

LA INVESTIGACIÓN- ACCIÓN EN LAS CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS: Una tarea pendiente en el homenaje a Joaquín Costa (*)

DAVYDD J. GREENWOOD
Goldwin Smith Professor of Anthropology
Cornell University

He vivido en España lo suficiente para saber que los homenajes son una tradición venerada en la vida intelectual y política de este país. También he presenciado y participado en suficientes actos de homenaje para empezar a especular, como extranjero, sobre su significado. Todos conocemos los datos básicos. Un homenaje se da cuando un personaje famoso recibe un gran honor, o bien cuando se jubila, o bien cuando se muere. Luego, si es muy famoso, se le hacen homenajes en ciertos aniversarios de su nacimiento y su muerte. El ritmo de estos homenajes póstumos varía, pudiendo celebrarse en los aniversarios 25, 50, 100, 150 de su nacimiento o de su muerte. Tanto si vive el homenajeado como si no, siempre

hay discursos elaborados con recursos retóricos complejos. Un homenaje es una gran pista de despegue para un ponente o para un escritor. Lo curioso, en mi experiencia, es que muchos de los conocidos y exitosos homenajeados ya muertos, habían sido tratados con poca aceptación y hasta hostilidad durante su vida, para luego recibir calurosos homenajes solo cuando sus cuerpos están convirtiéndose en polvo. Explicar estas prácticas a los seguidores de los cultos ancestrales no sería difícil pero en una sociedad supuestamente seglar, racionalista, e industrial, la persistencia de estas prácticas tal vez merezca una atención etnográfica con derecho propio.

Si emprendieramos tal escrutinio, empezaríamos con una preguntas

etnográficas típicamente impertinentes. ¿Por qué debemos los antropólogos hacerle un homenaje a Joaquín Costa en vez de hacérselo a Salvador de Madariaga, Ángel Ganivet, José Ortega y Gasset, Bernal Díaz del Castillo, o cualquier otro? ¿Por qué hacen ciertas organizaciones homenajes a ciertas personas y no a otras? ¿Cuál es la relación, si es que existe alguna, entre el contenido de la obra del homenajeado y lo que se dice en el acto de homenaje? ¿Tienen estos homenajes consecuencias medibles? Como el presente congreso lleva un homenaje a Joaquín Costa como tema central, cabe pensar que nosotros mismos seríamos capaces de contestar estas preguntas etnográficas.

Hay muchas explicaciones posibles y obvias de la existencia de cualquier homenaje. El verdadero mérito del homenajeado puede ser uno. El homenajeado es un gran protagonista histórico y todo el mundo lo reconoce como tal y busca el estímulo de trabajos futuros en el repaso de las obras del homenajeado. Pueden haber motivos económicos. Los homenajes son buenas ocasiones para estimular el interés en los temas en los que algunos expertos ya trabajan y crear mayor ánimo para apoyar sus investigaciones. También puede haber otras razones lógicas de tipo social detrás de los homenajes. Claro está que los homenajes dramatizan o crean solidaridades o divisiones entre los que viven dentro de las organizaciones que dan el

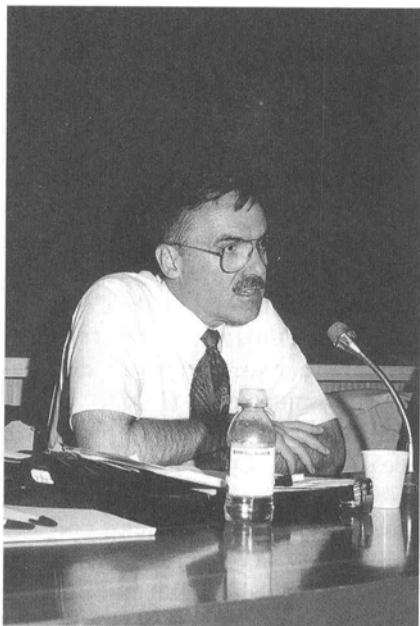
homenaje. Una dimensión política puede existir porque parece que algunos homenajes se hacen para crear patronos para un grupo particular para no tener que depender de los patronos de otros o para anclar de una forma concreta sus ideologías y sus prácticas. Y también puede haber una dimensión religiosa. Tal vez los homenajes a los difuntos son un intento de asegurar que el homenajeado esté realmente muerto, resumiendo su obra de una manera que la domestica definitivamente.

Mientras estas ideas pasaban por mi cabeza, me di cuenta de que no conozco a la Federación lo suficientemente bien como para seleccionar o combinar inteligentemente las posibles explicaciones. Ese trabajo les pertenece a los socios de la Federación que la conocen a fondo. Dado que mis preguntas solo me produjeron más preguntas, decidí que yo no tenía más remedio que dedicarme a un encuentro personal con el homenajeado. Así que leí algunos de los tomos más conocidos de Costa y una parte de la literatura sintética y crítica sobre su vida y su obra. El efecto de esta lectura fue inquietante porque aumentó la confusión que ya sentía. Me di cuenta de que Costa pasó una vida realmente miserable a nivel personal, político, y económico. Fue uno de los críticos más ácidos y políticamente directos de las prácticas económicas y políticas de la España de su generación pero la mayor parte de sus ideas sobre la reforma del país

fueron ignoradas. Muchos de los problemas que él denunció parecen haber empeorado con el paso de los años. Sus obras estuvieron agotadas durante un largo período y la literatura secundaria sobre él es modesta para un intelectual que se dice que ha sido un pensador de gran influencia (1). A pesar de recibir el honor de ser elegido para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, varios de los académicos debían considerarle un lunático total porque algunos de sus enemigos políticos e intelectuales también fueron miembros de aquella academia durante los mismos años. Así que, sean los que sean los subtextos, parece ser que a Costa no se le da este homenaje a causa de la gran aceptación o influencia de sus ideas, la placidez de su vida, o los encantos de su personalidad. Esta reflexión me deja con las razones económicas, la solidaridad social, las políticas de las comunidades autónomas, y las razones religiosas abiertas a la consideración, además de las muchas otras posibles explicaciones que no se me han ocurrido.

Dado este puzzle, me puse a desarrollar mi propio homenaje centrado en unas reflexiones personales sobre la presente y posible futura relevancia de las ideas de Costa para los trabajos antropológicos que se llevan a cabo en España, tanto por los nacionales como por los extranjeros. Mi lectura inicial es que la herencia de Costa constituye una visión casi sin realizar de la potencia de la etnografía dentro del

contexto de la nación estado contemporáneo y del sistema mundial de economía política. Más específicamente, la obra de Costa enfoca muy claramente los eslabones entre el poder metropolitano oligárquico, el poder político local, y las prácticas sociales y culturales locales. Desde esta atalaya, y siguiendo un análisis acorde con la visión de Costa, el quehacer etnográfico central es el comprender los eslabones entre el poder cosmopolita y el poder local y sus impactos sobre las prácticas e ideas locales. Llevar tales estudios a cabo claramente implica la investigación del derecho consuetudinario y las prácticas locales en relación al derecho nacional e internacional, estudios por los cuales el mismo Costa es bien conocido. Pero también se puede extender fácilmente a otras instituciones más allá del derecho. En la estructura intelectual de Costa, la etnografía se puede entender como la investigación de las relaciones entre el centro y la periferia, como el descubridor de las huellas de las operaciones normalmente escondidas del poder, y como el estudio que fija los parámetros dentro de los cuales el poder cosmopolita se debe y se tiene que ejercer. Dicho de otra manera, las ideas de Costa crean un contexto específico para las investigaciones etnográficas al servicio de la crítica política y económica y los intentos de crear un contexto propicio al cambio social. Si esta visión privilegia a la



El autor durante su intervención.

etnografía, también requiere un acercamiento a los problemas sociales en el cual la geografía, la historia, la ingeniería, la estructura social, la política, y la cultura forman un tejido integral.

Antes de enamorarnos demasiado de Costa como un posible patrón antropológico, debemos considerar la extensión de las obligaciones intelectuales, políticas, y morales que nos impondría este tipo de perspectiva en comparación con los trabajos etnográficos en los contextos en donde hemos solido trabajar. Además, si nosotros los antropólogos fuéramos a intentar seriamente hacernos dueños de la herencia de Costa, tendríamos,

lógicamente, que explicar cómo y por qué la antropología del siglo XX llegó a ser principalmente una práctica alejada de la acción política, una práctica llevada a cabo en las zonas predominantemente rurales y subalternas de todas las sociedades, en vez de ser el estudio socialmente proactivo de las instituciones locales que Costa hubiese previsto. Esto nos impondría la necesidad de confrontar las fuerzas culturales e institucionales de la oligarquía y el caciquismo que afectaron al desarrollo de la antropología en el Estado Español y también en otros regímenes mundiales. También esto nos obligaría a proponer unas alternativas serias a la presente organización de la disciplina en España y en el extranjero, una actividad que una federación como ésta podría iniciar pero una actividad que crearía desorden en los muchos y ya funcionales arreglos institucionales existentes.

Centrándome de momento en la parte positiva de estas reflexiones, esta ponencia trata a Costa principalmente como el enmarcador de unos contextos para la elaboración de los conocimientos etnográficos, contextos que a menudo llegan más allá de los límites que la antropología como profesión ha aceptado para sí misma en España, en los Estados Unidos, y en otros países. Los puntos de partida no sorprenderán a nadie que haya leído a Costa. El proyecto etnográfico tiene como eje la oligarquía y el caciquismo, el colectivismo agrario, el

derecho consuetudinario, la reforma legal, y la política nacional. La visión ambiciosa de la investigación social y del cambio social de Costa se abre directamente a ciertos temas de investigación.

¿Si tuviéramos interés en seguir la pista de Costa, qué podríamos hacer? Algunos de los temas a investigar serían los siguientes:

—Comprender cómo la oligarquía y el caciquismo se articulan por medio del estudio del clientelismo, las otras estructuras del poder local, etc. Ya hay muchos ejemplos de tales etnografías (e.g. Blok, 1975 y Jane y Peter Schneider en Italia, 1976; Comelles, 1988, Moreno Navarro, 1972, y muchos más en España).

—Comprender cómo los sistemas de tenencia de la propiedad condicionan la lucha social por el poder y la riqueza. Algunos ejemplos son las obras de Mintz (1985, 1989), Collier (1987), Howard (1990), Tax Freeman (1979), Kasmir (1996), Moreno Navarro (1972), y también otros más.

—Comprender como las prácticas locales responden a y contienen los sistemas regionales, nacionales, e internacionales. Aquí hay ejemplos en las obras de Douglass (1975), Greenwood (1976, 1985), Comelles (1988), Howard (1990), Maddox (1993), del Valle (1985), y Fernández de Rota (1987 y 1994).

—Hacer trabajo etnográfico con el propósito expreso de fomentar el cambio social. Aquí los ejemplos son contados: Escalera Reyes (n.d),

Greenwood y González (1990, 1992), Kasmir (1996), García Castaño y Pulido Moyano (1994), Gamella (1990), Mairal (n.d.), Montes del Castillo (1989). Hay muy poca legitimidad intelectual para esta actividad en la antropología y la sociología en España o en los EE. UU. Sin embargo, es aquí donde la herencia de Costa y su generación de reformadores debería ser más evidente.

Una antropología inspirada por Costa vería los siguientes contextos como especialmente relevantes para la antropología: las familias, las empresas industriales, los sistemas educativos, los organismos de asistencia social, las organizaciones comunitarias, las comunidades en sí, las agencias gubernamentales, los sistemas legales, los nuevos contextos rituales, y también las organizaciones internacionales. Aunque se hayan llevado a cabo algunos trabajos de antropología en la mayoría de estos contextos, las comunidades rurales y un grupo bastante limitado de temas (como las prácticas rituales, el parentesco, etc.) han dominado en la antropología. Por contraste, los contextos industriales, pedagógicos, de asistencia social, y las agencias gubernamentales e internacionales han recibido relativamente poca atención etnográfica hasta hace poco.

Pero Costa no se limitaba meramente a ciertos contextos de la investigación; a menudo trató de temas específicos a lo largo de su

obra. Estos temas incluyen el poder, la pobreza, la educación del pueblo, la discriminación, el gobierno, la legislación, la etnicidad, y el regionalismo. La antropología ha atendido bastante a la pobreza rural, algo al poder local, y y casi nada a los sistemas de gobierno o al derecho, facetas centrales del pensamiento de Costa.

Cuando se hacen unas propuestas para ampliar el enfoque de la antropología, como es el caso en las que salen de una consideración de la perspectiva de Costa, la reacción general desde dentro y fuera de la antropología a menudo es que la etnografía solo se presta a los contextos que los antropólogos ya estudian: las comunidades pequeñas, los sistemas locales de ideas, etc. Esto es una clara equivocación, una limitación impuesta (y tal vez conveniente) en las posibilidades de la etnografía y en las responsabilidades de la antropología. Si la antropología se quiere limitar de esta manera, entonces debe hacerlo con argumentos, basándose abiertamente en unas decisiones públicas y justificadas (2).

En esta ponencia, yo expongo el argumento de que la etnografía tiene un alcance social mucho mayor del que suelen aceptar los antropólogos y sus competidores de otras disciplinas. Creo que el comprender el papel de la etnografía de forma más proactiva y amplia nos coloca en una línea directa con la herencia de Costa, aunque

ciertamente tenemos que ampliar a la vez la visión etnográfica del mismo Costa. Para desarrollar este argumento, pondré un solo ejemplo, el de la etnicidad y el regionalismo para explicar con más claridad cómo entiendo lo que sería una práctica etnográfica en la línea de Costa.

No hay tema más central y problemático para los antropólogos porque la materia prima de los movimientos étnicos, la cultura, es la piedra angular de nuestra disciplina. Pero la explicación de los procesos étnicos requiere que los antropólogos examinen las estructuras institucionales y las dinámicas históricas mucho más allá del enfoque local que ha sido típico de las prácticas disciplinares. Claro está que la etnicidad no es el único tema de la antropología contemporánea y, por lo tanto, éste es sólo un ejemplo limitado de los tipos de problemas y las luchas políticas en que nos veríamos comprometidos practicando una antropología acorde con los planteamientos de Costa. Los estudios de la medicina, los servicios sociales, la organización industrial, el desarrollo económico, las prácticas religiosas, los sistemas de regadío, y otros muchos temas se podrían tratar de forma parecida. Como cierre de la ponencia, sugiero ir más allá de los argumentos de Costa para ampliar su visión en la dirección de la práctica de la investigación acción, una práctica que sería la base de un homenaje más atrevido a Costa por medio de la reforma social.

Una etnografía costista para el estudio de la etnicidad (3):

No hay falta de literatura ni de teorías sobre la etnicidad. Se podrían citar miles de obras. Sea cual sea el camino que use el investigador para pasar por esta literatura heterogénea y dinámica —empezando por la obra de Polanyi (1944), o de Wallerstein (1995), Young (1990), Billig (1995), Connor (1994), Webster (1992), Domínguez (1995) etc. —está claro que la etnicidad se tiene que comprender dentro del contexto de las interacciones complejas entre los cambios macro-estructurales, las historias nacionales idiosincráticas, una variedad de estructuras de regímenes, y las particularidades de las historias y las estructuras de varios grupos sub-nacionales y regionales. Sin embargo, estos elementos distintos no se pueden separar y ortorgar a las distintas disciplinas sociales. La comprensión de las políticas étnicas a un nivel requiere una comprensión de lo que pasa en los otros niveles de la sociedad. Esto es precisamente lo que hace de la etnicidad un tema excelente para un acercamiento inspirado en Costa. La idea central de lo que sigue es que la etnografía de alta calidad es uno de los elementos fundamentales en cualquier estudio comparativo y multi-disciplinar de la etnicidad. Paso a desarrollar este análisis para demostrar lo que podría implicar una aplicación de las perspectivas de Costa a la práctica antropológica.

La etnografía “sin fronteras” (4):

Una de las razones por ignorar el posible papel de la antropología como disciplina que contribuye al estudio de los macrofenómenos, es el estereotipo, a menudo promovido por los antropólogos mismos, que retrata a la antropología como la disciplina que se especializa en el microanálisis de los lugares lejanos, rurales, o, a menudo al menos, marginales. Relegada a los mundos marginales de esta manera, la antropología puede parecer un colega sin interés en el estudio de temas de gran centralidad social, como lo es, por ejemplo, el estudio de las políticas étnicas. Pero esta visión de la antropología, aunque apoyada por algunos de nuestros colegas, es una visión equivocada y reductiva. Lo sabía Joaquín Costa. No cabe duda que la etnografía es nuestro *forte*, una práctica que hemos ido perfeccionando a lo largo de los años. El hecho de que haya en la sociología y en la ciencia política una vuelta importante a la etnografía, después de su salida caballeresca hacia la ciencia estadística y distanciada, no quiere decir que ellos lleguen a ser tan expertos en la práctica etnográfica como nosotros, por lo menos, durante algunos años. Pero, para empezar, tenemos que reconocer que la etnografía no se reduce a los lugares pequeños, rurales, ni marginales. La etnografía es el estudio de cómo los seres humanos crean un mundo de significados y prácticas coherentes en todos los contextos institucionales.

Los análisis micro- y macro- no son dos realidades distintas. En toda situación humana, cualquiera que sea su ubicación y propósito, hay una corriente de discursos, un flujo de comportamientos humanos, simbolizaciones, rituales, confusiones, etc. La vida humana, en todos los contextos institucionales, se vive por los seres humanos, no por las instituciones supuestamente super-humanas. Así que, al pasar de una comunidad pequeña a un gobierno regional o a una organización internacional, no dejamos atrás a los seres humanos, atados a una comunidad local en el espejo retrovisor. Están siempre presentes y sus acciones siempre se pueden analizar etnográficamente. De hecho, la etnografía tiene la capacidad de unir a los contextos micro y macro precisamente porque estos contextos solo se relacionan por medio de las acciones humanas, por las mismas corrientes de comportamiento que se han venido estudiando etnográficamente a lo largo de este siglo. Esta compleja pero inmediata relación entre lo micro y lo macro también formó el eje del mundo de Joaquín Costa. Sin esta relación, sus análisis de la oligarquía y el caciquismo y del colectivismo agrario no existen.

No se trata de decir que la antropología trasciende a las otras disciplinas y que, por lo tanto, las puede ignorar. La etnografía, según la perspectiva que presento, no se puede hacer bien sin tener una buena comprensión de las macro y

microestructuras que emergen de la interacción entre los sistemas legales, políticos, económicos, y sociales. Pero los trabajos sobre estos temas en las otras disciplinas tienen una gran tendencia a perderse en abstracciones vagas e interpretaciones falsas cuando no se conjugan con una comprensión detallada y etnográfica de las situaciones de los actores. Las instituciones se convierten en los actores históricos y la comprensión etnográfica de las situaciones humanas se pierde. Entendida de esta manera, la etnografía relaciona el comportamiento humano tanto a los contextos locales como a los más amplios que afectan sus comportamientos.

Dicho de otra manera, y siguiendo la pista de Costa, insisto en que es el momento de desechar el modelo estratificado de las ciencias sociales que ha colocado a la antropología en el lugar más local e idiosincrático y a la economía, la sociología, la ciencia política, y el derecho en una supuesta cumbre social donde los "sistemas", substituyendo a los seres humanos, se presentan como los actores. De hecho, con Costa, sospecho que esta división del trabajo académico que separó a las perspectivas humanas y directas del análisis de las fuerzas políticas y económicas forma parte de un proceso por medio del cual se suprime el análisis de las implicaciones humanas de las muchas maquinaciones de los poderosos.

Esta agenda de investigación no es una pura entelequia. Existen ya



Autoridades en el Salón Rojo del Ayuntamiento de Zaragoza.

Foto Freudenthal, 1911.

Nuevo Mundo, 893, 16-II-1911, "Costa de cuerpo presente".

Archivo Pedro Arnal Cervero.

algunos ejemplos de obras que intentan crear tales eslabones entre los niveles sociales. Entre ellos, tenemos las obras de Carmelo Lisón Tolosana sobre los endemoniados de Galicia en el Siglo de Oro y en el presente (1990a, 1990b), las obras de Isidoro Moreno Navarro (1972, 1985), Javier Escalera Reyes (1995), Josep María Comelles (1988), Begoña Aretxaga (1992, 1995), Jane y Peter Schneider (1976), Jonathan Friedman (1994), Sidney Mintz (1985, 1989), Virginia Domínguez (1995), y muchos más. El problema no está en la falta de ejemplos sino en la falta de un programa articulado en el cual el papel de la etnografía llegue a ocupar el rol central y conector, no solo para los antropólogos, sino para los demás

científicos sociales y para los legisladores. Vale la pena subrayar que tales trabajos, tan interesantes de por sí, se han llevado a cabo a menudo solo por medio de la subversión de las reglas de la presente división del trabajo académico. Estos autores han invadido los terrenos de los institutos especializados de la investigación y han hecho sus trabajos en contra de las prácticas de las agencias que subvencionan la investigación, prácticas que a menudo mantienen las definiciones más conservadoras de las fronteras disciplinares, con la justificación de que ellos están manteniendo los criterios de calidad intelectual. Los investigadores arriba citados y otros muchos han tenido que nadar contra corriente.

En lo que sigue, es mi propósito dar unos ejemplos específicos de la gran variedad de análisis etnográficos posibles que se puedan desplegar en foros institucionales distintos, desde los más micro hasta los más macroinstitucionales. Quisiera repasar algunos de los muchos contextos en que la etnografía forma el único eslabón posible entre el análisis micro y macro, demostrando así el papel fundamental de la investigación antropológica en una táctica general de investigación. Trataré del papel de una variedad de "naturalizaciones" dentro de los procesos étnicos, procesos asociados con la reclamación y el reconocimiento de las identidades, con las biografías antropológicas, con el estudio de las micro-estructuras y la historia de los movimientos étnicos, con el estudio de las instituciones legislativas, y con el estudio de la socialización de los protagonistas centrales por medio de los sistemas educativos universitarios. Aún así, este repaso es sólo un esbozo muy elemental de los temas. Pero creo que será suficiente para hacer más explícita una visión de como sería una antropología de inspiración costista.

La naturalización de las identidades étnicas:

Para los antropólogos, está muy claro el papel de la "naturalización" de las diferencias culturales en el desarrollo de las ideologías étnicas. Como los antropólogos empezamos con las creencias específicas de la

gente estudiada e intentamos no pre-juzgar el valor de sus ideas, hemos confrontado constantemente la presencia del "mito" en todas las sociedades (el mito en su aceptación antropológica como una verdad tan importante que es incuestionable por definición [Geertz, 1973]). No es ninguna sorpresa que los antropólogos hayamos notado estas propiedades míticas en los movimientos étnicos (Azcona, 1984). Estas ideas ya se perfilan en el trabajo de Clifford Geertz, *Old Identities and New States* (Geertz, 1963) y se pueden encontrar en obras anteriores también. La obra famosa de Benedict Anderson, *Imagined Communities* (1983), es otro ejemplo, esta vez echa por un politólogo entrenado etnográficamente, y también lo es la obra, centro de una enconada polémica, *Black Athena*, de Martin Bernal sobre los orígenes africanos de la cultura griega (Bernal, 1987). Hay muchas obras monográficas que también tocan el tema (véase, por ejemplo, Martijn van Beek sobre Ladakh [1996] y Begoña Aretxaga [1992, 1995] sobre Irlanda del Norte, y Jonathan Friedmann, *Cultural Identity and Global Process* [1994]).

La naturalización por medio de la ritualización:

Somos los antropólogos muy conscientes de la manera en que las identidades étnicas se sostienen por medio de las actividades rituales. El estudio de los rituales, especialmente

los ritos de pasaje, como es sabido, guarda una fuerte relación con el estudio general de la identidad de los grupos (Van Gennep, 1960; Turner, 1969; Lienhardt, 1961). La ritualización de las identidades étnicas es un rasgo diario de la vida en España y forma una parte fundamental del escenario político. Los antropólogos podemos observar este proceso e investigarlo etnográficamente con las enormes ventajas que nos proporcionan los estudios de los rituales hechos por los antropólogos en casi todas las partes del mundo. Este punto de referencia comparativo, la variedad de métodos que hemos utilizado para estudiar los rituales, y la elaborada teorización de las actividades rituales en conjunto le dan al etnógrafo unas ventajas a la hora de examinar las dinámicas de la etnicidad.

La naturalización de la comunidad:

La comunidad es un elemento clave en cualquier concepto de la etnicidad, pero el uso de este concepto en las sociedades capitalistas avanzadas ha proliferado hasta el extremo que ha dejado de tener un significado claro. Sin embargo, los antropólogos sabemos, a raíz de un siglo de investigaciones etnográficas, que el concepto de la comunidad se construye y se reconstruye constantemente, aunque siempre se mantiene la ficción de que estos cambios o no ocurren o tienen lugar más allá del control humano (véase las obras de Emrys Peters, 1963, 1990). Esta

perspectiva, la comunidad como una construcción constante y como una vivencia existencial auténtica, es uno de los rasgos de la vida humana que los antropólogos hemos aprendido a respetar (si no a comprender del todo) a raíz de nuestros trabajos de campo. En esto, la antropología contrasta claramente con las otras disciplinas cuyos esencialismos propios y sus críticas supuestamente objetivas de los grupos étnicos y sus conceptos de la comunidad y de las diferencias humanas les lleva a menudo a analizar el mundo conceptual de los grupos étnicos como una expresión de "consciencia falsa".

La naturalización de la naturaleza humana:

Naturalizar a la naturaleza humana es siempre un acto político. Forma la parte central de las estructuras ideológicas de los grupos étnicos y de sus oponentes en las política regionalista. Es también un tema de gran antigüedad en la antropología sobre el cual tenemos realmente centenares de monografías. Ha habido muchos intentos de sistematizar la comprensión y el conocimiento de estos procesos (*e.g.* Douglas, 1966; Greenwood, 1985a; Kluckhohn y Strodbeck, 1961; Leach, 1976; Levi-Strauss, 1949). Lo que ha quedado claro es que la etnicidad y las reclamaciones étnicas a menudo dependen de ciertos tipos de argumentos naturalistas sobre la naturaleza humana de los cuales se

derivan unas consecuencias políticas y morales. Esto no es ninguna noticia. Encontramos tales argumentos en los textos pre-socráticos de Grecia pero no se ha dedicado aún suficiente atención a la comprensión de la lógica de su despliegue social. Tenemos que comprender la manera en que se conviertan en una vivencia real y determinante para los miembros de un grupo —éste es el quehacer etnográfico para el cual no existe ningún sustituto teórico fácil, etnografía que se tiene que llevar a cabo tanto en los caseríos vascos como en la Junta de Andalucía y en las Cortes. Hace poco, los antropólogos y los juristas han empezado a darse cuenta de la manera en que estas ideas se institucionalizan en las sociedades capitalistas avanzadas (Greenwood, 1985; Prieto de Pedro, en preparación; Webster, 1992). Los antropólogos tenemos el oído entrenado y la mentalidad preparada para escuchar los detalles de tales discursos sin caer en la tentación de ridiculizarlos. Intentamos descubrir su estructura y comprender la manera en que se entretajan con otros sistemas de relaciones sociales y de ideas culturales.

La naturalización de los derechos:

Una sorpresa para muchos etnógrafos en las sociedades capitalistas es el grado en que estas naturalizaciones —durante mucho tiempo vistas como elementos del pensamiento primitivo— forman la base de muchos de los documentos legales fundamentales

de nuestras sociedades. Que “todos los hombres se crean iguales” o que España se puede dividir naturalmente en “comunidades históricas” son ideas naturalistas inscritas en las constituciones nacionales. Y mucha de la legislación sobre los derechos humanos fundamentales contiene afirmaciones sobre los derechos “naturales” básicos de los seres humanos, articulados de esta manera para colocarlos en el reino de los principios universales, más allá de las negociaciones políticas (véase Young, 1990).

La naturalización es un tema casi inacabable sobre el que los etnógrafos hemos estado escribiendo durante un siglo. Estamos acostumbrados a estas construcciones y a seguir nuestros procesos de investigación, no para decidir de acuerdo con algún criterio tontamente empírico de la verdad sino para comprender como funcionan, el papel que juegan, y las reacciones que tales sistemas suelen crear como respuesta a las presiones del cambio social.

El mismo argumento se puede presentar también de otra manera. Los antropólogos, por medio de la etnografía, entendemos que la gente, en general, afirma sus creencias y las bases de sus acciones como verdades “empíricas” indiscutibles. Pero los antropólogos, aunque respetando la autenticidad de estas indisputables verdades, también comprendemos que son ideas principalmente “representacionales”. Se pueden leer como

discursos, someter a unos análisis detallados, comparar con otros sistemas, y examinar para ver las consecuencias que tiene el creerlas. Los antropólogos hemos sabido durante mucho más tiempo y con más detalle que las otras disciplinas, los fuertes rasgos representacionales del comportamiento humano, cómo muchos comportamientos son una forma de comunicación simbólica que sólo se comprende por medio de sistemas de interpretación y no por medio de encuestas y análisis estadísticos. Y estas representaciones a menudo resultan en guerras, treguas, terrorismos, “limpiezas” étnicas, y la elaboración de legislación sobre los derechos humanos. Sea cual sea el resultado, éstas son formas complejas del comportamiento humano y no se pueden comprender sino etnográficamente.

Y estos procesos ocurren en todos los contextos sociales. No se limitan a lo rural, lo subalterno, lo local, aunque los antropólogos los hemos estudiado en tales lugares con más frecuencia. Llevándola a su lógica aplicación, una perspectiva costista nos obligaría a trabajar en otros muchos contextos sociales también.

La reclamación y el reconocimiento de las identidades étnicas:

Siguiendo la formulación de Javier Escalera (1995), hay que respetar las diferencias lógicas y sociales entre las reclamaciones hechas por individuos y grupos y el reconocimiento de tales

reclamaciones por las distintas autoridades sociales. No todas las reclamaciones se respetan y algunas ni se comprenden. Y las reclamaciones hechas sólo engloban una pequeña parte de los inventarios culturales inmensos y complejos que tienen todos los grupos humanos. Por sí mismo, el estudio de las ideas y los deseos de los grupos locales, el examen de los estatutos, reglas, y prácticas organizativas de los aparatos del estado no darán de sí mucha comprensión sobre el funcionamiento de la identidad étnica. El “interface” entre las reclamaciones y los grupos locales, por un lado, y los reconocimientos conseguidos y las reclamaciones que se legitimen, por el otro, forma un escenario cultural dinámico y poco predecible. El averiguar lo que realmente pasa en este *interface* es un proyecto etnográfico y es precisamente el *interface* que Costa nos animó a estudiar en sus escritos sobre la oligarquía y el caciquismo. Sin disponer de tales análisis, lo local se convierte en las creencias y acciones idiosincráticas y el estudio de las instituciones del estado llega a ser solamente el análisis de unas estructuras y teorías sin la comprensión de como se relacionan con las condiciones regionales y locales. Pondré unos ejemplos.

Las prácticas del reconocimiento. El censo:

No es ninguna novedad afirmar

que los sistemas de censo nacional tienen un papel central en la construcción cultural de la identidad (Alonso y Starr, 1987; Anderson [Margo], 1988; van Beek, 1996). Hay una relación muy directa también entre los programas del estado del bienestar y el censo. Como los sistemas de asistencia social distribuyen bienes y servicios a grupos particulares, tales sistemas necesitan un mapa social y un sistema de identificación de los grupos necesitados como primer paso para llevar las políticas del bienestar a la práctica. Los regímenes difieren en la periodicidad, en las bases legales, y en las estructuras de sus sistemas de censo, pero casi todos los regímenes en el mundo llevan a cabo un censo.

En el caso de los EE. UU., la causa original del censo fue el ajuste de la representación política a la demografía de cada estado cada diez años. Claro está que para tal propósito, una sencilla enumeración hubiera sido suficiente. Pero a lo largo de los años, el censo ha ido acumulando el peso inmenso de la documentación social sobre las razas, la etnicidad, las estructuras familiares, las condiciones económicas y residenciales de los grupos, todos los datos que ya se usan para administrar y adjudicar una gran variedad de programas federales. Esto se hace por medio de una encuesta directa a la población (generalmente por correo y luego con visitas de los agentes censales a aquellas gentes que no con-

testan dentro de las zonas que el Buró del Censo identifica como deficientes en respuestas). La lógica burocrática de esta actividad está clara.

Pero el censo es también una forma muy compleja e importante de hacer una clasificación cultural, una forma generadora de una variedad de procesos culturales que llegan mucho más allá de lo que los gobiernos buscan o quieren. Siguiendo con el ejemplo del censo estadounidense, se puede ver como un elemento clave en la génesis de grupos étnicos nuevos. Supuestamente "objetivo" y "estadístico" (y por lo tanto, científico e imparcial), el censo intenta dividir a la población estadounidense entre blancos y una variedad de grupos "minoritarios". No solamente divide el censo al país por "raza" y no por "clase", sino que crea a su vez una gran variedad de ambigüedades (la *dirt* clasificatoria en la denominación de Mary Douglas, [1966]): la gente se supone que es de una raza o de otra (no de dos o muchas). Los "hispanos" no son una raza según el censo, son un grupo étnico subdividido en un panorama de hispanos quienes entre ellos sienten bastante poca solidaridad. Los americanos-asiáticos, por su parte, son concebidos como una raza, pero entre ellos tampoco sienten mucha solidaridad y la categoría racial "asiático" solo tiene un supuesto significado dentro de los EE.UU. En Asia, la gente de cada país se ven como muy distintos, y sus diferencias se basan en la geografía, las historias,

lenguas, y culturas de la región. Para complicar aún más el asunto, según un fallo del Tribunal Supremo, la gente tiene el derecho de definirse a sí misma racial y étnicamente en el censo. Pueden escoger cualquier categoría que quieran o crear una categoría propia.

Tal vez este proceso importaría menos si no se enlazara con unos recursos económicos y políticos importantes. La enumeración de los grupos "minoritarios" en los EE.UU. (y en otros muchos países) determina el tamaño de la población con derecho a recibir ciertos servicios sociales (incluyendo apoyos económicos) y otros programas reservados a los miembros de tales grupos. El poder de estos grupos y de sus líderes y el tamaño de la bolsa de recursos que pueden recibir, dependen de cuantos se inscriban en cierta categoría en el censo. Como casi todos los habitantes de los EE.UU. son de origen mixto, aún desde su propio punto de vista, estas clasificaciones *de facto* obligan a unas opciones culturales y a esta obligación añaden la presión de los recursos económicos y políticos al peso de la decisión. Para las muchas personas que viven conflictos sobre sus identidades y sobre la complejidad de sus propios orígenes, el aparentemente sencillo acto de rellenar el formulario del censo puede convertirse en una situación existencial difícil.

Dadas estas condiciones, los líderes de los grupos minoritarios

hacen campañas activas para que sus "miembros" rellenen los formularios del censo y para asegurarse de que el Buró del Censo gaste tantos recursos como pueda en los barrios bajos urbanos y en otras áreas (los campamentos de los jornaleros agrícolas migratorios, etc.) en donde la falta de respuesta es notoria. El Buró del Censo gasta mucho dinero y esfuerzo en identificar las zonas de posible sub-representación estadística y hace lo posible para completar la base de datos por medio de la enumeración por observación directa.

Pero aquella noción del censo "completo" es en sí imposible porque el censo realmente parece prometer la unión y la división de la población estadounidense de acuerdo con unos criterios nada ambiguos cuando, en verdad, los criterios son no solamente ambiguos sino su aplicación provoca que la gente enumerada vean a sus propias identidades de una manera muy particular (Yanow, en preparación). No me meteré en los orígenes múltiples de estas clasificaciones catastrales, pero si diré que cambian bastante cada 10 años, se han ido complicando durante los décadas, y ahora constituyen el eje central de varias luchas políticas. Los grupos luchan para recibir una categoría propia en el censo y crear mayor solidaridad y para aumentar su habilidad de reclamar los recursos federales destinados a los grupos minoritarios.

Aquí el proyecto etnográfico ya

debe estar bastante claro. Al nivel nacional, en los EE. UU., tenemos un sistema de clasificación cultural que se construye supuestamente sobre unos principios administrativos "racionales". Cuando se aplican en la práctica, este sistema de clasificación desencadena una compleja serie de reacciones, incluyendo la creación de nuevos grupos étnicos y raciales, la subdivisión de tales grupos, y el establecimiento de unas normas federales que les permite a los miembros de tales grupos acceder a unos recursos federales. También es un sistema que privilegia lo "blanco" por encima de todo lo demás. Blanco es lo que uno debe ser; los demás son "minorías". Así que la infraestructura de las categorías del censo sigue reforzando la dominación del racismo blanco.

Este proyecto racional y burocrático dice usar criterios "científicos" en sus clasificaciones. Sin embargo, el uso ambiguo de los conceptos raciales constituye un anacronismo serio en relación con el estado presente de la antropología biológica y las ciencias biológicas en general. Así que el censo no es una clasificación científica; es una visión pseudo-biológica de la complejidad cultural de los grupos sociales basada en el intento de convertir aquella complejidad en algunos criterios estáticos que las administraciones burocráticas pueden utilizar para cumplir sus funciones legales en la distribución de algunos recursos federales.

Estas categorías raciales y étnicas a menudo ocultan el impacto de la clase social en las vidas de la gente. Si los Americanos-Africanos y los Americanos-Indios tienen una grandísima tendencia a ser más pobres que los blancos, el censo documenta pero no explica el por qué. Y el ser objeto del censo también tiene su impacto. Es el claro despliegue del poder del estado para invadir el mundo privado del individuo. Resalta las cuestiones de la identidad, de la raza, de la pobreza y riqueza, y niega la irreductible individualidad de la vida de cada respondiente intentando crear una clasificación coherente, cuando la realidad subyacente es más controvertida.

Así que los censos crean un campo etnográfico que apenas ha sido ocupado por nadie. Claro está que las perspectivas de muchos antropólogos son relevantes para este tema, empezando con algunos predecesores de la disciplina como Durkheim y Mauss y pasando por E. E. Evans-Pritchard (1937), Mary Douglas (1966), Claude Lévi-Strauss (1969), Edmund Leach (1976), y muchos otros. Si la clasificación y reclasificación y las calidades problemáticas de tales sistemas se conocen bien en la antropología, es fascinante que se haya dedicado tan poco trabajo antropológico a las situaciones etnográficas que crean los censos.

El acto de contar también se puede y se debe estudiar. Las respuestas, las ideas, y las acciones subsiguientes de

los censados, se deben examinar para comprender los eslabones entre el censo y otros aspectos de la vida social. ¿Cuándo aumenta el censo un sentido de identidad y cuando no? ¿Cómo le afecta a una persona el ser clasificado como miembro de un grupo y, como consecuencia, recibir o no unos recursos federales? ¿Cómo nos ayuda el estudio de estas situaciones a comprender el aumento en el número de grupos étnicos y el aparente aumento en el sentido de la importancia existencial que se le dan a los conceptos de la identidad? Y hay muchas más preguntas posibles.

El censo es una forma de acción simbólica, promovida por el estado por unas razones pero recibida por los habitantes en otro contexto. Las consecuencias de los censos, tanto intencionales como accidentales, se revelan bien por medio del tipo de análisis etnográfico que sugiero aquí. Afirmo que este tipo de análisis etnográfico de los contextos y las consecuencias de las acciones de las burocracias estatales es una manera de confeccionar una perspectiva más costista en la antropología (5).

Las prácticas del reconocimiento. La justicia distributiva:

Una de las razones por las cuales los censos cobran tal importancia en los estados contemporáneos es porque muchos estados ahora distribuyen unos recursos a los ciudadanos de acuerdo con conceptos basados en la justicia distributiva. Esta justicia

admite que el mercado por su cuenta no es del todo justo en la distribución de recursos. Algunos súbditos, por razón de los prejuicios raciales/étnicos, por minusvalidez, por sexismo, etc. no reciben la porción de los recursos y servicios de la sociedad que les "corresponden". El remedio requiere la identificación de tales categorías de gente —o sea, implica un censo. La relación entre las categorías raciales/étnicas, de género, etc. se hace por medio de unas correlaciones dentro de los datos del censo. De aquí, las burocracias del estado del bienestar identifican los grupos a servir y adquieren los recursos para mejorar en alguna medida las condiciones de aquellos grupos (o, por lo menos, así funciona en teoría). Los necesitados también pueden adoptar un papel activo en este proceso, dirigiéndose a los oficiales del estado y afirmando que ellos caen dentro de unas categorías de perjudicados y, consecuentemente, merecen acceso a ciertos recursos estatales.

Si en vez de fijarnos en las teorías del la justicia distributiva, las prácticas burocráticas, y las distribuciones de recursos hechas, tomamos como enfoque los campos etnográficos que la justicia distributiva crea, nos encontramos ante un grupo de fenómenos etnográficos que no han recibido su merecida atención. Esto tiene una importancia social porque la justicia distributiva en general no se entiende como una fuerza etnogenética o como una fuente

de definiciones culturales opresivas. Sin embargo, si para recibir unos recursos, los necesitados tienen que aceptar su inclusión en un grupo "regional" o en una "minoría", o entre los "pobres" o "minusválidos", etc., no nos debe sorprender que con el transcurso del tiempo, tales grupos lleguen a ser socialmente, económicamente, y políticamente reales. Desarrollan estructuras, líderes, y dinámicas de grupo, a menudo del tipo que el sistema de justicia distributiva ni esperaba ni quería (Young, 1990). Las acciones gubernamentales "cosifican" a los grupos, y los grupos luego se organizan y se "cosifican" como respuesta. Otros grupos, instruidos por los ejemplos de los grupos anteriores, siguen su pauta.

Es el etnógrafo quien lo ve con más claridad. Los burócratas y los líderes de los grupos están metidos en sus combates. Los miembros de los grupos o se definen como parte de los grupos o como extraños a tales grupos. Solamente los que pasamos constantemente por los eslabones que existen entre el sistema de justicia distributiva y los escenarios culturales complejos, diversos, y dinámicos en que vive la gente y quienes escuchamos con equilibrada atención a lo que dicen todos los actores, podemos proporcionar una comprensión fundamentada de la "lógica real" de estos procesos.

Biografías antropológicas:

Una de las formas más antiguas y

mejor conocidas de la etnografía es la biografía antropológica (*life history*). Aunque con el transcurso de las generaciones, esta forma ha ganado y ha perdido popularidad y ha sido objeto de críticas y mejoras, siempre se ha mantenido como una parte clave de la empresa etnográfica. De todos los métodos etnográficos, puede parecer él que menos se preste a la perspectiva de Costa, pero yo creo lo contrario. Tal como el desarrollo de una comprensión de la oligarquía y el caciquismo requiere unos estudios etnográficos para comprender las lógicas sustantivas de las conexiones, las biografías antropológicas nos proporcionan una comprensión sustantiva de lo que es vivir dentro de distintas formas de sistemas institucionales. Para mí, la biografía antropológica forma el mismo tipo de complemento necesario al estudio de las instituciones que el estudio del derecho consuetudinario. Nos explica cómo funcionan, la coherencia que tienen, y las posibilidades que ofrecen ciertas estructuras y conceptos.

Costa insistía en que de poco servía diseñar unas estructuras legales nacionales sin comprender primero las prácticas consuetudinarias relevantes por medio de la investigación etnográfica. Su promoción de los estudios monográficos locales sobre el derecho consuetudinario sirvió como etnografía de un segmento entero, en su mayor parte invisible, del sistema legal *de facto* en la España de su época.

Estoy de acuerdo, pero me parece necesario extender el argumento para reconocer que todo retrato etnográfico de las comunidades locales, las caracterizaciones de la estructura sus sistemas económicos, etc. en su base depende para sus datos primarios y como fuente de interpretaciones del estudio de unas biografías. Son la primera línea de datos etnográficos. Aunque muchas monografías se escriban en el lenguaje impersonal del análisis social, los datos, en su mayoría, provienen de la observación y el análisis de las vidas individuales.

Decir esto no es ninguna novedad. Solo parece extraño porque los antropólogos, como los demás científicos sociales, hemos aceptado una falsa epistemología sedimentaria de las ciencias sociales que coloca a las macro-instituciones en la cumbre analítica abstracta del análisis social y a los individuos abajo como meras expresiones de las fuerzas institucionales. Quiero pensar que los antropólogos no nos hemos dejado engañar totalmente por este error intelectual. La etnografía nos ha demostrado que todos los niveles de la sociedad son habitados por seres humanos que actúan y piensan como tales, con todas sus posibilidades y todos sus defectos. Así que las biografías antropológicas nos pueden ayudar a comprender a la sociedad a todos los niveles.

Las biografías antropológicas bien hechas son capaces de explicarnos por qué ciertos arreglos burocráticos

tienen éxito o fracasan en la consecución de sus metas, igual que el estudio del derecho consuetudinario en los pueblos puede asentar las bases de una comprensión de las reformas posibles y necesarias a nivel nacional. La economía informal, la corrupción gubernamental, cómo son compatibles con altos niveles de paro y la paz social en España, qué es lo que hace posible un "pacto" político —todas son cuestiones que solo se pueden entender por medio de una combinación de los análisis de las instituciones de gran escala, la comprensión de estructuras y prácticas locales, y el estudio de las historias de vida ricas en dimensión etnográfica (como por ejemplo Left Handed, 1967; Crapanzano, 1980; Behar, 1993; Castañeda, 1968; Dumont, 1978). Estas biografías antropológicas relacionan de manera muy específica las experiencias étnicas con los sistemas institucionales que crean un campo abierto para el desarrollo étnico. La pena es que la antropología en España hasta la fecha ha producido muy pocos ejemplos de estas historias de vida relacionadas con la etnicidad. Como es importante comprender la lógica de los movimientos etnogenéticos en España, esta falta de estudios es una situación que se deber corregir.

Para apoyar este argumento, tomaré un ejemplo de México y otro ejemplo, de un estudio sobre otro tema de actualidad en España. El ejemplo mexicano proviene de un

libro muy interesante de Ruth Behar titulado *Translated Woman* (Behar, 1993). Mediante la crónica y el análisis de la extensa relación con una mujer indígena mexicana, este libro presenta a la vez la vida y el contexto social de la mujer indígena y de la antropóloga y luego compara sus vidas en cuanto al impacto de varios problemas de identidad en sus respectivas vidas. La mujer indígena, Esperanza, vive una vida cuyos rasgos a menudo se retratan en las estadísticas sociales generales sobre la pobreza, el abuso físico de las mujeres, y el uso de los talentos de las curanderas. Pero cuando se narra por medio de una lógica etnográfica en la que las relaciones entre estos elementos, el comportamiento de Esperanza y su cosmovisión, la historia empieza a cobrar un significado humano. Llegamos a comprender cómo la vida de Esperanza forma un todo coherente, cómo un ser humano puede vivir una vida como la suya, y cómo ella pudo tomar las decisiones de su propia vida.

A su vez, el reflexionar sobre los elementos complejos y contradictorios en la vida de Esperanza, le abre a Behar la posibilidad de reflexionar también sobre los elementos igualmente contradictorios de su propia vida como judía sefardita de Turquía, cuya familia emigró a Cuba para luego tener que emigrar a los Estados Unidos en donde ella llegó a ser un miembro privilegiado de la minoría hispana. Esperanza es pobre y vive en

un país empobrecido. En contraste, Behar es rica y privilegiada. Sin embargo, el retrato etnográfico de las dos vidas juntas nos demuestra una inesperada tierra común creada por unos actores institucionales e ideologías de clase que constantemente les amenazan con quitarles el control de sus propios destinos.

Aunque sus diferencias son profundas, las dos vidas nos proporcionan una visión más ambiciosa de la manera en que las identidades se configuran en nuestras sociedades. Dada la distancia económica, social, política, y cultural entre estas mujeres, es sorprendente encontrar lecciones comunes en sus vidas. Es este tipo de etnografía la que da un sentido más claro a los conceptos globales como el "sistema mundial moderno".

Un ejemplo no-étnico muy interesante de España es el libro de Juan Gamella, *La historia de Julián* (Gamella, 1990). Esta original biografía antropológica trata de la extremadamente difícil vida de un joven de los barrios de Madrid que se convierte en ladrón y en un drogadicto. A través de la crónica de sus muchos crímenes, sus períodos en la cárcel, su adicción tremenda, y su eventual reestablecimiento dentro de la sociedad, el libro nos da una respuesta etnográfica a muchos interrogantes que se lanzan pero no se suelen contestar. ¿Por qué se convierten en criminales tantos jóvenes de estos barrios? ¿Por qué, después de unos períodos terribles en

la cárcel, vuelven a la criminalidad y a la cárcel? Al leer una obra como ésta, uno llega a comprender como pueden tener un sentido coherente estas vidas terribles y también comprendemos que los cambios económicos, sociales, y políticos necesarios para cambiar estas situaciones son enormes.

Así que, siguiendo otra vez una lógica acorde con la perspectiva de Costa, las biografías antropológicas retratan los eslabones entre el mundo macro y micro y las lógicas humanas que los crean. Solo cuando los problemas sociales se comprendan así, puede ser posible la reforma social. Claro está también que, como lo fue para Costa, cuando estos problemas se comprendan a fondo, la reforma requiere unos cambios radicales en el sistema social. Esto le lleva al etnógrafo a una confrontación directa con la decisiones éticas y políticas que muchas aplicaciones convencionales de los métodos etnográficos evitan.

Estructuras microsociales y las culturas organizativas en los movimientos étnicos:

Las biografías antropológicas no son más que una de las muchas formas de conocimiento etnográfico que puede enlazarse con una perspectiva inspirada en Costa. Una de las maneras más potentes en que la etnografía puede explicitar las dinámicas de la identidad, es por medio del análisis de las estructuras locales y las ideologías de los movimientos étnicos. Los politólogos

siguen las subidas y bajadas de los movimientos étnicos e intentan explicar las causas de los ciclos (Connor, 1994). Los economistas los ven principalmente como perturbaciones en las operaciones normales de los mercados que crean un apetito para unas políticas proteccionistas y otras formas de la "irracional" oposición a la expresión de las fuerzas del mercado. Los sociólogos cuentan los perfiles demográficos, las estructuras de los movimientos, el recultamiento de los líderes, los incidentes de la violencia étnica, etc. Pero las causas humanas parecen escapar de las redes de las explicaciones de esta índole. Pienso que la razón es porque no se atiende bien a la etnografía de estos movimientos.

Necesariamente, los etnógrafos forman sus preguntas sobre los movimientos étnicos de la siguiente manera: ¿Cómo pueden los comportamientos violentos, peligrosos, y aparentemente irracionales llegar casi a formar parte de la vida rutinaria para ciertas personas? O sea, como pasa siempre, intentamos comprender, porque nos inquieta, cómo puede tener sentido para determinadas personas el unirse a tales movimientos. Sin esta comprensión, el diseño de las políticas para tratar de la movilización étnica y la violencia, se basan solo en la ignorancia, los prejuicios, y el uso de la fuerza policial del estado. Con esta comprensión, puede llegar a aclararse que hay muchos más intereses en el

mantenimiento de estos conflictos que lo que a primera vista pudiera parecer. Y se llega a ver que cambiar los parámetros de los movimientos étnicos requiere la alteración también de las estructuras nacionales, de unos arreglos económicos que favorecen bastante a algunos intereses, y la supresión de varias posiciones de poder para unos líderes de los grupos étnicos y hasta para algunos de sus ideólogos antropológicos. De esta manera, la etnografía sería puede llegar a ser bastante subversiva.

Cuatro obras de antropólogos vascos demuestran los rasgos concretos de estos argumentos de manera muy distintas. Estas obras son útiles para esta ponencia porque son básicamente disimilares.

Begoña Aretxaga ha llevado a cabo una campaña extraordinaria de trabajo de campo en Irlanda del Norte. Aunque la situación allí se conoce bien y ha sido objeto de repetidos estudios, Aretxaga nos ha enseñado unas dimensiones de la situación antes desconocidas. Ella ha estudiado a fondo el comportamiento aparentemente lunático de los prisioneros nordirlandeses y le ha dado una inteligibilidad etnográfica muy persuasiva. La aparente irracionalidad de los prisioneros se disuelve ante la mirada etnográfica y cuando las condiciones enloquecedoras y terribles bajo las cuales intentan sobrevivir salen a la luz. De aquí, el lector deriva una serie de interrogantes sobre si realmente los que

están en el poder quieren que termine la violencia. Por medio de este ejemplo, vemos que el uso de la coerción por los aparatos estatales juega un papel clave en reforzar la identidad y el comportamiento de los prisioneros. Como nadie que lea la obra de Aretxaga podría creer que el comportamiento del gobierno con los prisioneros contribuye a producir una solución pacífica, la etnografía nos revela que la violencia en Irlanda del Norte es el resultado de una colaboración entre un amplio complejo de fuerzas sociales (Aretxaga, 1992, 1995).

Jesús Azcona (1984) nos dió otro tipo de etnografía, estudiando ciertas contiendas ideológicas sobre la identidad vasca dentro de la antropología vasca. En vez de hacer una etnografía del objeto supuesto de la etnicidad vasca —las comunidades rurales— Azcona nos brinda una visión etnográfica de los sistemas ideológicos de algunos de los escritores antropológicos que tratan de los vascos. En particular, desarrolla una crítica detallada de la lógica cultural de la obra de Barandiarán y sus discípulos, sometiéndola a una breve pero profunda crítica desde el punto de vista de la teoría antropológica contemporánea y del análisis político. En este caso, el etnógrafo hizo una etnografía de los otros etnógrafos, con un impacto poderoso.

Desde una óptica totalmente diferente, la obra conocida de Teresa del Valle y sus colaboradores, *La*

mujer vasca (del Valle, directora, 1985), utilizó la etnografía de manera muy distinta. Como las imágenes del estatus de la mujer vasca han sido durante mucho tiempo una de las bases ideológicas del nacionalismo vasco, se le ocurrió a del Valle y a su grupo de colaboradores, someter estas ideologías a una prueba etnográfica. Utilizando la lógica de la ciencia social ortodoxa sobre el muestreo, su equipo seleccionó una muestra aparentemente representativa de las comunidades vascas en las que iban a estudiar el estatus de las mujeres. Siguió la definición de la muestra con investigaciones etnográficas en las comunidades distintas. No nos sorprende que los resultados no apoyaron a las posiciones ideológicas que afirmaban la igualdad entre los géneros y un respeto profundo para las mujeres como rasgos básicos de la cultura vasca. Estos resultados provocaron una tempestad de protestas y problemas en Euskadi, demostrando claramente como los trabajos etnográficos bien enfocados pueden estropear los diseños de cualquier grupo político, dentro o fuera del poder.

Finalmente, quiero mencionar la obra controversial de Joseba Zulaika sobre la violencia vasca (Zulaika, 1988). En una obra que trata de su pueblo natal, este estudio intenta moverse entre la autobiografía y la etnografía para desarrollar una interpretación antropológica de la manera en que la violencia terrorista

puede llegar a tener un significado aparentemente racional para ciertas personas. Es una empresa sensata y central para el modo en que trabajan los antropólogos y contiene unos análisis interesantes de varios discursos culturales vascos que entran de una forma u otra en el mundo de la violencia.

Sin embargo, el libro es muy problemático como obra de antropología. A mi juicio, es precisamente en sus dimensiones etnográficas donde residen las dificultades. El libro crea un imagen de una sociedad "tradicional" homogenizada en esta comunidad y lo contrasta con una imagen dinámica, homogenizada y rapaz de la "modernidad", reproduciendo de esta manera uno de los "viejos lugares comunes" sobre la relación entre la ciudad y el campo del que nos habló hace años Julio Caro Baroja (Caro Baroja, 1963). Este uso de lugares comunes e imágenes estáticas abundan en el trabajo analítico del libro. Se convierte en un juego lógico puro y la etnografía contextualizada del pueblo y su situación apenas aparece. Solamente las referencias de Zulaika a sus propias experiencias y ambivalencias, nos ilustran acerca de los problemas claves mediante una forma etnográfica anclada en situaciones específicas.

Menciono esta obra aquí porque encarna unos problemas muy difíciles en la etnografía de los movimientos étnicos. La obra de Zulaika no es una



Costa en el portal de su casa en Graus, homenajeado por sus vecinos.

Fotógrafo desconocido. Hacia 1904-1911.

Huesca. Archivo Histórico.

etnografía costista en el sentido que vengo desarrollando aquí. Homogenizando imágenes estáticas de lo tradicional y lo moderno, de lo rural y lo urbano y luego limitando el análisis de sus interacciones a unos conflictos al nivel de estas imágenes, no nos lleva a un análisis convincente. Siguiendo un camino más acorde con la perspectiva de Costa, trataríamos ambos polos del análisis como fenómenos complejos y dinámicos, analizando las relaciones de poder cosmopolitas y las maniobras del poder local, y luego colocaríamos el reclutamiento de los jóvenes en los movimientos terroristas y las ideologías sobre lo tradicional y lo moderno dentro de aquellos contextos. Si no tratamos estas relaciones de una manera dinámica, informada por la economía política tanto como por el análisis de los discursos culturales, podemos caer en las explicaciones que se basan en esquemas morales y que ocultan las operaciones del poder en vez de revelarlas. Claro está que revelar las operaciones del poder en tales casos podría tener consecuencias muy desagradables para el etnógrafo.

La etnohistoria de las movilizaciones étnicas:

Tal vez, al lanzar un argumento tan enfático a favor de la aproximación etnográfica a la etnicidad, podría parecer que, a todos los efectos, he renunciado a cualquier relación posible entre la antropología y la investigación histórica. Quiero

corregir esta posible impresión porque me parece que una etnografía del tipo que presento aquí, necesariamente tiene que levantarse sobre un conocimiento a fondo de la historia relevante. A no ser que vayamos a creer que la separación de la historia de las ciencias sociales en nuestras universidades responde directamente a los principios organizativos del universo, no tenemos porque separar la historia de ningún fenómeno humano (6). La separación de las ciencias sociales y la historia ha sido un profundo error que merece más de nuestra atención en otro momento.

Mis propios trabajos sobre la historia de las identidades étnicas vascas son una mezcla de etnografía contemporánea como fuente de problemas analíticos e investigación histórica para iluminar las fuentes de los problemas vistos etnográficamente, para luego replantearlos y así mejorar la calidad de las investigaciones etnográficas contemporáneas en mi trabajo de campo en Fuenterrabía. Empecé con un planteamiento para resolver un aparente rompecabezas etnográfico. Los jóvenes caseros vascos, en los años 60 y 70, se iban de unos caseríos muy rentables a trabajar en las fábricas con salarios bajos y poca seguridad porque ellos rechazaban la identidad de ser caseros (Greenwood, 1976 y en preparación). Aunque pude documentar el fenómeno claramente por medio de la etnografía contemporánea, la explicación de la actitud y comportamiento

de los jóvenes no era fácil de ver. Lo que se me dijo repetidas veces fue que la agricultura no era una profesión aceptable, a pesar de su historia como el centro mítico del nacionalismo vasco (Greenwood, 1976 y 1996, y en preparación). Mis charlas con la gente aclararon que ellos sentían que ser casero les ponía en una posición inaceptable de subordinación social a la gente urbana.

Ahora bien, un trabajo etnográfico puede confirmar la existencia de tales creencias y acciones, pero llega a un callejón sin salida cuando lo intenta explicar en términos que no se basen en fantasías teóricas del investigador. Me pareció, y me ayudó en mi empresa la poderosa influencia de Julio Caro Baroja mostrándome, que la manera de seguir la pista era dedicarme a investigar la historia social de la región. Así que empecé a investigar la historia del País Vasco y especialmente de los sistemas de derecho consuetudinario y los fueros, buscando elementos que me podrían ayudar a comprender estas ideas sobre los estatus relativos de las ocupaciones. Como los resultados de estas investigaciones se han contado en varias publicaciones, no los repetiré aquí (1985). Lo que sí hay que señalar es que las investigaciones históricas dieron como resultado muchas pistas sobre estos temas. La idea de la hidalguía colectiva en diferentes partes del País Vasco, el tratamiento de los habsburgos y borbones de los fueros vascos y el derecho consue-

tudinario, las contiendas ideológicas sobre los fueros que poco a poco llevó a los juristas y otros intelectuales vascos a propagar un concepto de los vascos como “democráticos” e “igualitarios”, todo eso me proporcionó unas posibilidades explicativas con las que pude volver a mis datos etnográficos contemporáneos.

Al fin del empeño, estas investigaciones históricas me persuadieron de que los conceptos sobre la igualdad social cuya génesis se podía trazar por esta larga y compleja historia y cuya forma contemporánea había sido producto de los conflictos políticos y económicos en el siglo XIX y en la primera parte del XX, realmente proporcionaban una tierra firme sobre la cual las ideas de los jóvenes vascos cobraban sentido. Esta tierra firme no estaba a su alcance en esta forma sino en la forma de las ideas culturales vividas directamente, pero esta historia me ayudó a comprender la manera en que ellos ya concebían la vida apropiada y digna de un adulto libre e independiente. Así es que la etnografía se trasladó al terreno de la historia que luego informó a la etnografía, y en conjunto, crearon una interpretación creíble de un fenómeno realmente difícil de comprender.

Me parece que esto es un ejemplo claro de una metodología coherente con la perspectiva analítica de Costa porque incluye lo local, lo cosmopolita, los sistemas de derecho consuetudinario y los regímenes

jurídicos nacionales, y la historia complicada de sus interacciones en manos de muchas generaciones de buscadores del poder.

Ya hay varios antropólogos que trabajan en estos temas desde una perspectiva parecida a la que acabo de presentar. María Jesús Buxó i Rey está preparando un estudio fascinante que se llama "El imaginario étnico en Cataluña" (Buxó i Rey, en preparación) y Ricardo Sanmartín Arce ha compartido conmigo un manuscrito titulado "Libertad, igualdad, solidaridad: Historia, cambio y tradición desde la Antropología Social" (Sanmartín Arce, en preparación). En ambos, el complejo juego de relaciones entre la historia social e institucional, los símbolos y conceptos básicos de algunos movimientos étnicos específicos, y la etnografía se desarrolla con mucha sutileza, mucho más que en la literatura que conozco de otros países. Especialmente notable es la complejidad de su tratamiento de las afirmaciones étnicas, su base etnográfica, y la autenticidad que llegan a tener en la vida de muchos. Estos manuscritos nos prometen un gran enriquecimiento de nuestra comprensión de los fenómenos étnicos en España.

Hacer un inventario completo de las múltiples maneras en que la etnografía puede informar al estudio de la identificaciones y reconocimientos étnicos llega más allá del propósito de esta ponencia. Después de mencionar unos cuantos de los

muchos otros contextos posibles para el trabajo etnográfico, pasaré a unas reflexiones finales sobre Costa y la antropología.

Los contextos legislativos y académicos de las identificaciones étnicas:

Como en el tiempo de Costa, el estudio etnográfico de las operaciones de las instituciones administrativo-legales sigue siendo una herramienta potente pero sorprendentemente ignorada. Un ejemplo de este tipo de trabajo es la etnografía de Phyllis Pease Chock centrada en el análisis del trabajo de los comités del Congreso Norteamericano (especialmente en sus sesiones públicas donde reciben testimonio de expertos y les hacen preguntas) cuando se trata de la reforma y control de las leyes y prácticas del gobierno federal sobre la inmigración. Poniendo atención a la estructura de las sesiones y a los discursos de los congresistas, Chock ha podido desarrollar una comprensión extraordinaria y desgarradora de la manera en que el racismo, el poder económico, y el gobierno colaboran para crear leyes coercitivas sobre la inmigración en los EE. UU. Poca falta hace el análisis abstracto del poder aquí porque Chock puede revelar sus maniobras casi directamente (Chock, en preparación). También está claro que los trabajos de la antropología legal sobre los pleitos, la resolución de disputas, etc. ya ha demostrado el valor de la etnografía para el estudio

de muchos problemas macro-sociales (Falk Moore, 1978).

Otra área rica para la investigación etnográfica es el estudio de la formación de futuros administradores, burócratas, y otros protagonistas sociales poderosos. Se puede investigar como se les socializa a pensar sobre los problemas étnicos. Una vía de acceso a estos datos es por medio de la etnografía practicada dentro de las instituciones académicas y clínicas en donde estas personas se entrenan. Un ejemplo es el trabajo de Elizabeth Mertz en las aulas del primero año de Derecho en una facultad famosa en los EE.UU. (Mertz, en preparación). Semejante trabajo se ha hecho en la medicina (Comelles y Martínez Hernández, 1993; Good, 1994; Lindenbaum y Lock, 1993) pero en general, hace falta mucha más atención a tales contextos.

Conclusiones. Costa, la antropología, y la política:

La imposible neutralidad antropológica frente a las políticas étnicas es un hecho. A pesar de las reverencias que se dirigen a la memoria de figuras como Marx, Costa, y Gramsci, muchos científicos sociales académicos prefieren creer que tienen la opción de involucrarse o no con las fuerzas sociales que afectan a sus sujetos. Esta ya desde el principio parece una idea muy dudosa, pero en ningún contexto social se hace más transparente su falsedad que en el estudio antropológico de los fenó-

menos étnicos. Por una serie de razones históricas, la antropología ha llegado a identificarse con el estudio de las culturas de los distintos grupos humanos y del significado y valor de la diversidad cultural (Stocking, 1968; Ronzón, 1991; Lisón Tolosana, 1971). Los movimientos étnicos construyen sus cimientos ideológicos y organizativos sobre unas afirmaciones del significado y los valores de sus culturas y sobre lo que les distingue de otros grupos. Sobre esta base, se llevan a cabo muchas acciones que tienen consecuencias sociales enormes. El hecho de que el enfoque de la antropología y los materiales centrales de los movimientos étnicos se entrecrucen de esta manera, coloca a la antropología innegablemente en el foro de las políticas étnicas, aunque muchos antropólogos quisieran que no fuera así.

Esboqué este tema hace algunos años y mi artículo suscitó un debate en las páginas de la revista *Antropología* (Greenwood *et al*, 1992). El argumento central de aquel debate fue que el concepto de la neutralidad social de la antropología bajo las condiciones de movilización étnica es un absurdo. O los antropólogos estudian los problemas étnicos con una conciencia política coherente o su trabajo se ignorará o se apropiará para apoyar las políticas de otros. No intenté juzgar la situación; solo intentaba retratarla para invitar a los antropólogos a participar en un diálogo sobre estos temas.

Aquel debate tuvo como su enfoque principal la manera en que los antropólogos (a veces intencionalmente) pueden prestar sus esfuerzos a la creación de unos mitos étnicos que se usan dentro de los movimientos étnicos. Desde entonces, me ha empezado a llamar la atención también el problema inverso. Hay un grupo de antropólogos, con James Clifton (1990) a la cabeza e inspirados por ideas como las expresadas en el libro de Hobsbawm and Ranger, *The Invention of Tradition* (1983), que quieren usar las técnicas antropológicas para demostrar la falsedad de las identidades étnicas. Unidos a ellos hay antropólogos y otros investigadores sociales que hablan de la identidad étnica como una "construcción social", aseverando logicamente que ellos construyen sus propios análisis antropológicos desde un punto de partida privilegiado que no se media por las construcciones "falsas" o, por lo menos, que ellos han llegado a controlar estas construcciones de alguna manera. Otros reducen a las ideologías étnicas a la expresión de los movimientos del sistema mundial (Wallerstein, 1995).

Este tipo de acto de adjudicación de la verdad o falsedad de los conceptos étnicos es un papel complejo y cargado políticamente para la antropología y las ciencias sociales en general. Los antropólogos no podemos aceptar todo lo que dicen los sujetos sobre sí mismos y sus culturas; el desarrollo de un retrato etnográfico

es una combinación razonada de una variedad de perspectivas, tanto locales como disciplinares. Sin embargo, los antropólogos como etnógrafos tenemos la obligación de respetar las creencias firmes de los sujetos y de documentarlas tan fielmente como nos sea posible.

Como la cultura forma parte del proceso de la movilización étnica, los líderes étnicos y sus oponentes, todos tienen intereses creados en retratar su cultura de manera que apoye sus objetivos políticos. Los antropólogos pueden y deben examinar la manera en que estas múltiples presentaciones concuerdan con los intereses sociales, políticos, y económicos de estos grupos, exactamente como lo hacemos en el análisis etnográfico de la relación entre la posición social de cualquier agente social y el contenido de sus ideas. Por medio del estudio etnográfico de estos grupos, a menudo los antropólogos desarrollamos una visión más rica que la que tienen los líderes de los grupos. El no ser un interesado directo puede abrir el análisis a más posibilidades. Claro está que este tipo de retrato antropológico rara vez agrada a los líderes de los grupos.

Dada esta situación, los antropólogos nos encontramos ante el dilema complejo de ser analistas que queremos acreditar el significado de las visiones de los actores locales pero que no podemos ratificar sus visiones por encima de cualquier otra perspectiva posible. Esto convierte al

antropólogo en un adversario para algunos líderes políticos y en coartada para otros. Esta es una posición incómoda y expuesta al vaivén de las fortunas políticas de los demás, una posición que creo que Costa conocía bien.

Las políticas de la investigación social en una antropología costista:

Por medio de este pequeño grupo de ejemplos acerca de la manera en que el método etnográfico de la antropología se relaciona con el estudio de las identificaciones y los reconocimientos de reclamaciones étnicas, he intentado articular un argumento a favor de la idea de que la antropología tiene que jugar un papel en el estudio de la etnicidad mucho mayor que el que comúnmente se acepta, reconociendo que hacer este papel confrontará a nuestra disciplina con una serie de dilemas políticos.

Esto no le hubiera sorprendido a Costa. El comprendió que la investigación social se elabora en el estudio de las relaciones entre los aparatos del estado y los mercados y la vida tal como se vive a nivel local. El sentía que las interrelaciones entre lo cosmopolita y lo local eran la matriz básica de la vida social y que un papel clave para las ciencias sociales era la exploración de estas interrelaciones. Esto constituye de por sí una visión de las ciencias sociales con una fuerte carga política. No solamente nos pide que dejemos de respetar las divisiones sedimentarias

interesadas en el mundo social, sino que nos confronta con el carácter intrínsecamente político de nuestros temas y métodos. A juzgar por las actuaciones de las ciencias sociales durante este siglo, a esta invitación costista, la respuesta mayoritaria ha sido, "ni hablar".

Claro que hay excepciones. En España, hay varios ejemplos de trabajos antropológicos que cumplen con estas expectativas. Como he mencionado antes, entre ellos encontramos las obras de Comelles (1988), Escalera Reyes (1995), Mairal Buil (n.d.), Moreno Navarro (1985), y varios más que se podrían citar. Son importantes pero no constituyen una posición mayoritaria. Pasa lo mismo en los EE.UU., el Reino Unido, Francia, etc. Si realmente quisiéramos hacer un homenaje a Costa, tendríamos que multiplicar los ejemplos de este tipo de trabajo.

De Costa a la investigación-acción:

La visión que tenía Costa de la investigación social fue, y sigue siendo, radical. Tratar de las implicaciones de sus formulaciones, por lo menos como yo las he interpretado en esta ponencia, provocaría cambios importantes en la distribución del esfuerzo en la antropología. Ahora bien, yo creo que la propia lógica de Costa, aplicada al presente, le hubiera llevado bastante más allá de la investigación etnográfica hecha con una conciencia política.

Pienso que la lógica reformista de

Costa y su respeto por los conocimientos y las prácticas locales demuestra que Costa fue un precursor de la "investigación-acción". La investigación-acción, en contraste con la investigación académica ortodoxa, lleva a cabo sus investigaciones con el propósito de facilitar las reformas sociales democráticas. En las décadas recientes, la investigación-acción ha ido ganando fuerza por medio del movimiento europeo de la "democracia industrial", principalmente en Noruega, Suecia, y el Reino Unido (Emery and Thorsrud, 1969, 1976; Gustavsen and Hunnius, 1981; Gustavsen, 1992), por la investigación acción participativa del "Sur" (formación de adultos combinado con la liberación política) (véase las obras de Paolo Freire, 1990; Orlando Fals Borda y Muhammed Anisur Rahman, 1991; y Budd Hall, 1975), y por la investigación acción participativa industrial (Whyte, ed., 1991; Whyte, Greenwood, y Lazes, 1991; Greenwood, Whyte y Harkavy, 1993). Estas metodologías democratizan a la investigación-acción por medio de la inclusión de los sujetos de la investigación como co-investigadores, que fijan la agenda de las investigaciones, que reciben una formación en las técnicas de la investigación social, y que incorporan sus conocimientos locales y sus interpretaciones en la estructura general de las investigaciones. Ellos y los investigadores profesionales crean y aplican los planes de acción que son

el resultado de estas investigaciones colaborativas.

Se trata de una reforma de la metodología y la epistemología de las ciencias sociales y un cambio de su posición frente a sus "sujetos". Los investigadores no huyen del compromiso social pero tampoco diseñan ni imponen los cambios sociales. Añaden sus conocimientos y sus experiencias a la capacitación de los grupos sociales para autogestionar los cambios que al conjunto de ellos les parecen apropiados.

Costa no llegó a tal posición en su propia visión de la investigación social. Creía en la investigación activista basada en el deseo de reformar a la sociedad. Creía en los conocimientos locales, su potencia, y que se debían respetar en el momento de hacer legislación nacional. Pero no concibió una forma de investigación social tan participativa con el propósito de democratizar el saber y así, a la larga, democratizar a la sociedad. De hecho, Costa parecía sentirse muy seguro de la necesidad del liderazgo social de los intelectuales en el diseño y la consecución del cambio social a favor del "pueblo".

Si fuéramos a proponer un homenaje profundo y radical a Costa por medio de la expansión de sus ideas en nuevas direcciones, nos deberíamos sentir libres para ir más allá de su elitismo y trasladarnos al plano de una forma de investigar más democrática. Para hacer esto, los antropólogos y los demás científicos sociales tendríamos

que ceder nuestra posiciones de "control experimental", de "objetividad", y de eminencia social, y sumar nuestras capacidades profesionales al proceso de cambio social colaborativo.

Esto realmente me parece muy difícil. La escasez de ejemplos de prácticas etnográficas que se enfrentan

con las estructuras del poder retrata bien el contexto social en que la antropología se ha venido desarrollando en todos los países durante el último siglo. Eliminar todos estos arreglos cómodos sería un homenaje a Joaquín Costa, ajustado a sus ideas, pero es un homenaje muy poco probable.

NOTAS

(*) En la elaboración de esta ponencia, he podido contar con las observaciones críticas y las correcciones muy útiles de Pilar Fernández-Cañadas Greenwood, María Jesús Buxó i Rey, y Ricardo Sanmartín Arce, por las cuales estoy muy agradecido. Sin embargo, como las oportunidades para cometer errores históricos e interpretativos en el estudio de la etnicidad son casi infinitas, la responsabilidad por los errores que todavía permanecen en esta presentación es mía.

(1) Si no fuera por el trabajo de Eloy Fernández Clemente (1989), me hubiera encontrado con poco más que una bibliografía fragmentaria sobre Costa como pensador y activista social. También estoy agradecido por las obras de Carmelo Lisón sobre Costa (Lisón Tolosana, 1971, 1987). Sin embargo, la limitada bibliografía realmente me sorprendió.

(2) He tenido la gran suerte de contar con los comentarios críticos de María Jesús Buxó i Rey y de Ricardo Sanmartín Arce sobre el texto del discurso de investidura de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Sus reflexiones sobre mi crítica acerca de la poca implicación política de la antropología en España, me han aclarado la gran falta de una historia social-intelectual de la antropología en la España franquista. Acorde con el argumento de que la piedra angular de la antropología es

la presentación de las diferencias culturales, ellos afirman que, bajo el régimen de Franco no había tema más comprometido. Para sobrevivir en España, los antropólogos se limitaron al estudio de lo claramente marginal, a menudo haciendo una autocensura previa de sus temas de investigación (Sanmartín Arce, comunicación personal). O practicaron, como Claudi Esteve, la antropología desde el exilio durante un gran tiempo, para luego enfocar los temas antropológicos en España de una forma comparativa sin entrar abiertamente en temas comprometidos en los estudios que luego se hicieron dentro de España (Buxó i Rey, comunicación personal).

(3) Esta presentación de la relación entre la etnografía y la etnicidad se toma, en su mayor parte, de mi discurso de investidura en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (Greenwood, en preparación), pero como aquel discurso tendrá una distribución limitada, decidí presentar una parte de sus argumentos centrales aquí.

(4) La frase "sin fronteras" se ha copiado del título de una serie de reuniones antropológicas muy productivas organizadas por Carmelo Lisón durante varios años.

(5) Reconozco que no existe una problemática parecida en el censo del Estado Español, pero no considero el

análisis hecho del censo estadounidense irrelevante a España. El proceso de la creación de las comunidades autónomas, el problema de los inmigrantes en ciertas comunidades, y los intentos de fundir la historia, la lengua, la cultura, y la geografía para crear una base institucional para un nuevo sistema de administración pública, también ha desencadenado unos procesos de clasificación, reclamación, e identificación que merecen todavía más

atención etnográfica que la que han recibido hasta la fecha.

(6) Desde luego, un historiador lo vío claramente. Dijo F. W. Maitland que la antropología llegaría a ser histórica o no llegaría a ser nada (Maitland. 1987). Estoy de acuerdo y me imagino que Costa también hubiera aceptado la afirmación de Maitland. Claro que yo también afirmaría que la historia llegará a ser antropológica o ella tampoco llegará a ser nada.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, William y Paul STARR, eds. 1987. *The Politics of Numbers*. New York, Russell Sage Foundation.
- ANDERSON, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. London, Verso.
- ANDERSON, Margo. 1988. *The American Census: A Social History*. New Haven. Yale University Press.
- ARETXAGA, Begoña. 1992. *A Topography of Dignity: Gendered Politics and Transformative Symbols in Northern Ireland*. Princeton, unpublished doctoral dissertation, Anthropology, Princeton University.
- 1995. «Dirty Protest: Symbolic Overdetermination and Gender in Northern Ireland Ethnic Violence», in *Ethnos* 23, 2: 123-148.
- AZCONA, Jesús. 1984. *Etnia y nacionalismo vasco: una aproximación desde la antropología*, Barcelona, Anthropos.
- BEEK, Martijn van. 1996. *Identity, Fetishism and the Art of Representation: The Long Struggle for Regional Autonomy in Ladakh*. Ithaca, unpublished doctoral dissertation, Development Sociology, Cornell University
- BEHAR, Ruth. 1993. *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*. Boston, Beacon Press.
- BERNAL, Martin. 1987. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- BILLIG, Michael. 1995. *Banal Nationalism*. London, Sage.
- BLOK, Anton. 1975. *The Mafia of a Sicilian village, 1860-1960: A Study of Violent Peasant Entrepreneurs*, New York, Harper & Row.
- BUXO I REY, María Jesús. (comunicación personal). 1996. (en preparación). *El imaginario étnico en Cataluña*.
- CARO BAROJA, Julio. 1963. «The city and the country: reflexions on some ancient commonplaces», in

- Julian Pitt-Rivers, ed., *Mediterranean Countrymen*, The Hague, Mouton & Co., pp. 27-40.
- CASTAÑEDA, Carlos. 1968. *The Tea-chings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Berkeley, University of California Press.
- CHOCK, Phyllis Pease. (en preparación). «Fronteras porosas: Los discursos sobre la diferencia en las sesiones del Congreso sobre la IRCA, en Greenhouse», Carol and Davydd Greenwood, eds. (con Honorio Velasco y Jesús Prieto de Pedro), *La democracia y la diferencia: El derecho, la política, y la etnografía como prácticas culturales en los Estados Unidos y en España*. Madrid, Editorial de la U.N.E.D.
- CLIFTON, James, ed. 1990. *The Invented Indian: Cultural Fictions and Government Policies*. New Brunswick, Transaction Press.
- COLLIER, George. 1987. *Socialists of Rural Andalusia: Unacknowledged Revolutionaries of the Second Republic*, Stanford, Stanford University Press.
- COMELLES, Josep María. 1988. *La razón y la sinrazón: Asistencia psiquiátrica y desarrollo del estado en la España contemporánea*, Barcelona, PPU.
- COMELLES, Josep María y Ángel Martínez Hernández. 1993. *Enfermedad, cultura y sociedad*, Madrid, Eudema.
- CONNOR, Walker. 1994. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton, Princeton University Press.
- CRAPANZANO, Vincent. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago, University of Chicago Press.
- DEL VALLE, Teresa (directora) con Josemartin Apalategi, Begoña Aretxaga, Begoña Arregui, Isabel Babace, Mari C. Díez, Carmen Larrañaga, Amparo Oiarzabal, Carmen Pérez, Itziar Zuriarrain. 1985. *Mujer vasca: Imagen y realidad*, Barcelona, Anthropos.
- DOMINGUEZ, Virginia, ed. 1995. «(Multi)Culturalisms and the Baggage of "Race"», número monográfico de *Identities*, 1, 4.
- DOUGLAS, Mary. 1966. *Purity and Danger*. Harmondsworth, Penguin.
- DOUGLASS, William. 1975. *Echalar and Murélagas: Opportunity and Rural Exodus in Two Spanish Basque Villages*, New York, St. Martin's Press.
- DUMONT, Jean-Paul. 1978. *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*. Austin, University of Texas Press.
- EMERY, Fred y Einar THORSRUD in cooperation with Eric Trist. 1969. *Form and Content in Industrial Democracy: Some Experiences from Norway and Other European Countries*, London, Tavistock Publications.
- EMERY, Fred y Einar THORSRUD

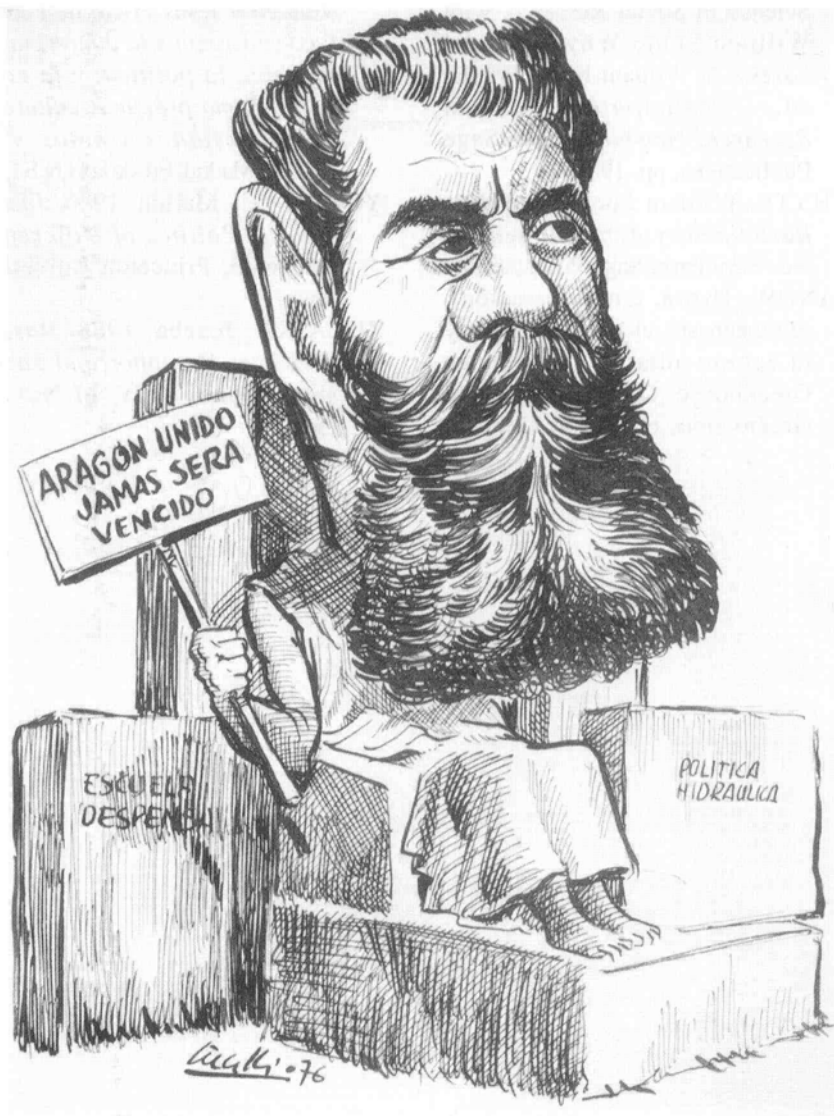
- (in cooperation with Per H. Engelstad, Jon Gulowsen, Thoralf Qvale). 1976. *Democracy at Work: The Report of the Norwegian Industrial Democracy Program*, Leiden, M. Nijhoff.
- ESCALERA REYES, Javier. 1995. *Practices of Ethnic Identification*, Cornell University Anthropology Department Colloquium Series.
- n.d. varios manuscritos inéditos sobre las minas de Río Tinto
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1937. *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. Oxford, The Clarendon Press.
- FALK MOORE, Sally. 1978. *Law as Process: An Anthropological Approach*, London, Routledge & K. Paul.
- FALS BORDA, Orlando y Muhammed ANISUR RAHMAN. 1991. *Action and Knowledge: Breaking the Monopoly with Participatory Action Research*, New York, Apex Press.
- FERNÁNDEZ CLEMENTE, Eloy. 1989. *Estudios sobre Joaquín Costa*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Secretariado de Prensas Universitarias.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio. 1987. *Gallegos ante un espejo: Imaginación antropológica en la historia*, La Coruña, Edición de Castro.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio, ed. 1994. *Etnicidad y violencia*, La Coruña, Servicio de Publicaciones, Universidade da Coruña.
- FREIRE, Paolo. 1990. *Pedagogy of the Oppressed* (trans. Myra Bergman Ramos), New York, Continuum.
- FRIEDMAN, Jonathan. 1994. *Cultural Identity and Global Process*, London, Sage Publications.
- GAMELLA, Juan. 1990. *La historia de Julián: Memorias de heroína y delincuencia*, Madrid, Editorial Popular.
- GARCÍA CASTAÑO, Javier y Rafael A. PULIDO MOYANO. 1994. *Antropología de la educación*, Madrid, Eudema.
- GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York, Basic Books.
- GEERTZ, Clifford, ed. 1963. *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*. New York, Free Press of Glencoe.
- GENNEP, Arnold van. 1960. *The Rites of Passage*. Translated by Monika Vizedom and Gabrielle Caffee. Chicago, University of Chicago Press.
- GOOD, Byron J. 1994. *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GREENWOOD, Davydd. 1976. *Unrewarding Wealth: Commercialization and the Collapse of Agriculture in a Spanish Basque Town*. Cambridge, Cambridge University Press.

- 1985. «Castilians, Basques, and Andalusians: an Historical Comparison of Nationalism, “True” Ethnicity, and “False” Ethnicity», in Paul Brass, ed., *Ethnic Groups and the State*, London, Croom Helm, 202-227.
- En preparación. «La etnografía y la etnicidad en España y los Estados Unidos: Un replanteamiento de la división del trabajo de las ciencias sociales», *Anales de la Real Academia Española de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid.
- GREENWOOD, Davydd y José Luis GONZÁLEZ (with Julio Cantón Alonso, Ino Galparsoro Markaide, Alex Goiricelaya Arruza, Isabel Legarreta Nuin, y Kepa Salaberría Amesti). 1990. *Culturas de Fagor: Estudio antropológico de las cooperativas de Mondragón*, San Sebastian, Editorial Txertoa.
- 1992. *Industrial Democracy as Process: Participatory Action Research in the Fagor Cooperative Group of Mondragón*, Assen-Maastricht, Van Gorcum Publishers.
- GREENWOOD, Davydd, William FOOTE WHYTE e Ira HARKAVY. 1993. «Participatory Action Research as a Process and as a Goal, (with William Foote Whyte and Ira Harkavy)», in Max Elden and Rupe Chisholm, eds., *International Dimensions of Action Research: A Source of New Thinking about Inquiry that Makes a Difference*, special issue *Human Relations*, Vol. 46, 2 : 175-192.
- GREENWOOD, Davydd *et al.* 1992. «Las antropologías de España: una propuesta de colaboración», *Antropología* Vol. 1, 3: 5-33 y Respuesta a los comentarios sobre el artículo: 125-142.
- GUSTAVSEN, Björn. 1992. *Dialogue and Development: Theory of Communication, Action Research and the Restructuring of Working Life*, Assen, Van Gorcum; Stockholm, Swedish Center for Working Life,
- GUSTAVSEN, Björn y Gerry HUNNIUS. 1981. *New Patterns of Work Reform : The Case of Norway*, Oslo, Universitetsforlaget.
- HALL, Budd. 1975. «Participatory Research: An Approach for Change», *Convergence* 8 (2) :24-32.
- HOBBSAWM, Eric y Terrence RANGER, eds. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HOWARD, Robert. 1990. *Class, Ecology and Markets: the Context of Social Conflict and Economic Cooperation in an Andalusian Wine Industry*, State University of New York at Stony Brook, tesis doctoral.
- KASMIR, Sharryn. 1996. *The Myth of Mondragón: Cooperatives, Politics and Working-class Life in a Basque Town*, Albany, SUNY Press.
- KLUCKHOHN, Florence y Fred

- STRODBECK. 1961. *Variations in Value Orientations*. Evanston, Row, Peterson.
- LEACH, Edmund. 1976. *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols Are Connected*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LEFT HANDED. 1967. *Son of Old Man Hat: A Navaho Autobiography*. recorded by Walter Dyk. Lincoln, University of Nebraska Press.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Translation James Harle Bell, John Richard von Sturmer, and Rodney Needham, ed. Boston, Beacon Press.
- LIENHARDT, R. Godfrey. 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford, Clarendon Press
- LINDENBAUM, Shirley y Margaret LOCK, eds. 1993. *Knowledge, Power, and Practice: The Anthropology of Medicine and Everyday Life*, Berkeley, University of California Press.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo. 1971. *Antropología social en España*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- 1987. «Pioneros aragoneses de la antropología social: Vagad, de las Cortes y Joaquin Costa», *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 4: 51-67.
- 1990a. *La España mental I: Demonios y exorcismos en los siglos de oro*. Madrid, Ediciones Akal.
- 1990b. *La España mental II: Endemoniados en Galicia hoy*. Madrid, Ediciones Akal.
- MADDOX, Richard. 1993. *El Castillo: The Politics of Tradition in an Andalusian Town*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press.
- MAIRAL BUIL, Gaspar, José Angel BERGUA AMORES y Esther PUYAL ESPAÑOL. n. d. *Agua, Tierra, Identidad y Supervivencia*, manuscrito.
- MAITLAND, F. W. 1987. *Domesday Book and Beyond: Three Essays in the Early History of England*, Cambridge, Cambridgeshire, Cambridge University Press.
- MERTZ, Elizabeth. (en preparación). «Las construcciones lingüísticas de la diferencia y de la historia en una facultad estadounidense de derecho, en Greenhouse», Carol and Davydd Greenwood, eds. (con Honorio Velasco y Jesús Prieto de Pedro), *La democracia y la diferencia: El derecho, la política, y la etnografía como prácticas culturales en los Estados Unidos y en España*. Madrid, Editorial de la U.N.E.D.
- MINTZ, Sidney. 1985. *Sweetness and Power : The Place of Sugar in Modern History*, New York, Viking.
- 1989. *Caribbean Transformations*, New York, Columbia University Press.
- MONTES DEL CASTILLO, Ángel. 1989. *Simbolismo y poder: Un*

- estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad andina*, Barcelona, Anthropos.
- MORENO NAVARRO, Isidoro. 1972. *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, S. A.
- 1985. «La doble colonización de la antropología andaluza y las perspectivas de futuro», *Homenaje a don Antonio Machado y Álvarez*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla.
- PETERS, Emrys. 1963. «Aspects of rank and status among Muslims in a Lebanese village», in Julian Pitt-Rivers, ed., *Mediterranean Countrymen*, The Hague, Mouton & Co., 159-200.
- 1990. *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power*, (edited by Jack Goody and Emanuel Marx), Cambridge, Cambridge University Press.
- POLANYI, Karl. 1944. *The Great Transformation*. New York, Farrar & Rinehart, Inc.
- PRIETO DE PEDRO, Jesús. (en preparación). «La democracia y la diferencia cultural en la Constitución Española de 1978». en Greenhouse, Carol and Davydd Greenwood, eds. (con Honorio Velasco y Jesús Prieto de Pedro), *La democracia y la diferencia: El derecho, la política, y la etnografía como prácticas culturales en los Estados Unidos y en España*. Madrid, Editorial de la U.N.E.D.
- RONZÓN, Elena. 1991. *Antropología y antropologías: Ideas para una historia crítica de la antropología española. El siglo XIX*, Oviedo, Pentalfa Ediciones.
- SANMARTÍN ARCE, Ricardo. (comunicación personal). 1996. (en preparación). *Libertad, igualdad, solidaridad: Historia, cambio y tradición desde la Antropología Social*.
- SCHNEIDER, Jane y Peter SCHEIDER. 1976. *Culture and Political Economy in Western Sicily*, New York, Academic Press.
- STOCKING, George, Jr. 1968. *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York, Free Press.
- TAX FREEMAN, Susan. 1979. *The Pasiegos: Spaniards in No Man's Land*, Chicago, University of Chicago Press.
- TURNER, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago, Aldine Publishing Company.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1995. *After Liberalism*. New York, The New Press.
- WEBSTER, Yehudi. 1992. *The Racialization of America*. New York, St. Martin's Press.
- WHYTE, William Foote, Davydd GREENWOOD y Peter LAZES. 1991. «Participatory Action Research: Through Practice to

- Science in Social Research, with William Foote Whyte y Peter Lazes», in William Foote Whyte, ed., *Participatory Action Research*, Newbury Park, Sage Publications, pp. 19-55.
- WHYTE, William Foote, ed. 1991. *Participatory Action Research*, Newbury Park, Sage Publications.
- YANOW, Dvora. (en preparación). «Etnogénesis, el juicio político, y la acción administrativa», en Greenhouse, Carol and Davydd Greenwood, eds. (con Honorio Velasco y Jesús Prieto de Pedro), *La democracia y la diferencia: El derecho, la política, y la etnografía como prácticas culturales en los Estados Unidos y en España*. Madrid, Ed. de la U.N.E.D.
- YOUNG, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press.
- ZULAIKA, Joseba. 1988. *Basque Violence: Metaphor and Sacrament*. Reno, Univ. of Nevada Press.



Caricatura de Joaquín Costa en su monumento de Graus

Tinta negra sobre papel, 24,5 x 17,5.

Iñaki, 1976. Ilustración para Andalán.

Zaragoza. Colección particular.