

O PENSAMENTO ANTROPOLÓXICO NA GALICIA DO SÉCULO XIX: PROBLEMAS E PERSPECTIVAS

Por Fernando PEREIRA GONZÁLEZ

Departamento de Historia I
Universidade de Santiago de Compostela

Abstract: In this paper I try to establish new lines of inquiry that can offer a new and broader understanding of Galician anthropological thought during the nineteenth century. It deals basically with sources, contexts, approaches and definitions.

Keywords: Anthropology, Ethnology, Ethnography, Galicia, Nineteenth Century.

INTRODUCCIÓN

Se botamos unha ollada na procura de referencias a Galicia no *Diccionario histórico de la Antropología española*, publicado polo CSIC en 1994, unicamente atoparemos entre os máis de cento sesenta autores que alí se tratan quince entradas dedicadas a autores galegos ou relacionados con Galicia (caso este último de persoas como Nicolás Tenorio ou Carmelo Lisón Tolosana); aínda máis, deste 15 autores e autoras tan só catro deles —Concepción Arenal, Manuel M. Murguía, Emilia Pardo Bazán e José Varela de Montes— pertencen ó século XIX, por máis que tanto Murguía como Pardo Bazán sobarden os seus límites e sigan traballando ata a década de 1920. Se ben o labor de Concepción Arenal cabería incluílo máis atinadamente no eido da socioloxía, Varela de Montes aparece como un xenuino representante da denominada antropoloxía médica, namentres que Murguía e Pardo Bazán (o primeiro a través dos seus traballos eruditos e a segunda a través das súas novelas) son mencionados polas súas achegas ó coñecemento da sociedade e da cultura popular galegas.

Igualmente, no libro de Elena Ronzón (1991) sobre a historia da antropoloxía española no século XIX e sobre as distintas concepcións de «antropoloxía» existentes en España durante esa centuria, soamente é obxecto de análise un tanto detallada a figura de José Varela de Montes (dentro da antropoloxía médica), namentres que outros (moi poucos) autores galegos non merecen senón breves comentarios. E aínda máis escasas son as referencias a Galicia noutros traballos que se centran na historia do pensamento antropolóxico decimonónico español (Lisón Tolosana, 1971; Puig-Samper e Galera, 1983).

De xulgarmos por estes traballos, poderíamos concluir que a reflexión e a práctica antropolóxicas foron escasas na Galicia decimonónica, e inexistentes algunhas manifestacións da mesma, especialmente a reflexión en torno ás orixes do ser humano e da cultura (antropoloxía física, *transformismo*, evolucionismo sociocultural, reflexións sobre o «outro»...); que o número de autores intere-

sados en cuestións antropolóxicas foi mínimo; e que, alén da súa ausencia na Universidade galega e da inexistencia de sociedades eruditas (agás a sociedade *El Folklore Gallego*, creada en 1883 e que só duraría dez anos), a práctica antropolóxica estivo limitada case exclusivamente ó que se veu denominar por entón *folklore*, é dicir, o estudio da cultura popular, neste caso a galega, práctica que estaría fomentada pola emerxente ideoloxía galeguista (provincialista ou rexionalista) que comezaba a ser formulada ó longo deste século (Prat, 1991). Galicia aparecería así allea a certas correntes intelectuais características da centuria pasada.

E se acadamos á historiografía galega sobre o tema, a impresión que se obtén confirmaríase, en parte, a que veño de comentar. Por máis que unha lectura da bibliografía galega verbo da historia do pensamento antropolóxico no noso país enriquecese a nosa visión, ampliando un tanto a nosa perspectiva da cuestión e fornecendo máis detalles sobre o contexto, o labor realizado e os personaxes, as consideracións anteriores subsistirían.

Os diversos estudos centrados especificamente no pensamento e na práctica antropolóxicos no século pasado (González Reboredo, 1974; Mandianes Castro, 1986; Rodríguez Campos, 1991) tenden a sobrancear o estudio da cultura popular en prexuízo doutras manifestacións comúns ós mesmos na Europa do momento. Só noutros traballos non dedicados expresamente á historia da antropoloxía en Galicia é posible atoparmos referencias (secundarias, en moitos casos) a esas outras temáticas antropolóxicas: os debates sobre o evolucionismo biolóxico —*transformismo*— e a introducción en Galicia destas teorías, ou as relacións entre a ciencia e a relixión (Barreiro Fernández *et al.*, 1971; Mayobre Rodríguez, 1985; Fraga Vázquez, 1992a, 1992b e 1993); os enfrontamentos entre unha visión do mundo conservadora e outra liberal (Barreiro Fernández, 1982); así como as opinións antropolóxicas de autores de ideoloxías e formacións dispares (Máiz, 1984; Barreiro Barreiro, 1986 e 1991; Fraga Vázquez e Mato Domínguez, 1993; López Vázquez, 1994; Mayobre Rodríguez, 1994).

Ata o de agora os investigadores galegos teñen posto a énfase no labor daquelas persoas e institucións —Murguía, Barreiro de Vázquez Varela, Rodríguez López, Ballesteros, Saco y Arce, *El Folklore Gallego*, a *Sociedad Arqueológica de Pontevedra*— que durante o século pasado estudaron a cultura popular nas súas distintas manifestacións (crenzas e «supersticións», literatura oral, medicina, economía e sociedade, etc.), á vez que esquecían ou deixaban nun segundo plano outras tradicións, outros debates e outras prácticas relacionadas tamén co estudio do ser humano e da cultura. O resultado desta tendencia é unha imaxe do pensamento antropolóxico galego decimonónico no que predomina a tradición *folklorista* en detrimento doutras; en termos de Joan Prat, habería un predominio do discurso *folklórico* sobre o discurso *antropolóxico* (Prat, 1991).

Coa idea de confirmar, matizar ou modificar esta imaxe hai tempo que iniciéi pescudas na produción literaria da Galicia decimonónica, nas súas distintas manifestacións (relixión, historia natural, historia, arqueoloxía, política, *folklore*...). Como resultado das mesmas puiden demostrar en traballos anterio-

res (Pereira González, 1996a e 1997) a existencia de dúas concepcións do mundo diferentes e en boa parte opostas —distintas maneiras de concibir a orixe e o funcionamento do Universo, a orixe do ser humano e a súa historia—, que se poderían denominar como unha visión do mundo «tradicional» e unha «nova» visión do mundo (Pereira González, 1996a). Con isto non facía senón confirmar e ampliar o xa amosado antes por outros autores (Barreiro Fernández *et al.*, 1971; Mayobre Rodríguez, 1985; Fraga Vázquez, 1992a), ademais de indicar que existiron por entón un abano variado de temas, discusións, e, incluso, prácticas antropolóxicas dentro dos «círculos intelectuais» galegos, que realmente eran un reflexo dos existentes no resto do mundo occidental, aínda que o caso galego presentase tamén unhas características propias debidas ó peculiar contexto —social, político, ideolóxico e científico— no que se tiñan que desenvolver.

O pensamento antropolóxico galego non se limitaba pois soamente ó estudio da cultura popular.

Con todo, as miñas investigacións anteriores estiveron centradas nun tema específico —as opinións sobre a humanidade primitiva e a información arqueolóxica— que, se ben gardaba estreita relación con algunhas das cuestións antropolóxicas e os debates científico/ideolóxicos máis polémicos da época —como eran as da orixe da humanidade, a súa antigüidade ou os inicios da cultura—, non obstante víanse limitadas por mor desa especificidade no seu enfoque e nas súas conclusións.

Aínda falta polo tanto un estudio máis amplo dedicado por enteiro ó pensamento antropolóxico na Galicia decimonónica, que trate os seus diversos aspectos e manifestacións, tanto teóricas como prácticas, os trazos comúns co resto de España e de Europa e as súas peculiaridades, as principais influencias e os seus condicionantes, os autores máis importantes e os resultados obtidos.

Resulta evidente que unha empresa tal non podería ser o obxectivo deste breve artigo. Sen embargo como na actualidade me acho inmerso nunha investigación desa natureza desexaría expor nas páxinas seguintes algunhas reflexións que sobre a mesma considero pertinentes, tanto en relación a cuestións metodolóxicas —acerca dos obxectivos, das fontes e do meu enfoque persoal— como no relativo a algunhas características do pensamento e da práctica antropolóxicas presentes na Galicia decimonónica. Reflexións estas que foron xurdindo despois dun primeiro achegamento ás fontes pertinentes e que aínda se atopan en curso de madurecemento e de meirande concreción.

En resumo, o que tentarei no presente artigo será establecer algunhas das perspectivas e das liñas de investigación que, ó meu xuízo, debería seguir un tal estudio. Centrareime aquí unicamente nas cuestións das fontes, os contextos e os enfoques do pensamento antropolóxico, e nas distintas concepcións de antropoloxía que daquela existían en Galicia.

Mais antes de seguir adiante cómpre determinar o que eu entendo cando estou a falar de «pensamento antropolóxico», co gallo de mellor delimitar o meu obxecto de estudio.

Baixo esta denominación inclúo todas aquelas reflexións, feitas dende cal-

quera perspectiva, sobre a orixe do ser humano e sobre a súa natureza (peculiaridades, capacidades, potencialidades..., lugar que ocupa no mundo, relación co resto da Natureza, etc.); a súa diversidade física (orixe das razas e clasificación das mesmas) e cultural; acerca do significado do termo «cultura» (ou *civilización*); sobre as orixes da *civilización* e o seu desenvolvemento; sobre as imaxes do «outro» (outros pobos e outras culturas)... Inclúo ademais as descrições ou as reflexións verbo dalgunha cultura particular, sexa esta propia (por exemplo, a cultura popular galega) ou allea.

Adopto esta definición tan ampla, e quizais un pouco ambigua, co fin explícito de evitar usar termos como antropoloxía, etnografía ou etnoloxía, problemáticos pola polisemia e a indefinición que presentaban no século pasado —cando distintos autores cun mesmo termo querían dicir cousas bastante diferentes—, como xa ten demostrado Elena Ronzón (1991). Desta maneira con ese título máis xeral pretendo evitar as posibles confusións derivadas das múltiples e ás veces contrapostas concepcións de antropoloxía, pois ó falar de antropoloxía decimonónica cumpriría especificar a que tipo de antropoloxía —médica, historia natural da humanidade, filosófica, criminal...— nos estamos a referir. E o mesmo acontecería, en menor medida, coa etnografía e a etnoloxía. Ademais baixo esa mesma definición quero abranxer todas as acepcións que destes termos existían por entón.

E de paso nas miñas investigacións sobre o caso galego pretendo conscientemente con ese termo incluír baixo un mesmo obxecto de estudo toda esa reflexión e esa práctica centradas en torno ós interrogantes acerca do ser humano e dos fenómenos culturais, sexa cal for o enfoque utilizado á hora de achegarse a eles. Con isto procuro non só unha comprensión global do que aconteceu, senón tamén poñer de manifesto as múltiples interrelacións e dependencias que se daban entre os diferentes eidos da reflexión antropolóxica.

Así, baixo este epígrafe de «pensamento antropolóxico» estarían incluídos e cumpriría estudar a antropoloxía física (médica ou biolóxica), a chamada antropoloxía filosófica (que daquela era basicamente unha psicoloxía), o estudo da diversidade física e cultural e das orixes da civilización (que algúns autores coñecían como etnoloxía, e outros como etnografía), a arqueoloxía prehistórica (tamén coñecida co nome de antropoloxía prehistórica ou paleoantropoloxía), a lingüística (especialmente a lingüística comparada ou a histórica), o estudo da cultura popular (ou *folklore*), e incluso en certa medida tamén a historia, dende o momento en que esta facía seus certos conceptos e presupostos antropolóxicos (como o evolucionismo ou o determinismo racial). Dentro dese «pensamento antropolóxico» estarían representadas toda unha serie de tendencias intelectuais e de tradicións de investigación, algunhas delas de notable antigüidade no pensamento occidental.

Podería darse a circunstancia de que esa definición demasiado xeral fixese impracticable esta investigación, pola grande masa de material, a diversidade de enfoques ou de liñas de investigación que del resultarían. Pero dadas as características especiais que concorriron no noso país —o limitado ámbito de estudo

e o carácter reducido, e a miúdo secundario, das aportacións— coído que iso non se converte nun problema.

A miña é unha definición que se podería considerar perto dalgunhas concepcións decimonónicas de antropoloxía, imaxinada por algúns autores como un estudio *total* do ser humano e conformado por ciencias diversas pero complementarias (anatomía, fisioloxía, psicoloxía, etnoloxía, arqueoloxía, lingüística, historia...) que deberían chegar a artellar unha completa imaxe de todos os fenómenos humanos. Sen embargo é unha semellanza aparente, pois a miña é unha definición exclusivamente *heurística*, sen que pretenda en absoluto considerar o pensamento antropológico decimonónico (ou o actual) como unha disciplina unificada, homoxénea nas súas teorías, enfoques e métodos de investigación. De feito entre as varias disciplinas que se ocupaban desas cuestións antropológicas, e a pesar das coincidencias e das dependencias existentes ás que me referín antes, producíanse en ocasións profundas diferencias tanto nas súas premisas e nas súas metodoloxías como nas conclusións ás que chegaban cada unha delas (Stocking, 1987; Ronzón, 1991).

Por outra banda tampouco pretendo expresar a visión optimista dunha ciencia antropológica global que sexa capaz de acadar un coñecemento completo do ser humano, máxime cando é cada vez máis grande a separación existente — por mor da súa especialización— entre as disciplinas antropológicas que estudian respectivamente os aspectos físicos e os culturais (Blanckaert, Ducros e Hublin, 1989).

A miña é só, repito, unha definición que considero útil para aplicar ó estudio do século XIX galego. Evidentemente, a súa utilidade aínda está por ser demostrada.

CONTEXTOS

Así definido o pensamento antropológico, tratábase despois de rastrexar as súas diferentes manifestacións na produción literaria galega do século XIX, quer en libros, folletos ou artigos.

Ó chegar a este punto aparecía unha primeira dificultade debida á escaseza de obras dedicadas expresamente a, ou centradas en grande parte en, temas antropológicos. En moitos casos eses temas estaban inseridos en traballos que trataban temas máis amplos —de historia natural, teoloxía e apoloxética cristiá, medicina, divulgación científica, xeografía, historia, arqueoloxía, política, economía...o listado sería longo de máis para dalo con todo detalle. Impoñíase pois unha paciente busca deses temas antropológicos na bibliografía decimonónica.

Esta «dependencia» das cuestións antropológicas doutros contextos tiña como resultado que segundo for a temática da obra en cuestión uns temas antropológicos han sobrancear sobre outros. Por poñer uns cantos exemplos: en textos de relixión, de historia natural ou de medicina eran frecuentes as reflexións acerca da orixe e da natureza do ser humano; en libros de historia natural, de xeografía ou de historia (incluída a historia de Galicia) abundaba o tratamento da

cuestión das razas, da súa orixe, clasificación e caracterización; nos traballos sobre a historia de Galicia (Padín, Vicetto, Murguía) as descrições da cultura popular...

A súa posición dentro deles podía ser, polo demáis, moi variable, dependendo tanto da natureza da obra como dos intereses e argumentos de cada autor. Podían ser unha parte fundamental dela, o argumento ou o problema principal, e estar constantemente presentes (por exemplo a orixe e a natureza do ser humano era unha constante entre os sacerdotes que defendían os dogmas do cristianismo), ou ben ser cuestións secundarias e apareceren esporadicamente ou de xeito anecdótico e recibiren tan só un tratamento superficial.

A miúdo as únicas referencias a temas antropolóxicos limitábanse a un simple parágrafo ou a unha ou dúas frases, e incluso a unha breve referencia a unha teoría determinada ou a un autor concreto, facendo difícil saber con exactitude cales eran as verdadeiras opinións de quen escribía ou o coñecemento que deses temas existía na Galicia da época. Por exemplo, o máis habitual era que, dada a inexistencia de definicións claras e explícitas acerca de fenómenos como o de «cultura» ou o de «raza», debamos tentar deducir do contexto o que cada autor pensaba sobre eles e sobre a súa influencia no devir humano. E é moi probable que isto dificulte a súa comprensión. E non sempre será posible facelo co grao de seguridade desexable.

Entre as obras máis importantes para o estudo do pensamento antropolóxico galego no século XIX deben mencionarse primeiro aquelas obras que estaban dedicadas expresamente a cuestións antropolóxicas ou que incluían a palabra «antropoloxía» no seu título. Non son moitas, como xa comentei antes.

Para o meu coñecemento, só existen tres libros escritos por autores galegos e/ou publicados en Galicia durante o século XIX que levaban no seu título a palabra «antropoloxía» (non hai ningún que leve «etnoloxía» ou «etnografía», agás o de Cabeza Pereiro citado máis abaixo): o *Ensayo de Antropología* (1844) do médico santiagués José Varela de Montes, *Elementos de Teodicea y Antropología* (1877) do sacerdote Beato y Sánchez, e *Principios de Psicología ó Antropología Psíquica, Lógica y Ética* (1882) de Juan Sieiro González, profesor de filosofía no Instituto de Ourense. Máis adiante veremos o que por antropoloxía entendían cada un destes autores.

Cómpre salientar ademais aquelas monografías dedicadas a distintos aspectos da cultura popular galega, ben sexa ó cancionero ou á literatura oral, ben a costumes, crenzas ou «supersticións»: os traballos de Casal y Lois, Valladares, Pérez Ballesteros, Casto Sampedro y Folgar, no primeiro caso (Blanco Pérez, 1994), e os de Rodríguez López ou Barreiro de Vázquez Varela no segundo.

Seguindo dentro da temática galega, o libro *Galicia Médica* (1867) do médico Ramón Otero malia a non ser unha obra estritamente antropolóxica contiña, a carón de descrições do modo de vida e costumes dos seus habitantes ou dun estudo sobre o idioma galego, algunhas das primeiras consideracións sobre a antropoloxía física e a psicoloxía dos galegos. A este respecto son de interese tamén os libros sobre a historia de Galicia (de Vereá y Aguiar, Padín, Vicetto ou Murguía).

Contamos, dentro da produción literaria galega da centuria anterior, con dous exemplos do que poderíamos considerar como a típica «literatura etnográfica» decimonónica, un produto das empresas colonizadoras europeas: refírome ós *Estudios topográfico-médicos de la Isla de Fernando Poo* (1867) e ós *Estudios sobre Carolinas. La Isla de Ponapé. Geografía, Etnografía e Historia* (1895), de Antonio Sanmartín y Montes e Anacleto Cabeza Pereiro¹, respectivamente, dous médicos de orixe galega alistados na Armada española que deixaron os relatos das súas experiencias nestas dúas antigas colonias españolas. Nas súas memorias, a parte de cuestións xeográficas, históricas ou médicas, atópanse interesantes descrições, evidentemente tinguidas do etnocentrismo propio da época, das poboacións indíxenas desas illas e das relacións destas cos colonos españois (e un relato das guerras coloniais, no caso de Cabeza Pereiro).

E falando da imaxe do «outro», tamén son dignos de ter en conta dous libros de viaxes a Terra Santa escritos por galegos: o de José María Fernández Sánchez e Francisco Freire Barreiro (1880), dous profesores da Universidade de Santiago, e o de Narciso Pérez Reoyo (1882), pois neles, a parte de conter a narración da viaxe e as descrições de numerosas poboacións e culturas, refléctanse as opinións que eses autores tiñan sobre os modos de vida alleos (turcos, xudeos, árabes...), as súas actitudes cara á propia diversidade cultural.

Finalmente hai que facer referencia ós discursos de apertura do curso académico da Universidade e do Seminario Conciliar de Santiago, ós libros de texto universitarios e dos Institutos, así como a diversas obras de carácter científico, divulgativo ou relixioso.

Unha análise das fontes do pensamento antropolóxico galego pon de relevo ademais unha constatación de meirande interese, como é o feito de que a miúdo as cuestións antropolóxicas se vían incluídas dentro de contextos de carácter polémico, o que sen dúbida afectaba á súa presentación. Unhas veces era a propia cuestión antropolóxica a que se convertía en obxecto de polémica por si mesma —por exemplo toda a polémica suscitada na época ó redor da orixe e antigüidade do ser humano, a diversidade racial (monoxenismo/polixenismo) ou os comezos da civilización. Outras, podía ser un argumento máis dentro dunha polémica que non for estrictamente antropolóxica, unha arma contra opinións opostas, políticas principalmente —por exemplo as ideas raciais que Murguía empregaba como proba fundamental na súa definición do «feito diferencial» galego, base das reivindicacións políticas e culturais do rexionalismo (Máiz, 1984; Pereira González, no prelo).

Ou podía ser que cumprise estas dúas funcións ó mesmo tempo, o que acontecía a miúdo debido á forte carga ideolóxica de boa parte da reflexión antropolóxica.

¹ Aínda que o seu libro foi publicado en Manila, incluíu a Cabeza Pereiro no meu estudo sobre o pensamento galego pola relación que o autor tivo coa Universidade compostelá, na que foi estudante e á que doou posteriormente a súa colección de cranios de indíxenas das Carolinas que obtivo durante os seus servizos nas illas (realmente, como el mesmo recoñece, eran os cranios dalgúns indíxenas «rebeldes» mortos na loita contra os españois).

Un exemplo disto último témolo nas confrontacións que tiveron lugar entre absolutistas e liberais durante a primeira metade do século XIX (Barreiro Fernández, 1982), cando as cuestións antropolóxicas se mesturaban coas políticas, e as primeiras —que en ocasións chegaban a configurar dúas visións do mundo diferentes e contrapostas— funcionaban como alicerces e xustificacións dos programas políticos destes dous grupos enfrontados.

Así os absolutistas baseaban a súa defensa da monarquía absoluta, da xerarquización social e do poder da Igrexa nunha determinada visión da natureza do ser humano e da orixe da sociedade. Era esta unha visión que concibía unha natureza humana degradada, resultado da dexeneración provocada polo Pecado Orixinal, o que deixaba a humanidade dependente da acción salvadora da divindade (que intervíña activamente na historia humana), á vez que negaba os dereitos «naturais» que reclamaban os liberais. A defensa «antropolóxica» da monarquía absoluta realizábase rexeitando a teoría do Pacto Social e postulando unha orixe divina da sociedade e das normas (inmutables) que a debían rexer, así como a orixe divina da autoridade temporal (do monarca, herdeiro da autoridade natural —divina— dos primeiros patriarcas). E para todo isto invocábase a autoridade das Sagradas Escrituras.

Pola contra, os liberais baseaban as súas doutrinas políticas nunha visión totalmente distinta da orixe da sociedade e da autoridade, apoiada na teoría do Pacto Social adiantada por autores como Hobbes ou Rousseau: a sociedade xa non se imaxinaba de orixe divina —existente dende o principio dos tempos e sen posibilidade de mudar— senón como unha obra xenuinamente humana, creada por un acordo tácito entre individuos que inicialmente levaran unha existencia totalmente libre, pero solitaria como a dos animais e sometida á tiranía da «loita de todos contra todos», e que para superar ese estado decidiran constituírse en sociedade dotándose de *motu proprio* dunhas leis que gobernasen as súas vidas e dunha autoridade —cedendo para isto parte da súas liberdades «naturais»— que mirase polo cumprimento destas. Esta reflexión antropolóxica verbo dos primeiros tempos da humanidade e da sociedade (que coincidía cun enfoque *anti-primitivista*) resultaba ser a xustificación teórica da idea de Soberanía Nacional e do rexeitamento da monarquía absoluta *pola gracia de Deus*. Igualmente, o concepto de liberdades individuais, dos *dereitos naturais e inalienables*, apoiábase nunha concepción da natureza humana —en positivo— totalmente diferente á que compartían os absolutistas (Barreiro Fernández, 1982).

Pero a nivel antropolóxico non só había diferencias entre absolutistas e liberais á hora de consideraren a fundación da sociedade, senón que con frecuencia tamén se daban opinións distintas verbo do grao de *civilización* dos primeiros humanos, da orixe da linguaxe, da relixión, etc. ata constituír dúas visións antropolóxicas —referidas á humanidade primitiva e ós seus primeiros pasos— en todo opostas, baseada a tradicional (a seguida polos absolutistas) no relato bíblico e sendo a liberal en parte herdeira das correntes *anti-primitivistas* que afundían as súas raíces na Antigüidade clásica (Lovejoy e Boas, 1935; Stoczkowski, 1994). Con todo, esta oposición absolutistas/liberais a nivel antropolóxico non sempre funcionará, pois veremos a afervoados liberais galegos como Vereas y

Aguiar, Padín ou Vicetto seguir nas súas construcións históricas o relato bíblico tradicional (Pereira González, 1996a).

No caso de absolutistas e de liberais a elección dunha ou doutra teoría antropolóxica supoñía tamén optar por un determinado modelo de sociedade na España contemporánea. Non se trataba unicamente de dúas visións do mundo opostas, senón tamén de dous modos de vida diferentes —a sociedade de Antigo Réxime e a nova sociedade liberal—, aínda que aquelas lle daban unha xustificación e unha razón de ser a estes; ou eran realmente as súas causantes, segundo a opinión dalgúns. Así o afirmaban polo menos os inimigos do liberalismo cando acusaban ós *filósofos* nos que se apoiaban as doutrinas liberais (Rousseau, Voltaire, Hobbes, Montesquieu, Helvetius, Smith...) non só de atacar as «verdades» da relixión (como a da orixe divina da sociedade e da autoridade) senón tamén de destruír as bases da sociedade e de instaurar a revolución e o Caos coas súas ideas «impías». Estes autores tradicionalistas vían a contraposición entre esas dúas concepcións do mundo e da sociedade en termos dunha verdadeira loita apocalíptica entre os principios do Ben (a sociedade tradicional) e do Mal (o liberalismo), imaxinando a liberais, *filósofos*, xudeos, xansenistas e masóns —todos eles inimigos da relixión e da monarquía— como os instrumentos utilizados por Satán na súa teima en destruír o cristianismo (Herrero, 1971).

Na segunda metade do século a polémica antropolóxica pasou a estar centrada máis na orixe da humanidade que na orixe da sociedade, por motivos científicos, ideolóxicos e políticos. En primeiro lugar, a loita entre absolutismo e liberalismo perdera grande parte da súa razón de ser co triunfo deste último (aínda que a monarquía absoluta seguía a ter os seus valedores), e as discusións sobre a orixe da autoridade real deixaran de ter unha utilidade inmediata. En segundo lugar, a publicación da *Orixe das especies* de Darwin en 1859 reavivara a polémica sobre o *transformismo* e a orixe do ser humano, ó que se viñan de engadir as descubertas arqueolóxicas que falaban dunha humanidade moi antiga e primitiva. Durante toda a segunda metade do século XIX os debates e as discusións acerca destes temas dominaron en boa parte a vida científica e intelectual de Europa, aínda que pola propia natureza e polas importantes implicacións do evolucionismo biolóxico as súas repercusións faríanse notar con forza fóra de ámbitos estritamente académicos, tanto na relixión e na moral como na arte, na literatura ou na política, e non será raro ver como as teorías *transformistas* ou creacionistas, evolucionistas ou dexeneracionistas eran invocadas en nome dun ideario político determinado, ou como armas arreboladizas contra os contrincantes.

En Galicia temos tamén abundantes testemuños do rebumbio —ás veces produto do entusiasmo e da aceptación, pero as máis das veces provocado polo medo e a carraxe contra elas— que causaron as ideas *transformistas* e as novas teorías verbo da humanidade primitiva. Esta historia xa foi contada en diversas ocasións (Barreiro Fernández *et al.*, 1971; Mayobre Rodríguez, 1985; Fraga Vázquez, 1992a e 1993; Pereira González, 1996a) e non hai necesidade de repetila aquí de novo. Pero si que me gustaría salienta, a fío do que ata agora

viña comentando, algunhas das súas manifestacións, nomeadamente no que se refire ós seus aspectos ideolóxicos.

Faise patente, despois de analizar a recepción das teorías *transformistas* en Galicia durante a segunda metade do século XIX, o carácter eminentemente extra-científico das discusións e das opinións que se xeraron ó redor delas, pois a parte dalgunhas (poucas) discusións minimamente serias cinguidas ó ámbito da ciencia, con argumentos e probas de carácter empíricos (o que non quer dicir que os seus autores non tivesen as súas preferencias ideolóxicas a respecto do *transformismo* e que as defendesen exclusivamente con argumentos estritamente científicos; *cfr.* o caso, por poñer o exemplo de dúas actitudes opostas, do *anti-transformista* Antonio Eleizegui e do *transformista* Octavio Lois), o resto dos participantes na polémica amosaban unha excesiva e determinante carga ideolóxica (o que tampouco significa que ó expor a súa postura non fixesen uso de argumentos científicos). Por isto non debe resultar estraño que sexa nos sacerdotes onde atopemos unha constante referencia a estes problemas antropolóxicos. Eles e os profesores da Universidade foron os máis preocupados por esas cuestións. De novo estas estaban inseridas nun contexto nidiamente polémico: a defensa da Civilización Cristiá contra aqueles que, querendo acabar con aquela, pretendían un regreso ó paganismo e á barbarie.

Como xa acontecera na primeira metade do século, dende a perspectiva dos sacerdotes todo o debate plantexábase de maneira maniquea: dunha banda estaba a «verdadeira ciencia», os que promulgaban unha ciencia que coincidía e que confirmaba as Sagradas Escrituras (creación divina do Universo e especialmente da humanidade, monoxenismo, neo-antigüidade do ser humano...), os defensores da relixión, da familia e da orde social. E da outra atopábanse os que practicaban unha «falsa ciencia», os materialistas e ateos, que por odio contra o cristianismo non tiñan reparos en deformaren a ciencia para servirse dela e que co desexo de acabaren coa relixión opoñían contra esta unhas teorías tras outras, a cada cal máis fantástica e absurda (o monismo materialista, a eternidade do Universo, a xeración espontánea dos seres vivos, a orixe simia do ser humano, o polixenismo...).

O crecente prestixio que acadara o método científico durante estas últimas décadas do século fixera que os valedores da ortodoxia mudasen de terminoloxía —se antes era a «falsa filosofía» o branco das súas iras agora era a «falsa ciencia»— pero non de inimigo, xa que eses «falsos científicos» eran, na súa opinión, os herdeiros da «impiedade» francesa (Voltaire, Rousseau, *Temailed*, etc.), aínda que a verdadeira orixe dese mal chegaba —a través de Spinoza, Descartes e Lutero— ata os materialistas da Antigüidade, Demócrito e Lucrecio. De novo era a mesma confrontación entre o Ben e o Mal, a Luz e as Tebras, o cristianismo e as forzas anti-cristiás² (paganismo, panteísmo, materialismo,

² Dende a perspectiva da «oposición», o plantexamento moitas veces non deixaba de ser menos maniqueo, concibido tamén en termos dunha loita entre as Tebras da ignorancia e do clericalismo (aqueles que se opoñían ás novas ideas) e a Luz do saber e da ciencia positivista. A este respecto eran moi significativas as posturas de positivistas como Esteban Quet e Octavio Lois. Esa dicotomía tamén se atopaba nos círculos anarquistas galegos (e era xeral a todo o pensamento anarquista decimonónico; *cfr.* Álvarez Junco, 1976).

racionalismo, positivismo, ateísmo), que se expresaba basicamente a través de concepcións antropolóxicas opostas.

E como en décadas anteriores, as ideas imaxinábanse dotadas de poder suficiente como para provocar unha revolución e a total destrución dunha sociedade: a aniquilación da Civilización Cristiá.

No caso concreto do *transformismo*, da evolución das especies, a súa conclusión lóxica era propor a descendencia da humanidade a partir dun devanceiro simio, a inclusión total do ser humano dentro da Natureza facendo del un animal máis. Como consecuencia, este deixaría de ser visto como unha creación especial de Deus, o cumio da Creación e a súa favorita. Ser un simple animal, algo máis evolucionado cós outros, implicaba que xa non posuía unha alma espiritual e inmortal, intelixente e moral, e que polo tanto non existiría a crenza nunha vida despois da morte na que se decidirían os premios e os castigos que aquela merecese. E sendo así, razoaban os valedores da «ortodoxia», ¿cales serían as bases da moral? ¿como se sancionarían as leis? ¿quen estaría interesado en facer o ben? Dende o punto de vista do cristianismo a negación da alma implicaba tamén a negación da moral e da vida en sociedade, o camiño aberto cara á anarquía e á barbarie³. Ese era o resultado inevitable do triunfo das «absurdas» ideas dos *filósofos* e dos «falsos científicos».

Deixando agora a cuestión do *transformismo* e centrándome noutro aspecto do problema das orixes e da humanidade primitiva —aquele que se interrogaba sobre o estado dos primeiros humanos e o seu desenvolvemento posterior— quero presentar a continuación un exemplo máis das implicacións ideolóxicas e do emprego político nun contexto polémico doutro obxecto de reflexión antropolóxica, demostrando asemade como posturas que nun principio coincidían chegaban despois a diverxer considerablemente por mor de compromisos políticos diferentes, constituíndose en teorías antropolóxicas que xustificaban idearios radicalmente opostos.

Unha corrente de pensamento *anti-primitivista* que se remontaba xa á antiga Grecia (Lovejoy e Boas, 1935) e que estivera presente no pensamento europeo ó longo do tempo ata manifestarse na Teoría dos Catro Estádios da Ilustración e posteriormente no evolucionismo socio-cultural do XIX (Stocking, 1987; Stoczkowski, 1994) concibía os primeiros humanos vivindo nun estado de «salvaxismo» inicial, case como animais (sen linguaxe, sen vivenda, sen sociedade —e aquí entrarían as teorías do Pacto Social...), situación que irían superando paseniño e acadando graos cada vez máis altos de *civilización* gracias á súa inventiva, ás necesidades, etc. Era esta unha visión da historia humana que salientaba o progreso e amosaba confianza nas capacidades humanas; que falaba dunha elevación dende esa situación de «animalidade» e de negación cultural ata a complexa *civilización* europea. Neste sentido opoñíase á «versión ofi-

³ Este argumentación non era nova no campo tradicionalista, aínda en contextos alleos ó debate *transformista*. En 1842 José María Carracido, na súa refutación do sensualismo, acusaba a este de negar a existencia da alma (e polo tanto da moral e das verdades absolutas), conducindo a sociedade á revolución (aínda estaba recente a lembranza do acontecido en Francia), á irrelixión e á anarquía (Carracido, 1842).

desta á república democrática e, finalmente, chegaríase á abolición do Estado (Mella, 1978 [1891]). Semella que Mella, ó igual que Saralegui e os autores evolucionistas, estaba afirmando que calquera tempo pasado fora peor, que a esperanza dunha sociedade ideal estaba no presente ou, no seu defecto, no futuro.

Pero, e diferencia de Saralegui e de moitos teóricos do evolucionismo socio-cultural, Mella non consideraba a propiedade privada como un estadio inevitable da evolución humana, ou como a feliz superación dun estado comunal anterior, e moito menos pensaba que era unha condición indispensable do progreso. Pola contra, para el a propiedade privada era a causa de todos os males que aflixían ós humanos: desigualdades, autoridade, explotación, cobiza, guerra, Estado... (Mella, 1978 [1900]).

Neste sentido cómpre entender a crítica que facía Mella daqueles autores que consideraban a propiedade privada como un estado de *civilización* inevitable e máis avanzado, crítica que lle levaba asemade a atacar duramente os postulados do evolucionismo unilineal (cando el mesmo imaxinaba, por exemplo, unha evolución política bastante unilineal que levaba directamente da monarquía absoluta á sociedade anarquista), postulados que algúns autores empregaban para defender o capitalismo e o Estado burgués⁴. Segundo Mella a propiedade individual non xurdía en ningún estado evolutivo concreto, senón que aparecía nalgunhas sociedades en períodos de tempo diferentes, como un «*producto circunstancial de todos los tiempos*» (Mella, 1978 [1900]: 122) e sempre como resultado da violencia ou da astucia que uns poucos exerceran sobre a maioría.

Con isto o *anti-primitivismo* de Mella volvíase un tanto ambíguo e facíase eco de posturas *primitivistas*, ó contrapor a violencia e as desigualdades dos países «civilizados» de Europa e América ás tribos primitivas que non coñeceran a propiedade privada ou ó «bo salvaxe» —os pobos non europeos— que aínda vivía nun réxime de propiedade comunal e levaba unha existencia pacífica e sen coaccións.

A súa oposición á xustificación evolucionista do *laissez faire*, representada entre outros por Saralegui y Medina, non acababa aquí, xa que Mella tamén negaba que se puidese afirmar que o esforzo individual era o motor do progreso humano, cando menos exclusivamente. Frente a esa postura individualista, ou frente ó darwinismo social que elevaba a «loita pola vida» a lei sociolóxica da que dependía a mellora das sociedades, Mella prefería seguir a teoría da «axuda mutua» do anarquista Kropotkin, que salientaba a solidariedade entre os seres humanos como o factor esencial do progreso; solidariedade que Kropotkin e Mella, seguindo a este, consideraban como unha característica propia dos seres vivos superiores, e o ser humano o principal de todos, en oposición á loita pola vida que reinaba entre os animais inferiores. O principio anarquista de solidarie-

⁴ Como afirmaba o periódico anarquista *La Alarma* en 1890: «*nosotros fundamos nuestras afirmaciones en la verdadera ciencia natural, y si hubiera otra que afirmase el actual orden social, no podría ser más que una pseudo-ciencia. Nadie puede negar lo que afirmamos puesto que es un problema resuelto por la ciencia de los números*» (citado en Álvarez Junco, 1976: 67). De novo aparecía, aínda que nun contexto ben diferente, a contraposición entre a «verdadeira ciencia» (aquela que confirmaba os principios anarquistas) e a «pseudo-ciencia» (a ciencia «burguesa»).

dade víase así confirmado polo propio estudio «obxectivo» da Natureza (Mella, 1978 [1889]).

Louvanza do esforzo individual e da propiedade privada ou defensa da solidariedade e da propiedade colectiva. Velaí dúas maneiras diferentes de concibir a historia humana e a sociedade, apoiándose nunha mesma perspectiva *anti-primitivista*. Pero ó igual que Saralegui ó defender o liberalismo, ó igual cós sacerdotes que defendían o relato bíblico e a Civilización Cristiá, Mella e outros anarquistas invocaban na súa axuda a unha ciencia que se quería obxectiva, sempre e cando confirmase as propias ideas e aspiracións.

Os exemplos de emprego ideolóxico da ciencia e da presenza de cuestións antropolóxicas en contextos polémicos poderíanse multiplicar, pero ese non é o obxectivo principal deste artigo. Limiteime só a citar uns poucos, sinalando esta posible liña de investigación do pensamento antropolóxico galego, pero deixando unha análise máis polo miúdo para traballos posteriores.

ENFOQUES

Nun estudio anterior (Pereira González, 1996a) amosara como na Galicia decimonónica era predominante aquela visión da Natureza, do ser humano e da súa historia que denominara visión tradicional. Isto é certo cando menos a nivel do discurso «oficial» (Igrexa, Universidade, Institutos, eruditos...), pois a outra —a nova—, aínda que ficaba nun plano secundario, era apoiada —toda ou só en parte— por unha minoría de autores e de certos sectores sociais que posuían unha ideoloxía máis «avanzada» ou «progresista» (liberais de esquerda, republicanos radicais, anarquistas, marxistas).

Pero o que me interesa analizar neste apartado non é o vencello entre a reflexión antropolóxica e a ideoloxía, que xa quedou apuntada nas liñas anteriores.

Desexo agora pór de manifesto algúns dos presupostos que subxacían a estas dúas maneiras diferentes de concibir o mundo, o ser humano e a cultura; é dicir, determinar someramente as premisas fundamentais dos diferentes enfoques⁵.

Para comezar coa visión tradicional, esta partía dunha perspectiva *esencialista*: o ser humano fora creado por Deus «completo», coas mesmas facultades intelectuais e psicolóxicas e co mesmo aspecto físico que posuía na actualidade, e ó longo de toda a súa existencia na faz da Terra non sufrira —nin sufriría no futuro— ningunha modificación esencial (aínda que experimentara cambios físicos secundarios debido a diferencias climáticas ou culturais —e desta maneira explicábase a orixe das diferentes razas). Postulaba ademais, en coerenza coa súa postura monoxenista, a unidade psíquica da humanidade; é dicir, que todos os humanos posuían as mesmas capacidades intelectuais e experimentaban os mesmos procesos psicolóxicos (todos tiñan pensamento, razón e linguaxe; idea

⁵ Na análise que segue a continuación baseeime especialmente nos traballos de Stocking (1968, 1973, 1974, 1987 e 1996).

da divindade, do Ben e do Mal, da Beleza e da Xustiza; rían e choraban, etc.), e isto gracias a que todos eles compartían unha alma con idénticas características.

Era tamén *dualista*: o ser humano estaba constituído por un corpo material mortal e unha alma espiritual inmortal. Esta alma era a causa da vida e da intelixencia. Aínda que os órganos dos sentidos, o sistema nervioso e a configuración cerebral xogaban un papel de importancia nos procesos mentais, era a alma en última instancia a fonte de todos eles (memoria, abstracción, razoamento, imaxinación, intelixencia...); os órganos materiais eran os instrumentos dos que se servía a alma para manifestar as súas facultades, pero nunca os seus causantes, como afirmaban os materialistas. Dende esta perspectiva era inconcebible un determinismo biolóxico extremo que fixese depender as capacidades intelectuais e os comportamentos culturais da organización cerebral e do sistema nervioso, algo que era habitual nas teorías racistas da época. Pola contra salientábase a igualdade potencial de todos os seres humanos, como posuidores dunha alma inmortal esencialmente igual. E aínda que as opinións verbo dos «salvaxes dexenerados» entre autores profundamente cristiáns estaban ateigadas de prexuízos etnocéntricos, non obstante recoñecía-se sempre a capacidade de mellora e de progreso de *toda* a humanidade, posibilidade simbolizada no feito de que toda ela puidese recibir as ensinanzas do cristianismo, gracias ás cales podería progresar.

Unha revelación divina inicial fornecera ós primeiros devanceiros do xénero humano de ideas relixiosas, de normas morais e incluso de institucións (como a familia ou a realeza) que, universais e atemporais como correspondía á súa procedencia divina, deberían rexer a existencia da humanidade ata a fin dos seus días. Calquera desvío destas pautas de comportamento e de crenza era considerado unha dexeneración da verdadeira natureza e sentido do ser humano. E así eran interpretadas as culturas non cristiás, as súas crenzas e os seus costumes. Isto implicaba unha consecuencia importante á hora de valorar o resto das culturas: a diversidade cultural era considerada algo negativo, un afastamento lamentable do estado ideal daquela primeira humanidade saída directamente das mans de Deus.

A historia dende o punto de vista tradicional estaba marcada pola dexeneración e o castigo (Pecado Orixinal, Diluvio, Torre de Babel), dos que resultaba o conseguinte afastamento da situación orixinal ideal. Pero o cristianismo tamén permitía unha interpretación progresionista da historia, pois supoñíase que a mensaxe de Cristo liberaría a humanidade das «cadeas» do erro e do pecado para levala de novo polo camiño trazado pola divindade. O cristianismo era o único garante do progreso. Neste sentido a historia humana posterior á Caída podía ser considerada como unha superación, mediante unha serie de etapas concretas (cada unha das cales presupoñía as seguintes), dese pecado e desa dexeneración a través do cristianismo. Sen embargo era un progreso teleolóxico e providencialista, porque a historia estaba decidida dende un principio por Deus e todo o que acontecera e debía de acontecer seguía a súa vontade, e non era un produto das accións dos humanos ou o resultado dunhas leis universais do desenvolvemento das sociedades. Ademáis o progreso cristián non era —non

podía ser— un progreso indefinido porque a historia tiña un punto de chegada fixado dende un principio —con Xuízo Final e resurrección dos mortos incluídos.

As moitas semellanzas que se crían atopar entre os usos e costumes, crenzas, institucións ou linguas dos múltiples pobos que poboaban a Terra eran empregados polos partidarios desta visión tradicional na defensa da mesma. Tendo en conta esas semellanzas, e mediante un procedemento que era herdeiro da «tradición cronolóxica» —aquelas especulacións acerca da cronoloxía e das xenealoxías bíblicas (Stocking, 1973)— pretendían os seus defensores trazar a historia de toda a humanidade ata unha orixe común, afirmando que esas semellanzas atestemuñaban unha mesma orixe (monoxenismo), unhas mesmas tradicións orixinais (aquelas instauradas por Deus) e unha primeira lingua de procedencia divina. A dexeneración posterior e a diversificación cultural resultante non foran quen de borrar totalmente aquelas pegadas que, aínda que deformadas, falaban da orixe da humanidade a partir dunha única parella primordial creada por Deus.

Estas eran as opinións dominantes na Galicia do século XIX. Pero trabucáramonos ó pensar que eran propias e exclusivas dos sacerdotes. Eran tamén maioritarias entre o profesorado universitario e o dos Institutos de ensino medio, entre médicos, naturalistas, historiadores, etc.

Igualmente sería un erro caer na «trampa» de seguirmos un discurso maniqueo que opuxese unha suposta ciencia obxectiva á relixión e ó «escurantismo» representada por esta (discurso que, como xa vimos máis arriba, foi creado na centuria pasada por unha das partes interesadas), e pensar que estas ideas «ortodoxas» eran defendidas unicamente cunha teimosía relixiosa e por parte de cristiáns fanáticos contra as descubertas nidas e obxectivas da ciencia. Porque os representantes da «ortodoxia» en Galicia facían tamén un uso corrente da ciencia que se gababan de usar os seus «adversarios». Así por exemplo cando se trataba de refutar a orixe simia dos humanos ou de defender o monoxenismo, a carón de argumentos metafísicos (que eran frecuentes entre os sacerdotes, de formación principalmente escolástica) que nada tiñan que ver con teorías demostrables ou falseables, non faltaban outros nidiamente científicos, e de grande peso por aquel entón, que foran propostos por científicos importantes como Buffon, Blumenbach, Prichard, Gratiolet ou Quatrefages. Igualmente, os sacerdotes podían invocar a axuda da arqueoloxía para defender a literalidade do relato bíblico ou tradicións da Igrexa como a da presenza do corpo do apóstolo Santiago na catedral compostelá (Pereira González, 1996a).

E é que cómpre recoñecer que daquela o resultado da confrontación entre as diferentes teorías e formas de ver o mundo e o ser humano estaba lonxe de ser claro, existindo argumentos a prol e en contra de cada unha delas: nuns momentos de crecente desprestixio do vello paradigma cristián, as teorías *transformistas* aínda non contaban con probas abondo a prol súa e si con importantes lagos que eran sinaladas polos científicos anti-evolucionistas; e o mesmo cabe dicir, por exemplo, dos resultados da arqueoloxía prehistórica.

A nova visión do mundo oposta á tradicional estaba composta principalmente por concepcións evolucionistas (biolóxicas e socio-culturais) e por un desexo

de descubrir as leis que, a semellanza daquelas que rexían a Natureza, dirixían o curso da historia humana, rexeitando así o papel da Divina Providencia.

As versións máis «radicais» incluían a inserción do ser humano dentro da Natureza como un animal máis, aínda que un animal que se ía perfeccionando co paso do tempo ata acadar as características —físicas, mentais e culturais— propiamente humanas. Isto na meirande parte dos casos supoñía a negación do *esencialismo* e do *dualismo* cristiáns e a afirmación dun materialismo estricto. Como consecuencia, a vida e os procesos mentais debían ser explicados en termos puramente materialistas, namentres que as ideas morais perdían as súas implicacións divinas e comezaban a ser consideradas como un tipo avanzado de instintos e interpretadas en termos da «selección natural». As actividades da mente fixéranse responsables exclusivamente dos órganos sensoriais, do aparello nervioso e do cerebro, co que quedaba unha porta aberta —que moitos non dubidaron en franquear— ó determinismo biolóxico e ó racismo.

De feito en numerosas ocasións a aceptación da tese da orixe simia do ser humano trouxo como consecuencia unha «animalización» dos pobos non europeos, considerados como elos intermedios entre aqueles verdadeiramente «humanos» (os homes de «raza branca») e os simios (Stocking, 1968: 110-132).

Mais a pesar deste racismo, os principais teóricos do evolucionismo mantiveron unha postura monoxenista, considerando a todos os humanos membros de unha única especie. E proclamaban tamén, aínda que en ocasións de xeito algo ambíguo, a unidade psíquica da humanidade, manifestada segundo eles no feito de que a súa evolución socio-cultural se desenvolvese de xeito unilineal a través duns mesmos estados comúns a toda a especie (a mente humana respostaba de igual maneira ós mesmos estímulos). Con isto os evolucionistas convertíanse en claros herdeiros da Ilustración e das súas afirmacións sobre a existencia dunha razón humana universal e dunha natureza humana que eran sempre basicamente as mesmas.

O resultado desta interpretación da unidade psíquica era a creación duns esquemas de evolución cultural unilineais, do máis simple ó máis complexo, e, consecuentemente, de xerarquías culturais que situaban a cultura occidental no cumio da escala, en comparación coa cal se establecía o maior ou menor grao de *civilización* das outras culturas. As diferencias culturais xa non se concibían como unha *dexeneración* a partir dunha situación orixinal e ideal, senón como distintas posicións nunha única *escala de civilización*, como distintos graos de evolución cultural. E, xa que logo, as semellanzas e diferencias culturais que se atopaban entre os pobos non servían para trazar a común orixe de todos os humanos senón para artellar —a través do «método comparativo»— esquemas evolutivos, dende unha perspectiva que hoxe en día ten sido calificada de apriorista e deducccionista.

Evolución era sinónimo de progreso: a humanidade melloraba continuamente ó longo da súa historia, dende as primitivas bandas de cazadores ata a Europa capitalista. E a evolución e o progreso eran resultado da única acción humana, desaparecendo Deus da historia. En verdade, o evolucionismo socio-cultural decimonónico era en boa medida herdeiro das correntes racionalistas, individualistas

e utilitaristas propias do pensamento británico (que animaban tamén o liberalismo económico dende a época de Adam Smith): os individuos actuaban racionalmente na procura do meirande benestar posible e a actuación concertada —en termos racionalistas e utilitaristas— de todos os individuos dunha sociedade redundaba na mellora desta na súa totalidade. Este era o presuposto básico que subxacía a moitas teorías evolucionistas (e que xa vimos en Saralegui y Medina). Do mesmo xeito, esa evolución era vista como un aumento progresivo da capacidade de razoamento, un desprezar de todas as potencialidades desa razón universal. Co tempo as persoas eran capaces de empregar mellor a súa razón e de chegaren a unha representación máis real do mundo exterior, coa conseguinte posibilidade de dominalo. As supersticións, a maxia, as vellas mitoloxías, incluso todo o pensamento relixioso, considerábanse testemuños dunhas épocas nas que por mor de razoar a partir de premisas deficientes resultaran interpretacións erróneas da realidade.

Pero malia á este racionalismo e á desaparición daquela historia providencialista, o evolucionismo socio-cultural decimonónico continuaba a ser eminentemente teleolóxico, pois ó ser imaxinado o proceso evolutivo de xeito unilineal a cultura occidental víase non só como o estado máis avanzado da *civilización*, senón tamén como o destino inevitable (e desexable) dese proceso. Desta maneira esa evolución progresiva, a pesar de perder o seu carácter relixioso, conservaba un carácter trascendente e un significado moral: era un movemento que levaba *sempre* cara á unha mellora global da sociedade (material, social, política e moral) (Bowler, 1989).

Por último cómpre indicar que o evolucionismo socio-cultural respostaba a un desexo de atopar as leis que rexían a vida humana e o desenvolvemento das sociedades. Partía dunha perspectiva *nomotética* na cal as culturas individuais non interesaban por si mesmas e si por seren exemplos concretos das manifestacións desas leis xerais.

Estas eran as premisas máis importantes que animaban a nova visión do mundo. Sen dúbida había tamén outros aspectos —a grande antigüidade da humanidade, o *anti-primitivismo*, o rexeitamento do difusionismo e do historicismo, o emprego do método comparativo, o concepto de cultura... Algúns deles xa ficaron implícitos na análise precedente e outros —no que compete a Galicia— xa foron analizados en traballos anteriores (Pereira González, 1996a) ou serán en estudos posteriores. Aquí só pretendía sinalar brevemente os seus presupostos fundamentais.

Feito isto, quero repetir novamente que estas ideas foron minoritarias en Galicia durante todo o século XIX.

Non só iso. Tamén será difícil atopar un autor no que estean presentes todas esas premisas. Autores como Murguía ou Saralegui, aínda adoptando en termos xerais unha postura evolucionista, non obstante non aceptaron o *transformismo* ou mostraron preferencias por explicacións difusionistas e invasionistas.

Ademais en ningún autor galego da época atoparemos reflexións sistemáticas sobre a evolución socio-cultural, sobre os seus estados ou diferentes aspectos da mesma; en bastantes ocasións as referencias que nos permiten falar da

aceptación do evolucionismo por un autor determinado son demasiado escasas e circunstanciais, e non é raro que estas teñan unha finalidade claramente ideolóxica (cf. o caso de Saralegui e de Mella).

Todo indica que, agás en certos autores e grupos sociais nos que algunhas destas ideas foron aceptadas con entusiasmo, o evolucionismo socio-cultural non callou entre a erudición do país. As causas disto non foron ata o de agora analizadas convenientemente. Unha delas era, evidentemente, o predominio da visión do mundo tradicional entre o *establishment* galego (predominio que se explicaba tanto pola tendencia conservadora do mesmo como pola grande influencia que aínda exercía a Igrexa na sociedade).

Sen embargo creo que esta reticencia ou indiferencia cara ó evolucionismo tamén pode explicarse en parte por outro motivo de carácter ideolóxico: o compromiso galeguista dunha serie de autores —Murguía, Saralegui, Barreiro de Vázquez Varela, Rodríguez López, etc.—, que os levou a centrar os seus intereses e os seus esforzos no estudio da historia, da literatura ou da cultura popular galegas, en detrimento dun interese na reflexión verbo de cuestións «evolucionistas», e dende posturas que as máis das veces se opoñían ó evolucionismo socio-cultural tal e como viña sendo definido por entón. E isto malia a que nun principio puidesen estar de acordo —como era o caso de Murguía ou de Saralegui— en maior ou menor grao coas ideas evolucionistas⁶. Neste dous últimos autores obsérvase un coñecemento dos presupostos do evolucionismo socio-cultural e incluso a aceptación dalgún deles, mais na súa obra ocupaban unha parte mínima e a miúdo se atopaban nun lugar secundario fronte a outras ideas claramente anti-evolucionistas. Igualmente, eses presupostos de carácter evolucionista nunca se convertiron nas premisas a partir das cales Murguía, Rodríguez López ou Barreiro de Vázquez Varela estudaron a cultura tradicional (e neste caso son moi significativas as diferencias que existían entre o concepto evolucionista dos *survivals* e a consideración en clave historicista/racialista da cultura tradicional galega por parte deses autores).

As opinións que sobre a cultura popular galega mantiveron persoas como Manuel Murguía e o estudio que da mesma levaron a cabo eran debedores dun enfoque distinto do evolucionista (que era de raigame francesa e británica). Ese enfoque antropolóxico é o que se ten denominado a «tradición antropolóxica alemana» (Stocking, 1996), porque afundía as súas raíces na crítica alemana (realizada por Kant ou por Herder) á visión uniformadora da humanidade propia das Ilustracións francesa e escocesa. E así como o evolucionismo decimonónico era herdeiro destas, a «tradición antropolóxica alemana» (representada por autores como Wilhelm von Humboldt, Ratzel, Waitz ou Bastian, e máis tarde polo propio Franz Boas) opoñíase ó evolucionismo socio-cultural nun número importante de premisas.

⁶ A unha conclusión semellante chegaba Joan Prat no seu artigo sobre o que el denominaba o «discurso antropolóxico» e o «discurso folklórico», aínda que a súa caracterización dos mesmos precisaría dalgunhas matizacións (Prat, 1991)

Así, en oposición ó carácter *nomotético* do evolucionismo, a «tradición alemana» amosaba o seu escepticismo en relación á posibilidade de atopar leis universais que regulasen o comportamento humano; porén en troques desas leis universais poñía toda a énfase no estudio das culturas individuais, que eran merecedoras de estudio por si propias e non por seren meras aplicacións daquelas leis (ou por que a súa comparación con outras apoiaba as teses monoxenistas).

Cada cultura era considerada única nas súas manifestacións e realizacións, e irreductible ó resto, e todas elas dignas de coñecemento e de respecto (por máis que algunhas —como a cultura clásica— fosen máis valoradas ca outras).

Cada grupo humano posuía un *Volksgeist* determinado, un «espírito» ou «xenio» de seu, o núcleo psicolóxico particular que determinaba as súas producións culturais e o comportamento de cada un dos seus membros (Bunzl, 1996: 49). Este *Volksgeist* manifestábase a través dos diferentes aspectos culturais: lingua, crenzas, costumes, institucións, carácter... de aí o interese en estudos coa esperanza de aprehender o «espírito» particular de cada pobo (e neste sentido hai que entender o interese de Murguía e doutros galeguistas no estudio da cultura tradicional como xeito de establecer o «feito diferencial» galego). Os *Volksgeister* íanse configurando ó longo do tempo mediante a influencia do medio ambiente, os contactos con outros grupos, etc. É dicir que as culturas eran un produto da historia, de aí a perspectiva historicista adoptada, pois coñecer a historia de cada pobo era coñecer a súa configuración como tal. A diversidade cultural non era consecuencia dunha dexeneración, nin de estados sucesivos de *civilización* causados por unhas leis evolutivas universais, senón das diversas —e únicas— historias de cada grupo humano.

Polo demais na súa orixe a idea do *Volksgeist* implicaba un determinismo cultural que negaba as implicacións bioloxicistas do racismo, pero posteriormente produciuse unha «racialización» desta idea ó considerarse o *Volksgeist* como algo peculiar a unha determinada raza e como un produto racial máis, innato e inmutable.

Polo tanto, e levando ata as últimas consecuencias o concepto orixinal de *Volksgeist*, resultaba que non había culturas mellores ou peores, máis avanzadas ou máis atrasadas, senón culturas diferentes e todas válidas en si mesmas. De aí o rexeitamento, cando menos teórico, das xerarquías culturais establecidas tanto polo evolucionismo como polo relato tradicional e a negación do etnocentrismo que estas implicaban. Con todo, non todos aqueles que seguiron os presupostos da «tradición alemana» estiveron dispostos a renunciar a posturas etnocentristas e a abrazar un relativismo cultural: a miúdo a defensa dunha cultura determinada e do seu *Volksgeist* (sobre todo se se trataba da do autor en cuestión) era defendida atacando a outras que se consideraban opostas, «inimigas» ou «inferiores». Nestas cuestións sempre existiu unha grande dose de ambigüidade —relativismo cultural/louvanza da cultura propia— que podía inclinar o peso cara a un dos dous lados da balanza segundo as preferencias, utilidades e compromisos de cada quen.

Ó igual que acontecía nos dous enfoques anteriores, a «tradición antropolóxica alemana» recoñecía a unidade psíquica da humanidade, pero a concibía de maneira bastante diferente. Para os membros desta tradición esa unidade manifestábase non na súa uniformidade —produto dunha identidade espiritual como no caso da visión tradicional ou dunha mesma razón humana como na filosofía da Ilustración— senón na súa *diversidade*. Pesie a recoñecer que toda a humanidade posuía as mesmas capacidades intelectuais e que compartía idénticos procesos mentais, afirmábase que esas *Elementargedanken*, as ideas básicas que eran comúns a toda a humanidade, estaban combinadas e configuradas de maneira diferente en cada pobo dando lugar así ós distintos *Volksgeister* que determinaban a maneira de ver o mundo e o comportamento de cada grupo humano (Bunzl, 1996). A humanidade era *unha pero diversa*.

Como xa comentei antes, os seguidores desta «tradición alemana» criticaban moitos dos postulados do evolucionismo —o seu apriorismo (frente ó que optaban por un empiricismo inductivista), o etnocentrismo, os estadios de evolución universal e o seu anti-historicismo, o anti-difusionismo... Sen embargo isto non quere dicir que se opuxesen totalmente á investigación dos primeiros tempos da humanidade e do seu desenvolvemento posterior, ou mesmo que rexeitasen unha interpretación evolucionista da historia humana e que optasen polo dexeneracionismo, ou que negasen a existencia de leis que rexesen os fenómenos humanos. Todo isto parecíanlles cuestións de enorme importancia e dignas de estudo, e coincidían en afirmar un avance global da *civilización*. Pero tamén opinaban que antes de artellar esquemas evolucionistas totalizadores, que en demasiadas ocasións non eran máis que deducións apriorísticas dentro das que se facían encaixar os datos a gusto particular, cada pobo debía ser estudiado en si mesmo, no presente e no pasado, co gallo de chegar a unha mellor comprensión dos procesos culturais en cada caso concreto. Só así, con esta base empírica imprescindible, poderían descubrirse dunha maneira realmente inductiva esas leis universais que con tanto afán buscaban os evolucionistas.

Aínda que non todas estas ideas estiveron presentes no pensamento antropolóxico galego da centuria pasada, nin se desenvolveron todas as súas implicacións, si é posible afirmar que algúns dos presupostos básicos da «tradición antropolóxica alemana» subxacían non só no achegamento que algúns autores realizaron á cultura popular, senón incluso na concepción que tiveron do propio país, das súas xentes e da súa historia. De aí a importancia de dilucidar estas influencias, pois sen elas non se entendería por exemplo o pensamento de Manuel Murguía e doutros galeguistas, ou mesmo o enfoque «médico» de Ramón Otero. Ata aquí presenteí de xeito sumario os tres enfoques antropolóxicos presentes na Galicia decimonónica e as súas asuncións principais. Mais non foi a miña intención encetar unha análise máis detallada da presenza destas no contexto galego e as súas diversas manifestacións, nin das súas (en ocasións) significativas ausencias. Queda, porén, sinalado este vieiro para posteriores investigacións.

DEFINICIÓNS

Neste apartado quero amosar, sen pretensión de ser exhaustivo, as distintas definicións de antropoloxía (así como de etnografía e de etnoloxía) que se poden atopar nunha serie de autores galegos, poñendo desta maneira de manifesto as distintas concepcións que por entón existían da mesma. Sempre que alguén fale de antropoloxía, de etnografía ou de etnoloxía, debemos saber primeiro de nada o que está a entender por tal, pois esta é unha condición fundamental se queremos comprender ben o pensamento antropolóxico decimonónico e as súas diversas manifestacións.

Esa polisemia que afectaba á definición de antropoloxía debíase fundamentalmente á coexistencia de diferentes xeitos de entender a reflexión e a práctica antropolóxicas, debedoras de distintas tradicións que se remontaban algunhas delas ata o século XVI, e que se en ocasións se podían complementar entre si, noutras opoñíanse tanto na súa metodoloxía como nas súas premisas e conclusións. En Galicia, sen embargo, e debido ó predominio do relato «ortodoxo», esas tradicións diferenciadas tendían a complementarse máis que a chocar entre si.

Os exemplos máis interesantes das distintas concepcións de antropoloxía aparecían, evidentemente, naquelas obras nas que aparecía ese termo de maneira explícita no seu título e que de maneira consciente pretendían facer antropoloxía. Nestas obras non só se definía o que entendía cada autor por esta senón que tamén se quería levar adiante esa definición. Noutros traballos as referencias a esta cuestión eran máis breves, limitándose en ocasións a unha simple definición sen máis consecuencias para o resto da obra; con todo, estas últimas tamén son de grande interese á hora de dilucidar os distintos significados que posuía a palabra por entón.

A primeira definición que cómpre ter en conta é a do médico santiagués e profesor da Universidade José Varela de Montes, que entre 1844 e 1845 publicou en catro tomos un *Ensayo de Antropología*. Nesta extensa obra Varela facía explícito no primeiro tomo o que el entendía por antropoloxía: para el era a disciplina que se ocupaba «*de la historia general del género humano, en su organización, y en sus relaciones con la naturaleza*» (Varela de Montes, 1844: 59). A primeira vista con esta definición Varela parecía incluírse dentro da tradición que consideraba a antropoloxía como a historia natural do ser humano. Con Linneo e Buffon a historia natural do ser humano convertírase nunha historia da especie humana, e a finais do século XVIII Blumenbach déralle a esta o nome de antropoloxía (Blanckaert, 1989). Esta antropoloxía centrábase no estudo da humanidade dende unha perspectiva naturalista, salientando en todo momento a dimensión física da mesma (aínda que non estaban totalmente ausentes o problema da alma e incluso o da diversidade cultural): a súa orixe, as súas características corporais propias, as semellanzas e diferencias que presentaba a respecto do resto dos seres vivos que poboaban a Terra, a súa diversidade (a división en razas) pero tamén a súa unidade esencial... eran os temas dos que se ocupaba.

E estes temas eran os que trataba precisamente Varela de Montes en boa parte do primeiro volume.

Ademais, e como era característico desta historia natural (cando menos na súa orientación inicial), Varela presentaba esas cuestións dende unha perspectiva creacionista e monoxenista, co desexo confesado de confirmar o relato bíblico e o dogma cristián acerca da orixe e natureza do ser humano: a humanidade fora creada por Deus; a súa antigüidade non excedía os seis mil anos de historia; o ser humano constituía un xénero a parte polas súas características físicas, e polas súas facultades intelectuais era o cumio da Creación; toda a humanidade formaba unha soa especie con orixe nunha parella primordial, explicándose a diversidade racial e cultural polos efectos modificadores do clima e polos diferentes niveis de *civilización*...

Pero se nos fixamos no título completo da súa obra⁷ e nas materias tratadas no resto dos volumes decatámonos axiña de que esta non era a tradición antropolóxica que el seguía, ou cando menos non era a súa preocupación central. En efecto, para Varela de Montes a antropoloxía en esencia era unha fisioloxía, é dicir, unha ciencia do organismo humano. El mesmo no limiar denominaba o seu libro como «*un Epílogo de la ciencia fisiológica del hombre*» (Varela, 1844: XVII).

Nisto Varela estaba a seguir unha tradición inaugurada a finais do século XVIII e comezos do XIX polos médicos franceses de orientación sensualista (Blanckaert, 1989). Segundo estes, se dende o século XVI a antropoloxía se viñera definindo principalmente —seguindo premisas *dualistas*— como o estudio do ser humano tanto dende unha perspectiva física (que estudiaba a anatomía) como dende unha espiritual (da que se ocupaba a psicoloxía, ou estudio da alma humana), agora cumpría redefinir esta orientación tendo en conta os postulados sensualistas. Estes afirmaban a orixe fisiolóxica, e dicir como resultado da configuración do propio organismo humano, daquelas manifestacións que ata entón se consideraran produto da alma espiritual: o pensamento, a moral e os procesos do coñecemento. Tendo isto en conta, xa non debería haber dentro da antropoloxía unha separación entre o físico e o espiritual —entre anatomía e psicoloxía— pois na realidade o universo psicolóxico era un resultado da propia organización física. Daquela a antropoloxía debía centrarse exclusivamente nesta, na fisioloxía, e definirse como tal, pois gracias a ela podía darse conta de todos os fenómenos humanos, quer do eido corporal, quer do mental.

Varela compartía con estes médicos sensualistas esa identificación entre antropoloxía e fisioloxía, de aí que a meirande parte do seu libro de antropoloxía sexa en realidade un tratado de fisioloxía (estudiando os aparellos dixestivo, respiratorio, reproductor..., o sistema sanguíneo e o nervioso, os músculos, etc.) e que tamén incluíse no mesmo os fenómenos psicolóxicos (as paixóns, os procesos cognoscitivos...).

Pero había entre eles unha diferenza substancial: Varela de Montes non compartía as asuncións dos sensualistas verbo da orixe física deses fenómenos, que

⁷ O título completo era *Ensayo de Antropología, o sea Historia Fisiológica del Hombre en sus relaciones con las Ciencias Sociales y especialmente con la Patología y la Higiene*.

el seguía atribuíndo á existencia dunha alma inmortal diferente do corpo físico. De aí que establecese unha separación entre a materia e os fenómenos a ela vencellados, e o espírito, ó que correspondían as paixóns, a moral, a razón ou a intelixencia. De feito, cando Varela facía referencia a estes fenómenos psicolóxicos non era dende unha perspectiva fisiolóxica, facéndoos depender da organización como os sensualistas, senón para deixar ben claro que pertencían a un ámbito diferente do físico e en grande parte autónomo de fisioloxía.

E por iso atópanse no libro frecuentes críticas ó sensualismo e ás súas implicacións materialistas. No mesmo sentido había que entender as súas críticas á frenoloxía, que facía depender as facultades intelectuais e morais das distintas partes do cerebro. Podía admitir certa influencia da organización sobre as facultades mentais —o papel dos sentidos, o estado de saúde ou de enfermidade dos órganos, etc.—, pero nunca unha relación de dependencia directa entre eles ata o punto de negar a existencia da alma. Nisto reflectíase novamente a postura conservadora de Varela.

Sen embargo, para o médico santiagués a fisioloxía non se limitaba unicamente a investigar o organismo humano senón que, na súa opinión, tiña unhas repercusións moito máis amplas, ó influir tamén eidos como a educación, a moral a ética ou o dereito. Ademais a fisioloxía era quen de aportar solucións para algúns dos problemas humanos máis importantes, incluído os sociais (de aí o interese de Varela na cuestión da pobreza amosada nos seus traballos sobre o *pauperismo*); e en relación coa hixiene era a base máis segura para establecer as normas de comportamento que debían dirixir a vida das persoas. Polo tanto, na súa opinión, a fisioloxía podía ser considerada unha verdadeira antropoloxía, un estudio do ser humano nas súas diferentes manifestacións. Pero, e malia a ese afán totalizador que ás veces amosaba Varela, a súa postura anti-sensualista e *dualista* limitaba seriamente o alcance da súa antropoloxía. En efecto, se consideraba o ser humano como composto de materia e de espírito e recoñecía ámbitos diferentes para cada un destes compoñentes, está claro que esta antropoloxía centrada no organismo non podía dar conta do ser humano como un todo, xa que lle faltaba ese dominio espiritual esencial (que precisamente era o que máis caracterizaba os humanos e que facía deles unha creación aparte) que tanto se esforzara por manter independente da organización física. El mesmo recoñecía que ese ámbito, o estudio da alma, debía ser realizado pola psicoloxía. O resultado era que, a diferenza da tan espallada división da antropoloxía entre anatomía e psicoloxía, en Varela esta ficaba fóra do eido da súa antropoloxía/fisioloxía ó non admitir os presupostos da antropoloxía/fisioloxía sensualista.

Esta perspectiva «fisiolóxica» da antropoloxía implicaba ademais unhas premissas, uns obxectos de estudio e unha metodoloxía de seu que a diferenciaban doutras tradicións antropolóxicas existentes, como a da antropoloxía/historia natural á que me refería antes, e que configuraban unha tradición propia, presente sobre todo entre os médicos (de aí que Elena Ronzón a denomine antropoloxía médica): estaba centrada no corpo do individuo (e non na especie) de sexo e de idades diferentes; estudiaba os seus estados de saúde e de enfermi-

dade; adoptaba as asuncións básicas da medicina hipocrática (teoría dos humores, influencia do medio...); consideraba o ser humano como un microcosmos, centro e cumio da Creación... (Ronzón, 1991: 223-251). O seu achegamento era fundamentalmente «corporal» pero subxacía de feito unha concepción *dualista* do ser humano na que a existencia no mesmo dunha alma espiritual e inmortal, a parte de explicar o fenómeno da vida e as características da mente, constituía a principal proba do lugar privilexiado que este ocupaba no Universo (o que, dito sexa de paso, tamén se podía «demostrar», aínda que por outros vieiros, a través desa historia natural da humanidade ou doutras perspectivas antropolóxicas).

Outro profesor da Universidade de Santiago, pero esta vez catedrático de Teoloxía, Alejandro de la Torre y Vélez, facía referencia no seu discurso de apertura do curso universitario do ano 1857 á antropoloxía, considerada por el como historia natural do ser humano —e criticaba de paso a aqueles *antropólogos* partidarios do *transformismo* que vían nel non ó rei da Creación senón «un mono o un pez transformado» (Torre y Vélez, 1857: 30), en referencia ás teorías *transformistas* de Lamarck e de Benoit de Maillet (*Telliamed*).

Pero máis interesante era a súa definición de etnografía, considerada como aquela ciencia que estudiaba a orixe dos pobos ou razas (concebido este último termo non tanto no seu significado puramente biolóxico —aínda que non o desbotaba— senón como un sinónimo de «pobo» e incluíndo os trazos culturais), a súa historia e as súas migracións.

Esta ciencia, que para outros recibía o nome de etnoloxía (especialmente en Gran Bretaña), inseríase no que o historiador George W. Stocking ten denominado «paradigma etnolóxico», o principal representante do cal na primeira metade do XIX era o británico James Cowles Prichard (Stocking, 1973), autor citado a miúdo polos profesores da Universidade compostelá.

O «paradigma etnolóxico» tiña como principal obxecto de investigación a cuestión da orixe da humanidade, a través dun estudio dos diferentes pobos ou razas que a conformaban. O problema que procuraba dilucidar era o da súa unidade ou diversidade; ou, dito doutro xeito, pretendía determinar se a humanidade era unha única especie (monoxenismo) ou se estaba conformada por varias (polixenismo). Os etnólogos (ou etnógrafos) arguían a primeira alternativa co que procuraban, de feito, a confirmación do dogma cristián e do relato bíblico. En apoio da súa empresa a etnografía/etnoloxía facía uso sobre todo da historia, da filoloxía e do estudio dos usos e costumes, mitoloxías e institucións de todos os pobos da Terra, dándolle así un enfoque máis «cultural» ó seu achegamento ó fenómeno humano. Herdeira da tradición cronolóxica (que tiña como obxectivo a conciliación da cronoloxía bíblica coas cronoloxías profanas —grega, exipcia, caldea, etc— e, de paso, a afirmación da veracidade das Escrituras) esta etnoloxía baseábase nas semellanzas que a nivel de lingua, costumes ou crenzas se crían atopar entre os diversos pobos ou razas para trazaren, mediante o desveamento da historia de todas as nacións que conduciría en último termo a unha primeira parella orixinal, a orixe da humanidade nunha única especie (Hodgen, 1964; Stocking, 1973).

De aí que Torre y Vélez afirmase que as «cronoloxías antigas» (caldea ou exipcia) non contradicisen o que dicía a Xénese e pensase que se podían conciliar coa cronoloxía bíblica, ou que asegurase que a filoloxía a través do achado de numerosas semellanzas entre as linguas confirmaba a unidade de todas elas e a súa mesma orixe nun idioma primordial de procedencia divina.

Pero a etnografía/etnoloxía tal e como se concibía por aquel entón (e como a concibía tamén Torre y Vélez) non se limitaba a estudar historia, linguas e costumes, senón que tamén incorporaba anatomía, fisioloxía e xeografía física, aproveitando os métodos e as conclusións daqueles naturalistas que estableceran as bases da historia natural da especie humana. E así concluían que as diferentes razas humanas non podían ser consideradas como especies distintas, senón como variedades accidentais dunha mesma especie, variedades causadas pola acción de climas distintos, cruzamentos ou diversos graos de *civilización*.

Polo tanto esa historia natural do ser humano —a antropoloxía, na perspectiva de Torre y Vélez e doutros autores— inseríase dentro dun marco máis amplo, a etnografía, un estudio global das razas humanas (da anatomía, fisioloxía, historia, lingua, relixión, costumes... mediante as distintas disciplinas que destes aspectos se ocupaban) que tiña por obxectivo principal (cando menos nun principio) a defensa do monoxenismo e do relato bíblico.

Torre y Vélez non pode ser considerado estrictamente un practicante desta ciencia da etnografía, pero si é importante salientar que fixese uso desta (e doutras, como a xeoloxía ou a psicoloxía), dende a súa posición de teólogo e de valedor da «ortodoxía», no contexto dos seus ataques ó materialismo e da súa insistencia en que as ciencias debían estar guiadas polas verdades da relixión católica (o que, como acabamos de ver, era certo no caso da etnografía).

Outro exemplo un tanto diferente do emprego dos termos antropoloxía e etnografía podíase albiscar na obra doutro médico e profesor da Universidade de Santiago: a *Galicia Médica* (1867) de Ramón Otero. Neste libro, que levaba por subtítulo *Apuntes para servir al estudio de la Geografía Médica de Galicia*, o seu autor pretendía establecer as bases dun achegamento científico ós estudos de hixiene. Para isto o que cumpría en primeiro lugar era coñecer ben a historia do pobo que se estaba a tratar, a súa constitución física, as razas que o formaban, o seu carácter, a súa lingua... así como o clima do país, a súa xeoloxía, as súas augas, etc. De aí o seu tratamento destes múltiples aspectos do país galego.

Aínda que non chegaba a dar unha definición explícita do que el entendía por antropoloxía, parece que a consideraba como o estudio do ser humano nos seus diferentes aspectos. E así, na sección dedicada á «*Antropología*» de Galicia, Otero incluía apartados dedicados á paleontoloxía, á filoloxía (parte consagrada ó idioma galego) e á etnografía. No apartado paleontolóxico centrábase no tipo físico da «raza galaica», e trataba especialmente a orixe da mesma, facendo curiosas referencias ás características paleontolóxicas desta «raza» con base nos achados de cranios primitivos nos monumentos megalíticos galegos.

Por outra banda no apartado no que trataba a etnografía o seu enfoque era fundamentalmente o dese «paradigma etnolóxico» que xa vimos antes, esa

«ciencia das razas» preocupada na demostración do monoxenismo: a etnografía é a ciencia «*que estudia las familias humanas y sus particularidades*» (Otero, 1867: 59). Pero na perspectiva de Otero, e aquí se estaba reflectindo seguramente a súa formación médica, salientábase un achegamento principalmente físico a esta «ciencia das razas» (aínda que tampouco esquecese outros factores como o da lingua ó que, na teoría, concedía unha importancia maior cós trazos físicos na definición das razas humanas, como tamén facía Prichard, o principal etnólogo do momento). A case a totalidade deste apartado estaba dedicada a un estudio das diversas razas, dende un punto de vista físico: clasificación, subdivisións, capacidades e grao de *civilización* (que se poñían en relación co físico), etc. Neste sentido a etnografía, aínda que na súa definición orixinal incorporaba tamén outras disciplinas (historia, filoloxía...), posuía para Otero unha orientación física e seguía fundamentalmente os pasos marcados por aquela historia natural da humanidade pero facendo especial fincapé na cuestión da diversidade e unidade da especie, como correspondía ó obxectivo dese «paradigma etnolóxico».

Por outra banda, no canto de concibila como unha ciencia autónoma, Otero incluía a etnografía como parte complementaria dun estudio máis vasto acerca da humanidade: a antropoloxía.

Pero, e como mostra das limitacións desa concepción global da antropoloxía por parte de Otero, o seu achegamento era nomeadamente físico - a énfase na paleontoloxía e esa etnografía considerada «*en sus relaciones con la Medicina*» (Otero, 1867: 59). A respecto disto resultaba moi significativo que cando se ocupaba da cultura popular galega ou do «carácter galego», temas que xa caían dentro dun ámbito socio-cultural e psicolóxico, Otero non os incluía dentro da antropoloxía, senón que formaban unha sección a parte denominada «*Fisiología Social*» que abranxía apartados como «*fisionomía física*», «*fisionomía moral*», «*costumbres*» ou «*pasiones*». Ata aquí vimos dúas tradicións antropolóxicas — a antropoloxía como fisioloxía e a antropoloxía como historia natural — que, con perspectivas distintas (a primeira centrábase no individuo e a segunda na especie), estudiaban o ser humano como un ente físico (aínda que en xeral non negaban a existencia dunha alma espiritual). Incluso a etnografía/etnoloxía e esa antropoloxía *total* malia á teren na teoría un obxecto de estudio máis amplo podían reservar un lugar máis importante á antropoloxía física cando o autor en cuestión mostraba unha orientación «médica».

Seguidamente veremos outras tradicións antropolóxicas que se centraban no outro aspecto que a «ciencia antropolóxica» viña salientando dende o século XVI: a alma humana.

Nos seus *Elementos de Teodicea y Antropología* (publicados en 1877, aínda que houbo unha primeira edición de 1859) o sacerdote e profesor de metafísica Bartolomé Beato y Sánchez definía a antropoloxía como a «*ciencia del hombre, de su origen, naturaleza y destino*» (Beato y Sánchez, 1877: 56). Unha vez máis a antropoloxía aparecía como a ciencia que estudiaba o ser humano na súa especificidade. Pero como nos casos anteriores, e a pesar da pretensión de globalidade implícita na definición, cada autor tendía a adoptar un punto de

vista determinado que salientaba uns aspectos desa ciencia do ser humano en detrimento doutros. E se Varela ou Otero poñían o acento sobre o físico, o aspecto que Beato sobranceaba era a alma humana. Como el mesmo afirmaba, a antropoloxía «*nos convencerá de que el conocimiento de Dios [teodicea] y del alma humana [psicoloxía] son las únicas bases de las ciencias sociales*» (Beato, 1877: 58).

Cando trataba sobre a orixe da humanidade Beato reafirmaba os dogmas cristiáns da creación divina e do monoxenismo, para o cal tiraba partido das argumentacións dos naturalistas. Pero o esencial da parte do seu libro dedicada á antropoloxía centrábase nas cuestións da *identidade, natureza e destino* da humanidade, e iso traducíase nunha énfase na súa alma inmortal, a posesión da cal dotaba ós humanos dunhas características que os diferenciaban do resto dos seres vivos e dun destino particular. Así, co acento posto na alma humana, a antropoloxía de Beato convertíase nunha psicoloxía, a «*ciencia de los modos, y facultades del alma humana y de las leyes de su desarrollo*» (*ibid*: 95).

A elección desta perspectiva antropolóxica concreta por parte deste autor respotaba a unha clara postura apoloxética e anti-materialista. En efecto, ó facer da antropoloxía unha psicoloxía estíbbase afirmando que o ser humano era un ser dual, constituído por un corpo material e unha alma espiritual, e que a existencia desta última e a súa unión co corpo era o que o caracterizaba como algo especial. Polo tanto, dende esta perspectiva, limitar o estudio do ser humano ó simple aspecto físico (como estaban a facer por entón moitos antropólogos seguindo o enfoque máis materialista da historia natural) era adoptar un enfoque incompleto e moi limitado, que non podía dar conta da súa irreductible especificidade. E esa antropoloxía psicolóxica era, asemade, un «antídoto» contra aqueles antropólogos *transformistas* que pretendían facer do ser humano un animal máis, pois dende a súa perspectiva este era ser intelixente, dotado de linguaxe, moral e relixioso (cualidades todas que dependían da existencia dunha alma) e radicalmente diferente do resto dos seres vivos, polo que debería estar clasificado nun reino aparte: o reino humanal. E esa antropoloxía, que tiña un forte carácter apoloxético, debía fornecer de probas para esta clasificación (Blanckaert, 1989). Desta maneira enténdese por que este era o enfoque preferido polos relixiosos e polos anti-materialistas en xeral.

Unha identificación semellante entre antropoloxía e psicoloxía (aínda que con matices un tanto menos apoloxéticos, cando menos nas súas intencións explícitas) aparecía en Juan Sieiro González (1882), profesor de filosofía e home de ideario *krausista* (López Vázquez, 1994; Mayobre, 1994). El tamén definía a antropoloxía como «*la ciencia del hombre, es decir, el conocimiento exacto de la naturaleza humana, considerada en sí misma y en todas sus manifestaciones*» (Sieiro González, 1882: 13), pero, de igual modo que Beato, chegaba a equiparar antropoloxía con psicoloxía («*la ciencia particular del espíritu humano*»; *ibid*: 5).

Sieiro criticaba o que el consideraba como achegamentos incompletos ó estudio do ser humano. En concreto, referíase ós naturalistas, para quen a antropoloxía era exclusivamente unha historia natural da especie humana e que polo

tanto só se ocupaban desta en canto ó físico; pero tamén criticaba os filósofos que se centraban soamente na historia do espírito humano, independente do seu «soporte» físico⁸. En troques Sieiro defendía un achegamento que el imaxinaba completo, non estudiando por separado o corpo e a alma, senón primando as pescudas acerca da unión destes dous elementos, das súas propiedades respectivas e das súas influencias mutuas; o que el postulaba era, xa que logo, unha *antropoloxía psíquica*, como coñecemento do espírito humano na súa relación co corpo (Sieiro, 1882: 15). En todo isto Sieiro seguía as liñas principais da antropoloxía *krausista* (Mayobre, 1994).

Pero a súa antropoloxía seguía a ser basicamente unha psicoloxía. E así o demostraban os fenómenos dos que se ocupaba na súa obra: a conciencia, a sensibilidade, as propiedades da alma, a intelixencia, a razón, a memoria, a vontade, as paixóns, o permanente e o mudable do *eu*... En canto á relación alma/corpo, se ben recoñecía a existencia dunha interacción entre ambos, Sieiro adoptaba unha posición anti-sensualista e anti-materialista que o levaba a facer depender da alma todos os fenómenos psíquicos, e en particular a intelixencia e os procesos cognoscitivos (malia a recoñecer tamén a participación dos sentidos), co que reforzaba a súa posición «psicolóxica».

En coerenza coas súas asuncións anteriores Sieiro tamén concluía que o ser humano debía formar un reino aparte na Natureza —o reino humanal—, tanto polas súas características físicas que o afastaban dos animais, como, e sobre todo, pola posesión desa alma espiritual. Esta natureza dual facía del un intermediario entre o mundo físico e o espiritual, un verdadeiro *microcosmos*, un pequeno universo, que tiña como responsabilidade o cese do «antagonismo» entre eses dous mundos e que reinase entre eles o equilibrio (Sieiro, 1882: 28-29).

Nunha posición oposta situábase o científico pontevedrés Octavio Lois, partidario do positivismo e do *transformismo*, e iso reflectíase en parte na súa definición de antropoloxía. Esta era para el a «*ciencia del hombre en todos sus conceptos fisiológico, paleontológico y psíquico*» (Lois, 1886: 292). Sendo valedor do *transformismo*, para Lois era de fundamental importancia a demostración científica do mesmo, de aí que incluíse na súa definición de antropoloxía o aspecto paleontolóxico⁹ (o estudo da humanidade primitiva, da súa orixe e evolución, a través dos restos osteolóxicos e arqueolóxicos), que el confiaba en que iría a dar a razón definitiva ós que afirmaban unha orixe simia dos humanos. Por outra

⁸ Tamén o sacerdote Plácido Angel Rey Lemos, nas súas conferencias impartidas no composelán Ateneo León XIII a finais de século, diferenciaba entre unha «*antropología filosófica*» (aquela que estudiaba o ser humano constituído por alma e corpo, pero dedicándose fundamentalmente á alma) e unha «*antropología positiva*» ou «*natural*» (a que estudiaba exclusivamente o corpo) (Rey Lemos, 1902: 243). Tamén el optaba pola primeira, dende a súa postura apoloxética.

⁹ O historiador e arqueólogo José Villaamil y Castro falaba da «*paleoantropología*» como aquel aspecto da arqueoloxía prehistórica que tiña como obxectivo investigar a antigüidade da humanidade, a vida do home primitivo, as razas prehistóricas, etc. (Villaamil y Castro, 1873), perspectiva que el se resistía a adoptar en vista dos problemas que lle podía ocasionar cos defensores da «ortodoxia» (Pereira González, 1996a).

banda este concepto paleontolóxico diferenciábase do fisiolóxico, que estudiaba as características físicas do ser humano actual. Para os creacionistas, que afirmaban que os humanos posuíran sempre as mesmas peculiaridades físicas e mentais, a paleontoloxía non necesitaba ser considerada (ou só na medida en que confirmase esas asercións).

Pero é importante indicar que o terceiro concepto, o psíquico, non tiña para Lois as mesmas implicacións que para o resto dos autores que vimos ata aquí, pois Lois como materialista negaba a existencia da alma e atribuíña todos os fenómenos da vida, da sensibilidade e da mente á organización corporal (células orgánicas, sistema nervioso, cerebro). Neste sentido os fenómenos psíquicos eran un resultado directo da fisioloxía e non a manifestación doutra dimensión do ser humano, espiritual e en parte independente do ámbito físico. Con todo Lois non establecía unha relación unívoca entre antropoloxía e fisioloxía. E, segundo se reflectía na súa definición, tampouco negaba o estudo autónomo dos fenómenos psíquicos.

A concepción de Cándido Ríos y Rial, catedrático de historia natural no Instituto de Santiago, tamén resultaba ambígua a primeira vista. Para el a antropoloxía era unha rama da bioloxía que estudiaba especificamente o ser humano nas súas características propias e en relación co resto dos seres vivos que o rodeaban. Se nun primeiro momento esta podía parecer unha definición materialista (ó incluír o ser humano nunha mesma disciplina —a bioloxía— que estudiaba todo o conxunto dos seres vivos e en aparencia esquecendo o lugar diferenciado e privilexiado que se lle supoñía a este), o propio autor encargábase de desfacer o equívoco, negando que a antropoloxía puidese ser unicamente unha historia natural da especie humana, é dicir unha disciplina centrada soamente nos seus aspectos físicos, e afirmando a necesidade de estudar tamén a súa alma (Ríos y Rial, 1895: 286). Máis ben, e a pesar desa consideración inicial da antropoloxía como rama da bioloxía, atopamos neste autor unha concepción da mesma como ciencia total do ser humano, «*considerándole física y moralmente*» (*ibid*: 286), para o cal debía contar co auxilio dun número de disciplinas de enfoques diversos: psicoloxía (que trataba da alma e das súas facultades), socioloxía («*que se ocupa de la vida religiosa social y política durante el transcurso de los tiempos*»; *ibid*: 286), anatomía, fisioloxía, lingüística e etnografía («*que se ocupa en el estudio de las razas humanas y de los pueblos por ellas constituidos*»; *ibid*: 286). Alén disto Ríos y Rial confirmaba a súa «ortodoxia» amosándose como un defensor do creacionismo e do monoxenismo.

É interesante destacar aquí —a parte da súa inclusión dentro da bioloxía— que a ciencia antropolóxica non se limitaba a ocuparse soamente do físico (a nivel do individuo ou da especie) ou da alma, senón que incluía explicitamente —e máis en consonancia con ese anxeio de totalidade— aspectos culturais (socioloxía e lingüística). Ademais a etnografía (que neste autor tiña unha fasquía nididamente «física» e que esquecía os factores culturais e históricos que normalmente incorporaba) ficaba tamén inserida nesa ciencia total da humanidade, ó revés do que acontecía noutras ocasións (cando a etnografía era a «ciencia das razas» que incorporaba disciplinas como a antropoloxía).

Con todo, a impresión que daba a súa obra era que a opción que adoptaba este autor era a de salientar o aspecto físico (fisioloxía e anatomía) dos estudos antropolóxicos sobre o resto. Pero o espazo que dedicaba á antropoloxía limitábase a uns cantos parágrafos, polo que non podemos saber de que maneira quedaban combinados os diferentes aspectos desta ciencia total da humanidade.

Finalmente xa para rematar este apartado debo voltar de novo á tradición etnográfica para sinalar as distintas orientacións que estaba adoptando a finais do século.

Por unha banda mantíñase esa orientación orixinaria da mesma como «paradigma etnolóxico», que tiña como principal obxectivo a confirmación do monoxenismo. Ese era o caso do sacerdote santiagués Emilio Villeda, en quen esa tradición aparecía xa co nome de etnoloxía —o estudio dos pobos da Terra, da súa historia, das súas leis, das súas crenzas e costumes. Frente ó achegamento físico que vimos noutros autores, neste sacerdote a etnoloxía adoptaba unha fasquía nidiamente histórica e cultural, salientado aspectos como a cronoloxía, a filoloxía e a historia das relixións. Esta etnoloxía presentábase outra vez cun carácter fortemente apoloxético, como «punta de lanza» dos defensores da fe católica (Villeda Rodríguez, 1892 e 1893). Ademais, como en Otero e en Ríos y Rial, aparecía incluída dentro dun estudio global da humanidade, o que Villeda chamaba as «*ciencias antropológicas*» (Villeda Rodríguez, 1895: 16-17), denominación que abranxía tanto as ciencias que se ocupaban do corpo (fisioloxía e anatomía), como da alma (psicoloxía e lóxica) e do ser humano como ser social e moral (ética, política, etnoloxía, filoloxía e historia). Todas elas, como ciencias «verdadeiras», debían fornecer de argumentos que confirmasen a visión tradicional do mundo (aínda que Villeda recoñecese, e criticase, a súa potencialidade como «armas» contra a relixión).

Pero a etnografía tamén estaba perdendo, nalgúns autores para os que a cuestión da unidade ou diversidade da humanidade xa non era o principal problema no que estaban interesados, ese compromiso orixinal co relato bíblico. É verdade que para eles a etnografía seguía a ser a ciencia que estudiaba as razas humanas, tanto dende un punto de vista físico como do cultural e do moral; e continuaban interesados en dilucidar a orixe e a historia dos distintos pobos ou razas, pero agora xa non co obxectivo confesado, ou coa finalidade principal, de trazar a orixe última de toda a especie humana, senón co seu interese posto (por motivos diferentes do relixioso ou do simplemente humanitario) nunhas xentes concretas co gallo de coñecer ben a súa historia e os seus trazos peculiares. E neste sentido esa etnografía, afastada do «paradigma etnolóxico» inicial, achegábase máis á idea que hoxe en día se ten desta disciplina.

Ese era o caso da concepción que da etnografía tiña o médico Anacleto Cabeza Pereiro quen, como xa indiquei antes, nos deixou unha descrición dos indíxenas da illa de Ponapé na Micronesia, antiga posesión española.

No apartado dedicado á «*Etnografía*» da illa, procedía Pereiro a estudar os trazos físicos dos seus habitantes (especialmente os seus cranios), a súa organización social, economía, sistema de parentesco, linguaxe, cultura material, medicina ou prácticas funerarias, así como o seu estado intelectual e moral. As

súas descrições da cultura indíxena eran breves e polo xeral obxectivas (aínda que de cando en vez introducía xuízos de valor dende unha postura etnocéntrica), manifestando un interese polos fenómenos culturais. Pero o que quero sinalar agora é que ese estudio non ficaba supeditado ó obxectivo máis importante de demostrar o monoxenismo a través da comparación con outros pobos (en todo o libro non había ningunha referencia ó problema da unidade ou diversidade da humanidade), senón que se facía unicamente en relación a si mesmo, á comprensión dun pobo determinado. É certo que non desaparecía totalmente o interese pola orixe dos pobos —o propio Cabeza Pereiro esforzábase por determinar con base nas características físicas dos habitantes das Carolinas a orixe racial dos mesmos— pero novamente este estaba limitado a cada caso individual e non á humanidade en xeral. A finalidade deste médico da Armada era, como correspondía a alguén que estaba a participar nunha empresa colonial, contribuir a un mellor coñecemento do territorio e da poboación que estaba baixo a autoridade da potencia colonizadora para garantir un dominio máis efectivo sobre eles, e non especular verbo das orixes da humanidade. Nisto Cabeza Pereiro achegábase máis á tradición da literatura de viaxes cá ciencia etnolóxica definida por James Cowles Prichard.

Como se puido comprobar, as definicións de antropoloxía e de etnografía/etnoloxía eran diversas e as relacións entre elas complexas¹⁰.

A antropoloxía aparecía sempre definida como o estudio do ser humano, ben baixo a denominación dunha ciencia ou ciencias que abranxía distintas disciplinas cun mesmo obxecto de estudio pero dende múltiples perspectivas —física, psicolóxica, cultural, moral (aínda que cada autor amosase preferencias por algunha en concreto)—, ben como unha disciplina centrada nun aspecto concreto do fenómeno humano (se ben este aspecto en ocasións —como no caso da fisioloxía de Varela de Montes— non tiña unha intención menos totalizadora).

Se na actualidade se entende por antropoloxía principalmente «antropoloxía social» ou «cultural», na Galicia decimonónica os seus significados eran diferentes: historia natural da especie, a fisioloxía humana ou a antropoloxía como psicoloxía eran as definicións por excelencia, perdéndose case sempre (ou ficando nun lugar secundario) esa dimensión socio-cultural.

Por outra banda, a etnografía/etnoloxía definíase sempre como o estudio dos pobos e das razas (incorporando anatomía, fisioloxía, xeografía, historia, lingüística, mitoloxía...pero tamén variando a énfase duns autores a outros). Ás veces aparecía como unha ciencia autónoma e que abranxía distintas disciplinas (incluída a antropoloxía/historia natural) que se combinaban coa intención de resolver o enigma da diversidade humana; outras inseríase ela mesma co seu eido de investigación máis ou menos diferenciado nesa ciencia antropolóxica de intención globalizadora. Pódese dicir, en xeral, que o «paradigma etnolóxico» incluía nun lugar máis central os fenómenos culturais e históricos —que xogaban

¹⁰ Neste sentido ocurría o contrario en relación ó termo *folklore*, que sempre tiña o significado de estudio da cultura popular (contos, cántigas, adiviñas, xogos, crenzas, festividades, medicina tradicional, usos e costumes, etc.).

un papel importante nas súas argumentacións a prol do monoxenismo—, aínda que en termos ben diferentes dos adoptados pola antropoloxía cultural actual. Porén nalgúns casos albiscábase unha independencia dos seus obxectivos e premisas iniciais, pero sempre deixando un lugar destacado para eses aspectos culturais.

Resulta significativo da posición ideolóxica da maioría dos autores galegos o feito de que esas tradicións antropolóxicas presentes, que se ben partían de premisas e de metodoloxías diferentes, coincidisen e se complementasen nas súas conclusións verbo do ser humano, que eran tamén as que aceptaba a doutrina cristiá. Quer dende a fisioloxía ou a psicoloxía, quer dende a historia natural ou a etnoloxía, a conclusión era case sempre a mesma: o ser humano era unha creación divina e diferenciada, constituía unha única especie e posuía unha natureza dual na que sobranceaba a súa alma.

Noutros países era posible albiscar unha oposición científica, pero tamén ideolóxica, entre materialistas e partidarios do *transformismo* que seguían a tradición da historia natural (reformulada para axeitala ás teses evolucionistas) por unha banda e pola outra creacionistas e espiritualistas que, aínda facendo uso nos seus argumentos da antropoloxía física, poñían a énfase na antropoloxía psicolóxica (Blanckaert, 1989). En Galicia unicamente Octavio Lois vencellaba explicitamente a antropoloxía a unha postura materialista, se ben non procedía a unha formulación sistemática desa ciencia dende esta posición.

A este respecto era posible establecer nalgúns casos unha relación entre a ideoloxía de cada autor e a tradición antropolóxica por el elexida: isto resultaba claro naqueles autores que pretendían defender o creacionismo e o monoxenismo e que se apoiaban no «paradigma etnolóxico» ou que realizaban duros ataques contra o materialismo dende a antropoloxía psicolóxica. Tamén o interese de Lois na paleontoloxía humana era indicativo desa relación.

Igualmente —e por circunstancias máis obvias— había unha relación entre a formación de cada autor e a definición que facía súa ou a tradición que seguía. Así faise patente o predominio dun achegamento máis «físico» por parte de médicos ou de naturalistas (Varela, Otero, Ríos y Rial), e unha preferencia pola psicoloxía entre homes de formación relixiosa ou filosófica (Beato y Sánchez, Sieiro, Villelga, Rey Lemos).

FINAL

Ata aquí presentei varias facetas do pensamento antropolóxico galego decimonónico —fontes, contextos, enfoques, definicións de antropoloxía e de etnografía— dentro do que confío que sexa un achegamento novidoso e máis completo a esta cuestión, e que asemade abra novos vieiros para o seu estudio.

Agora quero tratar, aínda que sexa de xeito moi breve, outra cuestión relacionada coas anteriores: ¿Existiu na Galicia decimonónica unha práctica antropolóxica e un ensino da antropoloxía?

Evidentemente, a resposta dependerá en primeiro lugar do que se entenda

por antropoloxía. Coa definición ampla de pensamento antropolóxico que din ó comezo do artigo penso que é posible dar unha resposta máis acaída e matizada a esta cuestión.

Comezemos polas evidencias negativas. Está claro que en Galicia non existiron sociedades antropolóxicas do tipo *Sociedad Antropológica Española*¹¹, Sociedade de Antropoloxía de París ou a *Ethnological Society* de Londres; tampouco había museos de antropoloxía (historia natural, etnografía, *folklore*...). Ni na Universidade, nos Institutos ou os Seminarios había ningunha asignatura que levase esa denominación (sexa cal for a orientación que se lle dese despois).

E sen embargo non se pode falar dunha total inexistencia de práctica e de ensino antropolóxicos. Xa me referín ó principio á sociedade *El Folklore Gallego*, dedicada ó estudio da cultura tradicional galega e responsable da realización e publicación de estudos sobre distintos aspectos da mesma, así como da elaboración dun cuestionario destinado á recolleita de material *folklórico* de grande calidade, segundo os parámetros da época (González Reboredo, 1974; Blanco Pérez, 1994). E tamén estaban outros estudos dedicados á cultura popular da man de persoas como Murguía, Barreiro de Vázquez Varela, Rodríguez López, Casal y Lois ou Saco y Arce. Incluso o libro *Galicia Médica* do médico Ramón Otero pode ser considerado o primeiro estudio antropolóxico global sobre a poboación galega, ó tratar nela varios aspectos antropolóxicos: raza, lingua, carácter, crenzas e costumes, etc.

Aínda que non poden ser consideradas estrictamente como unha práctica antropolóxica, as obras de Varela de Montes, de Beato y Sánchez ou de Sieiro —todas elas baixo o título de antropoloxía e malia ó seu carácter eminentemente teórico (aínda que Varela se apoiaba na súa grande experiencia como médico)— deben ser vistas como a plasmación en Galicia de distintas correntes antropolóxicas presentes na Europa de entón. E o mesmo cabe dicir doutras que pesie a non levaren o título de antropoloxía trataban en maior ou menor grao cuestións desa índole, inseríndose a meirande parte delas no ambiente polémico do momento. E tampouco debemos esquecer os dous médicos galegos que nos deixaron unha descrición dos pobos indíxenas de Fernando Poo e das Carolinas, ou aqueles autores que nos seus libros de viaxe a Terra Santa nos ofreceron a súa visión das xentes e das culturas dos países polos que pasaron. Hai que lembrar que os relatos de viaxes e das empresas colonizadoras formaban unha parte importante da literatura antropolóxica do século pasado.

En canto ó ensino, unha vez admitida a inexistencia nos centros de ensino galegos de asignaturas de antropoloxía (da cal a primeira cátedra universitaria non se creou no Estado español ata a última década do século XIX), cómpre en troques recoñecer que moi a miúdo se trataban cuestións antropolóxicas —orixe e natureza do ser humano, con todas as interrogantes que estas implicaban— na Universidade (nas asignaturas de fisioloxía, anatomía, historia natural, teoloxía,

¹¹ Con todo, entre os membros da *Sociedad Antropológica Española* houbo algúns membros da Universidade santiaguesa, como Gerónimo Macho Velado e Esteban Quet, profesores respectivamente de Historia Natural e de Farmacia.

historia...), nos Institutos (en historia natural, xeografía, historia ou relixión) e nos Seminarios (en teoloxía, historia natural, etc). En xeral esas cuestións eran as que se tocaban tamén na *Sociedad Antropológica Española* ou naquelas outras institucións nas que os historiadores do pensamento antropolóxico teñen centrado as súas investigacións (Ateneos, *Sociedad Española de Historia Natural*, *Institución Libre de Enseñanza*...), aínda que no caso galego variasen un tanto o seu contexto, a súa presentación e súa funcionalidade, predominando —como xa quedou dito— a visión tradicional.

Tratábase en todo momento de inculcar ó alumnado unha visión determinada sobre a humanidade e o seu lugar no mundo, visión que case sempre coincidía coas doutrinas do cristianismo. Neste sentido pódese dicir que a temática antropolóxica presente no ensino na Galicia decimonónica estaba destinada a espallar unha «antropoloxía cristiá». Por desgracia non temos datos abondo acerca do ensino impartido nos diversos proxectos de escolas laicas que se levaron a cabo en Galicia entre finais do século pasado e as primeiras décadas do presente; pode que alí atopásemos unha orientación diferente, como correspondería a proxectos dirixidos dende unha óptica, na maior parte das ocasións, *librepensadora*... Todo isto é unha mostra do que pode dar de sí unha investigación sobre o pensamento antropolóxico galego do século XIX. Non é moito se o comparamos co acontecido noutros países europeos e noutras partes do Estado español. Pero a carón de manifestacións e de desenvolvementos comúns a outras rexións europeas, tamén poderemos atopar peculiaridades propias do noso país. E tanto eses lugares comúns como esas peculiaridades merecen ser estudias. Algo xa está feito (e sobre iso me apoiei neste traballo) pero aínda queda bastante por facer.

Neste artigo pretendín sinalar algúns dos vieiros polos que podería discurrir esa investigación (hai outros por suposto). En posteriores achegas será preciso desenvolvelos con máis detalle.

Agradecementos: Quero expresar a miña gratitude a Dionisio Pereira —historiador do movemento obreiro e do anarquismo galegos— a quen debo todas as referencias sobre o pensamento anarquista decimonónico; e a Neli, polos seus (sempre) acertados comentarios.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ JUNCO, J. (1976): *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*. Madrid. Taurus [2ª edición corrixida, 1991].
- BARREIRO BARREIRO, X. L. (1986): «O positivismo liberal-conservador de Octavio Lois» en *Agora. Papeis de Filosofía*, nº 5; p. 261-267.
- (1991): *Indalecio Armesto. Filósofo, Republicano, Masón*. Santiago. Universidade de Santiago de Compostela.
- BARREIRO FERNÁNDEZ, X. R. (1982): *Liberales y Absolutistas en Galicia (1808-1833)*. Vigo. Edicións Xerais de Galicia.
- BARREIRO FERNÁNDEZ, J. R. et al. (1971): «El Evolucionismo en Galicia en el siglo XIX» en *Compostellanum*, XVI; p. 539-574.
- BEATO Y SÁNCHEZ, B. (1877): *Elementos de Teodicea y Antropología*. 2ª edición. A Coruña.
- BLANCKAERT, C. (1989): «L'Anthropologie en France. Le mot et l'histoire (XVIe-XIXe siècle)» en *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de París*, n. s., t. I, nº 3-4; p. 13-44.
- BLANCKAERT, C., A. DUCROS e J. J., HUBLIN (1989): «Enjeux de l'Histoire de l'Anthropologie: D'hier à aujourd'hui» en *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de París*, n. s., t. I, nº 3-4; p. 5-12.
- BLANCO PÉREZ, D. (1994): *Historia da literatura popular galega*. Santiago. Servicio de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela.
- BOWLER, p. J. (1989): *The Invention of Progress. The Victorians and the Past*. Oxford. Basil Blackwell.
- BUNZL, M. (1996): «Franz Boas and the Humboldtian Tradition. From *Volksgeist* and *Nationalcharakter* to an Anthropological Concept of Culture» en STOCKING, G. W. Jr. (ed.): *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison. The University of Wisconsin Press; p. 17-78.
- CABEZA PEREIRO, A. (1895): *Estudios sobre Carolinas. La Isla de Ponapé. Geografía, Etnografía e Historia*. Manila.
- CARRACIDO, J. Mª. (1842): *El Sensualismo, considerado en sus relaciones ideolóxicas, morales y políticas*. Santiago.
- FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, J. Mª e F. FREIRE BARREIRO (1880): *Santiago, Jerusalén, Roma*. 3 volumes. Santiago.
- FRAGA VÁZQUEZ, X. A. (1992a): *Bioloxía na Galiza na segunda metade do século XIX (1868-1903): ensino, divulgación, debates, produción, institucionalización e recepción de novidades*. Tese de Doutoramento inédita. Santiago. Universidade de Santiago de Compostela.
- (1992b): «O ensino das Ciências Naturais. A História Natural na Universidade de Santiago (1815-1919)» en *INGENIUM. Cadernos de Historia das Ciencias e das Técnicas do Grupo Interdisciplinar de Traballo «R. M. Aller»*, nº 3; p. 31-54.
- (1993): «Recepción do Darwinismo na Galiza. Primeiras reaccións (1859-1874)» en *Historia Nova I. Contribución dos Xóvenes Historiadores de Galicia*; p. 205-215. Santiago. Asociación Galega de Historiadores.
- FRAGA VÁZQUEZ, X. A. e A. MATO DOMÍNGUEZ (coords.) (1993): *Diccionario Histórico*

- das Ciencias e das Técnicas de Galicia. Autores, 1868-1936.* Publicacións do Seminario de Estudos Galegos. Sada. Edicións do Castro.
- GONZÁLEZ REBOREDO, J. M. (1974): Voz «Folklore» en R. Otero Pedrayo (dir.): *Gran Enciclopedia Gallega*, t. 13; p. 124-131. Gijón. Silverio Cañada Editor.
- HERRERO, J. (1971): *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Madrid. EDICUSA. [2ª edición, 1973].
- HODGEN, M. T. (1964): *Early Anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*. Philadelphia. University of Philadelphia Press.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1971): «Una gran encuesta de 1901-1902. (Notas para la Historia de la Antropología Social en España)» en *Antropología Social en España*; p. 97-171. Madrid. Siglo XXI de España Editores S.A.
- LOIS, O. (1886): *Lo accesible y lo inaccesible. Estudios populares de Filosofía positiva*. Bilbao.
- LÓPEZ VÁZQUEZ, R. (1994): *A Filosofía Krausista en Galicia*. Santiago. Xunta de Galicia.
- LOVEJOY, A. e G. BOAS (1935): *Primitivism and related ideas in Antiquity*. Baltimore. John Hopkins University Press [2ª reimpresión. New York. Octagon Books 1965].
- MÁIZ, R. (1984): *O Rexionalismo Galego: Organización e Ideoloxía (1886-1907)*. Sada. Edicións do Castro.
- MANDIANES CASTRO, M. (1986): «Etnología y Folklore en Galicia» en A. AGUIRRE BATZÁN (dir.): *La Antropología Cultural en España*. Barcelona. PPU. p. 87-106.
- MAYOBRE RODRÍGUEZ, p. (1985): *Debates ideolóxicos na Compostela do XIX*. Sada. Edicións do Castro.
- (1994): *O Krausismo en Galicia e Portugal*. Sada. Edicións do Castro.
- MELLA, R. (1978)[1891]: «Evolución y Revolución» en *Forjando un mundo libre*. Madrid. Ediciones de la Piqueta; p. 65-74.
- (1978)[1889]: «El Colectivismo. Sus fundamentos científicos» en *Forjando un mundo libre*. Madrid. Ediciones de la Piqueta; p. 77-99.
- (1978)[1900]: «Del amor. Modo de acción y finalidad social» en *Forjando un mundo libre*. Madrid. Ediciones de la Piqueta; p. 111-144.
- ORTIZ GARCÍA, C. e L. A. SÁNCHEZ GÓMEZ (eds.)(1994): *Diccionario Histórico de la Antropología Española*. Madrid. CSIC.
- OTERO, R. (1867): *Galicia Médica. Apuntes para servir al estudio de la Geografía Médica de Galicia*. Santiago.
- PEREIRA GONZÁLEZ, F. (1996a): *Contribución á historia da arqueoloxía en Galicia: as opinións sobre a humanidade primitiva e a información arqueolóxica na Galicia do século XIX*. Tese de Licenciatura inédita. Santiago. Universidade de Santiago de Compostela.
- (1996b): «O pensamento arqueolóxico e antropolóxico de Leandro Saralegui y Medina (1839-1910)» en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XLIII, 108; p. 9-33.
- (1997): «Antropoloxía, información arqueolóxica e ideoloxía. As visións sobre a orixe da humanidade na Galicia do século XIX» en *Actas do III Congreso de Historia da Antropoloxía e Antropoloxía Aplicada. Tomo I. Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos*, Santiago de Compostela; p. 45-60.
- (1998): «Dous exemplos de *Prehistoria Imaxinaria* na Galicia decimonónica: Benito Vicetto e Leandro Saralegui y Medina» en *Gallaecia*, nº 17.
- (no prelo) «O pensamento antropolóxico de Manuel M. Murguía. Raza e Cultura» en *Cuadernos de Estudios Gallegos*.
- PÉREZ REOYO, N. (1882): *Viaje á Egipto, Palestina y otros países del Oriente*. Lugo.

- PRAT, J. (1991): «Historia. Estudio Introductorio» en PRAT, J., U. MARTÍNEZ, J. CONTRERAS e I. MORENO (eds.): *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid. Taurus Ediciones; p. 14-32.
- PUIG-SAMPER MULERO, M. A. e A. GALERA (1983): *Introducción a la Historia de la Antropología Española en el siglo XIX*. Instituto «Arnau de Vilanova». Cuadernos Galileo de Historia de la Ciencia. Madrid. CSIC.
- RÍOS Y RIAL, C. (1895): *Elementos de Historia Natural*. Santiago.
- RODRÍGUEZ CAMPOS, J. (1991): «La Etnografía clásica de Galicia: ideas y proyectos» en PRAT, J., U. MARTÍNEZ, J. CONTRERAS e I. MORENO (eds.): *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid. Taurus Ediciones; p. 99-111.
- RONZÓN, E. (1991): *Antropología y Antropologías. Ideas para una Historia crítica de la Antropología Española. El siglo XIX*. Oviedo. Pentalfa.
- SANMARTÍN Y MONTES, A. (1867): *Estudios topográfico-médicos de la Isla de Fernando Poo*. Ferrol.
- SARALEGUI, L. (1870): *Tratado de Economía Política*. 1ª edición. Ferrol.
(1888): *Estudios sobre Galicia*. A Coruña.
- SIEIRO GONZÁLEZ, J. (1882): *Principios de Psicología ó Antropología Psíquica, Lógica y Ética*. 2ª edición. Ourense.
- STOCKING, G. W. Jr. (1968): *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. Chicago. The University of Chicago Press [2ª edición, 1982]
(1973): «From Chronology to Ethnology. James Cowles Prichard and British Anthropology» en PRICHARD, J. C.: *Researches into the Physical History of Man*. Chicago. The University of Chicago Press; p. IX-CX.
(1974): «Some Problems in the Understanding of Nineteenth Century Cultural Evolutionism» en DARNELL, R. (ed.): *Readings in the History of Anthropology*. New York. Harper and Row; p. 407-425.
(1987): *Victorian Anthropology*. New York. Free Press.
(1996): «Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition» en STOCKING, G. W. Jr. (ed.): *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison. The University of Wisconsin Press; p. 3-8.
- STOCKOWSKI, W. (1994): *Anthropologie Naïve. Anthropologie Savante. De l'Origine de l'Homme. De l'imagination et des idées reçues*. París. CNRS Éditions.
- TORRE Y VÉLEZ, A. (1857): *La Teología Católica*. Santiago.
- VARELA DE MONTES, J. (1844-45): *Ensayo de Antropología, o sea Historia Fisiológica del Hombre en sus relaciones con las Ciencias Sociales y especialmente con la Patología y la Higiene*. 4 volúmenes. Madrid.
- VILLAAMIL Y CASTRO, J. (1873): *Antigüedades prehistóricas y célticas de Galicia. Parte Primera*. Lugo.
- VILLELGA RODRÍGUEZ, E. (1892): «Los estudios etnológicos en sus relaciones con la Fe Católica» en *Galicia (Revista Regional de Ciencias, Letras, Arte, Folklore...)*, nº 3, 4, 5 e 6.
(1893): «Los estudios etnológicos en sus relaciones con la Fe Católica» en *Galicia (Revista Regional de Ciencias, Letras, Arte, Folklore...)*, nº 7; p. 391-395.
(1902): *Curso Elemental de Apologética Contemporánea*. Barcelona.