que le marca la autora citada, yo diría que la tradición todavía no ha muerto); mientras que el segundo (que “juega deliberadamente con el contexto”, pues “no tiene motivos para tornar lo exótico en ordinario”) lo ejemplificarían Frazer y, en determinados aspectos, los antropólogos postmodernos.

El primero permite, en mi opinión, constituir la Antropología como algo más que un género literario, ya se considere que debe aspirar a hallar leyes generales (en el sentido de las positivistas), generalizaciones contextualizadas histórica y geográficamente (al estilo de Giddens) o, a la manera de Geertz (Cf. 1989), “proposiciones generales a partir de fenómenos particulares”¹⁵, porque posibilita alcanzar lo generalizable que hay en la conducta humana, tanto si se descubren similitudes empíricas, divergencias o, más frecuentemente, ambas cosas a la vez. Volviendo a un ejemplo ya expuesto más atrás, parece una opinión admitida que Evans-Pritchard consiguió describir lo que de más universal hay en el pensamiento religioso de los nuer o de los azande, y —como Asad (Cf. 1991)— no creo que lo lograra a causa de “la caridad” interpretativa que le achaca Gellner, sino gracias a una concepción de *los extraños* que —como dice Geertz (1988: 113) en un artículo poco “caritativo”, empero, con la obra evans-pritchardiana— le permite afirmar cosas como “no son absolutamente igual que nosotros, pero sus diferencias con respecto a nosotros, por espectaculares que sean, no cuentan en realidad”.

Las obras del segundo grupo, en cambio, si merecen el calificativo de antropológicas, es en el sentido de que forman parte de una amplia gama de

¹⁵ Me refiero a aquel GEERTZ que, según la lograda frase de REYNOSO, aún proponía estudiar la cultura como si fuera un texto, y no los textos sobre la cultura.

fenómenos sociales que siempre han atraído la mirada de la Antropología, es decir, configurar una literatura¹⁶ que sería necesario someter al mismo tipo de investigación a la que es expuesta la identidad étnica: ambas son procesos de construcción substancial del *extraño* y de lo *extraño*, a la par que del *nosotros* y de lo *propio*¹⁷. De ahí la insistencia obsesiva de los antropólogos postmodernos o con veleidades postmodernas en presentar la Antropología como una forma de "conocerse a sí mismo" (de crear la propia identidad), y de ahí que hayan llegado a comparar expresamente, si no a asimilar, el quehacer antropológico con el etnicismo:

"...se me ocurre que la exploración etnicista es una especie de espejo bifocal que en todo caso forma parte de la racionalización antropológica: viendo a los otros contra o, mejor dicho, en contraste con nuestro propio bagaje, y viendo nuestro propio bagaje en contraste con los otros. Lo étnico, y el etnógrafo, así como la avanzada cultural derivada del estudio, buscan en lo otro la clarificación del propio yo a través de la investigación. Uno piensa, quizás, en el gran estudioso del Islam y a la vez místico católico Louis Massignon, quien usa del sufismo como método de aproximación a sus propios dilemas, inmerso como se ve en un mundo postcristiano y antimístico" (Fisher, 1991: 275-276).

La reflexión sobre las palabras de Michael Fisher, así como la afirmación general postmoderna de que las monografías antropológicas no difieren esencialmente de otros tipos de discurso, han sido las que, en buena medida, han dado origen a esta exposición. Empecé mi andadura antropológica investigando en el terreno de las identidades étnicas, y desde entonces siempre me he preguntado por qué la Antropología española se ha ocupado tanto del tema. Greenwood (Cf. 1992: 5 y ss.) lo imputa a la situación de etnogénesis que singulariza al país y, entre otras cosas, a un presunto compromiso político de ciertos antropólogos en la tarea de fundamentar la identidad nacional de sus pueblos frente al Estado. Yo, que me bauticé en este campo recién iniciada la década de los 80 no teniendo ninguna clase de "compromiso" ni con el Estado ni con las Comunidades Autónomas en las que realicé trabajo de campo (Cataluña, la Rioja y Aragón), lo achaqué al *boom* nacionalista propio de los años de la transición española, que brindaba a la Antropología una ocasión sin precedentes para trabajar sobre asuntos que estaban en el candelero de la opinión pública y, así de acceder a ayudas económicas y de labrarse una implantación social y académica de la que entonces carecía y, en cierto grado, aún

¹⁶ A veces es posible encontrar una actitud más antropológica en ciertos literatos que en algunos autores autodenominados antropólogos: "Jamás he lanzado una mirada ni dado un paso en el extranjero sin la intención de conocer en sus formas más diversas lo universalmente humano, que está extendido y repartido por toda la tierra, y a continuación reencontrarlo en mi patria, reconocerlo y fomentarlo"(GOETHE, "El Carnaval Romano").

¹⁷ Invirtiendo la fórmula de que hay que emprender un análisis literario de las monografías antropológicas, yo sugeriría tratar antropológicamente algunas obras literarias.

carece. En aquellos momentos ignoraba que el interés por las identidades étnicas había sido bastante más temprano y, además, ha superado la moda de la efervescencia nacional/regionalista¹⁸. Prueba de ello es no sólo la multitud de publicaciones sobre la materia que han visto la luz en los tres últimos años¹⁹, sino incluso el hecho de que vuelva a presentarse en 1993 como tema monográfico en el Congreso de Canarias.

Entonces, ¿a qué se debe ese interés?, ¿acaso a lo que sugiere Fisher, esto es, a que investigando el etnicismo la Antropología tiene la oportunidad de estudiarse a sí misma y, por tanto, cuando analiza los procesos étnicos, construye al *extraño* del mismo modo que lo hacen los agentes sociales? Desde mi punto de vista, ni el *opus operatum* (el discurso o la narración) ni el *modus operandi* (la exploración o investigación) de la Antropología es equiparable a los que efectúan los agentes sociales cuando definen su identidad étnica. He intentado mostrarlo en las páginas precedentes distinguiendo entre la construcción metodológica del *extraño* y la construcción substancial del mismo, por cuanto los agentes sociales que constituyen su identidad étnica se distancian ontológicamente del mismo, lo definen como radicalmente distinto, a través de una actividad indagatoria que destaca lo que es más contrastante desde sus propios marcos de significado. Por el contrario, la construcción metodológica del *extraño* entraña dejar hablar al otro en su propio lenguaje mediante la creación de una actitud de distanciamiento que posibilite penetrar en sus marcos de significado, pero para componer un objeto (o un discurso, si se prefiere este término) que sea comparable con otros objetos semejantes. Ello es lo que creo haber hecho cuando he indagado sobre la identidad, catalana, aragonesa o riojana, y lo que ha permitido que bastantes antropólogos españoles (Lisón, 1983; Barrera, 1985; Comas y Pujadas, 1991; Pujadas, 1990; Del Valle, 1990; Jociles, 1988; Rivas y Jociles, 1993, etc.) hayan llegado a la conclusión de que la identidad étnica consiste en un proceso de instrumentalización de diferentes elementos culturales (lengua, territorio, folklore, historia...); y también ello es lo que ha puesto las bases para escudriñar en los factores sociales e históricos que favorecen el surgimiento de dichos procesos, así como en aquellos otros que explican la transformación del contenido simbólico atribuido a los mencionados elementos culturales (Comas y Pujadas, 1991).

¹⁸ Como refiere I. MORENO (Cf. 1991; 607 y ss.), uno de los primeros proyectos de investigación en los que la identidad étnica pasó a ser algo significativo fue el dirigido por Carmelo LISÓN en la década de los 70 sobre las minorías étnicas marginadas; algún tiempo después proliferaron proyectos parecidos también en Madrid, en Cataluña, Andalucía y el País Vasco.

¹⁹ Sirvan de ejemplo el libro editado por CUCÓ-PUJADAS en 1990, que lleva precisamente por título *Identidades colectivas* y la obra colectiva *Antropología de los pueblos de España*, donde uno de los "temas fundamentales" que merecen una atención especial (son cuatro) es el de "Identidades y rituales".

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AMADES, J. (1981): *Les millors llegendes populars*. Barcelona: Editorial Selecta.
- ASAD, T. (1991): "El concepto de la traducción cultural en la antropología social británica". En: Clifford, J., y Marcus, G. E. (eds.), *Retóricas de la Antropología*. Madrid-Gijón: Júcar.
- BARRERA, A. (1985): *La dialéctica de la identidad en Cataluña*. Madrid, C.I.S.
- BRANDES, S. (1991): "España como objeto de estudio: reflexiones sobre el destino del antropólogo norteamericano en España". En: Prat, J.; Martínez, U.; Contreras, J., y Moreno, I. (eds.), *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, P. (1991): *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J. C., y PASSERON, J. C., (1976): *El oficio de sociólogo*. Madrid. Siglo XXI.
- COMAS, D. (1990): "Emigración, etnicidad y redes de parentesco en un barrio de Tarragona". En: Cuco, J., y Pujadas, J. J. (coord.), *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. Generalitat Valenciana.
- COMAS, D., y PUJADAS, J. J. (1991): "Identidad catalana y símbolos culturales". En: Prat, J.; Martínez, U.; Contreras, J., y Moreno, I. (eds.), obra citada.
- CRAPANZANO, V. (1991): "El dilema de Hermes: la máscara de la subversión en las descripciones etnográficas". En: Clifford, J., y Marcus, G. E. (eds.), obra citada.
- DE LA CRUZ, I. (1990): "Algunos aspectos de las sociedades musicales en el País Valenciano". En: Cuco, J., y Pujadas, J. J. (coord.), obra citada.
- DEL OLMO, M., y QUIJADA, M. (1992): "Migraciones: desorganización y reorganización cultural". Revista *Antropología*, n.º 2. Madrid: A.M.A.
- DEL PINO, F. (1991): "Antropología, colonialismo y minorías culturales". Revista *Antropología*, n.º 2. Madrid: A.M.A.
- DEL VALLE, T.; APAOLAZA, T., y RAMOS, A. (1990): "Los procesos de etnicidad en Euskadi". En: Cuco, J., y Pujadas, J. J., obra citada.
- DÍAZ DE RADA, A., y CRUCES, F. (1991): "Sobre el lenguaje conceptual de la antropología". Revista *Antropología*, n.º 1. Madrid: A.M.A.
- FISHER, M. (1991): "El etnicismo y las artes postmodernas de la memoria". En: Clifford, J., y Marcus, G. E. (eds.), *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Júcar.
- FLAQUER, L. (1991): "Voto y carisma. Un estudio de antropología electoral". En: Prat, J.; Martínez, U.; Contreras, J., y Moreno, I. (eds.), obra citada.
- FRIGOLE, J. (1980): "Inversió simbólica i identitat étnica: una aproximació al cas de Catalunya". Revista *Quaderns*, n.º 1. Barcelona: I.C.A.
- GAMELLA, J. F. (1990): *La historia de Julián, memorias de heroína y delincuencia*. Madrid, Ed. Popular.
- GEERTZ, C. (1989): *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- GEERTZ, C. (1988): "Diapositivas antropológicas". En: Todorov, T., y otros, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid-Gijón: Júcar.
- GIDDENS, A. (1976): *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.

- GÓMEZ, P. (1991): "La viabilidad económica y la funcionalidad social del pequeño comercio de Madrid". Proyecto subvencionado por el Departamento de Estudios y Análisis del Ayuntamiento de Madrid.
- JOCILES, M. I. (1987): "En torno al nombre de Rioja". En: *Antropología social sin fronteras. Ensayos en honor a Carmelo Lisón*. Madrid: C.I.S. (en prensa).
- JOCILES, M. I. (1988): "Las nociones étnicas". Ponencia presentada en el "Coloquio de Antropología Social", organizado por el Dipartimento degli Studi Glottoantropologici di la Università de Roma, "La Sapienza".
- JOCILES, M. I., y RIVAS, A. (1993): "La creación simbólica de fronteras entre los antropólogos del Estado español". *Revista de Antropología Social*, n.º 2. Madrid: Editorial Complutense.
- JULLIEN, F. (1988): "El mayor rodeo: la sinología como disciplina occidental". En: TODOROV, T., y otros, obra citada.
- LISÓN, C. (1983): *Antropología social y hermenéutica*. Madrid: FCE.
- LLOBERA, J. R. (1990): *La identidad de la antropología*. Barcelona: Anagrama.
- MAC CANNEL (1988): "Turismo e identidad cultural". En: Todorov, T., y otros, obra citada.
- MANYÀ, J. B. (1962): *Notes d'història de Gandesa*. Tortosa: Algueró i Baiges, S.R.C.
- MARTÍNEZ, A. (1992): "Cultura, status y experiencia individual". *Revista Antropología*, n.º 2. Madrid, A.M.A.
- MEAD, M. (1987): *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*. Barcelona: Paidós Studio.
- MONCLÚS, J. (1983): *La franja de ponent avui*. Barcelona: El Llamp.
- MONLLEÓ, A. (1982): "Les jotes". *Revista Alhora*, n.º 4. Gandesa.
- MORENO, I. (1991) "Identidades y rituales. Estudio introductorio". En: Prat, J.; Martínez, U.; Contreras, J., y Moreno, I. (eds.), obra citada.
- ORGAZ, A. (1992): "Enrollarse y salir, discurso de los adolescentes". *Revista Antropología*, n.º 2. Madrid: A.M.A.
- PÉREZ-AGOTE, A. (1986): *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*. Madrid: C.I.S.
- PIQUERAS, A. (1990): "Formas de relación y organización social: sociedades deportivo-recreativas en el País Valenciano". En: Cuco, J., y Pujadas, J. J. (coord.), obra citada.
- ROMANÍ, O. (1983): *A tumba abierta*. Barcelona: Anagrama.
- SEGURA, L. (1987): *Percusión e identidad*. Zaragoza: C.A.I.
- STRATHERN, M. (1991): "Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología". En: Geertz, C.; Clifford, J., y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- TODOROV, T. (1988): *El cruzamiento entre culturas*. En: Todorov, T., y otros, obra citada.
- TRÍAS VEJARANO, J. J. (1975): *Almirall y los orígenes del catalanismo*. Madrid: Siglo XXI.
- VILLAR, P. (1977): *La Catalogne dans l'Espagne moderne*. Paris: Flammarion.