

---

## **LA ETNOGRAFÍA Y LA ETNICIDAD EN ESPAÑA Y LOS ESTADOS UNIDOS: UN REPLANTEAMIENTO DE LA DIVISION DEL TRABAJO DE LAS CIENCIAS SOCIALES<sup>1</sup>**

Por el Académico Correspondiente  
Excmo. Sr. D. Daviydd James Greenwood\*

---

### **LA ASCENDENCIA DE LOS GRUPOS SUBNACIONALES Y ÉTNICOS**

No hace falta una investigación profunda para reconocer el creciente papel de la política que llevan a cabo los grupos subnacionales a lo largo del mundo. Hace veinticinco años, algunos científicos sociales predijeron el «fin» de la etnicidad y la asimilación de los grupos a la cultura mayoritaria en todas las naciones-estado. Aunque rara vez, echamos mano en las ciencias sociales de ta-

---

\* Sesión del día 11 de junio de 1996.

<sup>1</sup> El honor de haber sido invitado a formar parte de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas como miembro correspondiente es extraordinario. Después de muchos años de trabajo en España y sobre temas hispánicos, yo había llegado a pensar en todo esto como un quehacer personal, hecho por el bien de mi propio espíritu y como una parte del placer constante de aprender más sobre el país de mi esposa. La falta de interés y la rápida sustitución de los estereotipos castigadores por el estudio serio de España es un rasgo común de la vida diaria en los EE. UU. Muchas de las mejores universidades norteamericanas no tienen catedráticos que impartan cursos sobre España en sus facultades de historia o ciencia política, aunque sí tienen muchos expertos en el Reino Unido, Francia, y Alemania. El papel histórico de España dentro de lo que son los límites territoriales de los EE. UU. y su relación a la creciente presencia cultural hispana en mi país hace que esta ignorancia intencionada sea un tema de investigación realmente llamativo. Sin embargo, con el transcurso de los años, esta dejadez y el desdén hacia España me habían llegado a desanimar. El voto de confianza de esta Academia me ha renovado el entusiasmo para seguir con este quehacer.

les generalizaciones desconfirmables, ésta fue una de ellas. sencillamente, nos equivocamos —no modestamente sino totalmente. La política de los grupos étnicos ha llegado a ser la marca oficial del fin del siglo xx y, a juzgar por la evidencia, seguirá durante una parte significativa del siglo xxi. De hecho, hay indicaciones de un aumento de las mobilizaciones étnicas alrededor del mundo.

Habiéndonos dado cuenta de nuestro error, los científicos sociales ahora experimentamos una gran dificultad en explicar este fenómeno. Algunas teorías se concentran en las potentes fuerzas económicas y políticas globales que han hecho atractivas estas formas sub-nacionales de organización. Los que son críticos del capitalismo ven como protagonista al sistema capitalista, reflejando los famosos argumentos de Karl Polanyi de los años 40 (Karl Polanyi, *The Great Transformation*, 1944). Un ejemplo reciente de esta teoría es el libro de Immanuel Wallerstein, *After Liberalism* (1944) que actualiza el argumento de Polanyi (sin mencionarlo). Wallerstein atribuye el crecimiento de los grupos subnacionales al fracaso de los estados liberales en la protección de sus ciudadanos económicamente, socialmente, y políticamente de la fuerza destructiva del capitalismo tardío.

Otras teorías se enfocan sobre la continua lucha de clases, y especialmente sobre los conflictos originados por la justicia distributiva. Estos argu-

---

He tenido tres maestros maravillosos. Pilar Fernández-Cañadas y González-Ortega, investigadora, catedrática, y mi esposa y compañera constante por más de 30 años, es mi primera maestra. Ya no sé distinguir entre lo que he aprendido por mi cuenta, lo que ella me ha enseñado, y lo que hemos explorado juntos. España ha sido un enriquecimiento constante de nuestra vida de matrimonio.

Julio Caro Baroja aceptó la iniciativa de un antropólogo joven que sabía bastante sobre la antropología pero casi nada sobre España. Durante varias décadas, me enseñó a hacer mis investigaciones antropológicas en España, como abordar los problemas históricos, y cómo gozar del estímulo de los descubrimientos. Todo esto lo hizo con un buen humor y un cariño personal que jamás olvidaré. Sólo lamento que no pudo llegar a este día.

Y mi tercer maestro y colega ha sido Carmelo Lisón Tolosana. Le quiero agradecer su apoyo constante a mis esfuerzos y su intercesión en presentarme a esta academia. Nosotros practicamos unos tipos de antropología bien distintos y hemos consolidado nuestra amistad con estimulantes debates sobre nuestra disciplina. Este es el sello de Carmelo. Cree que todo esfuerzo serio en la antropología merece un público. Ha hecho más que nadie para abrir las vías de comunicación entre las diversas tendencias y generaciones de antropólogos que trabajan en España. Siempre ha sido un excepcional colega y un gran amigo. El unirme a Carmelo en esta Academia es realmente un alto honor.

Finalmente, quiero expresar mi sincero y cordial agradecimiento a todos los miembros de la Academia y en particular a Salustiano del Campo Urbano y Manuel Alonso Olea.

mentos se centran en el fracaso del sistema de justicia distributiva en «distribuir» suficiente «justicia», fracaso que hace que los mismos grupos creados en el funcionamiento del sistema (los pobres, las minorías, etc.) se movilicen como grupos subnacionales para ejercer más presión sobre el sistema. Esto crea una «estructura política de oportunidad» (concepto elaborado por Williams, n.d.) que convierte a la movilización étnica en una opción inteligente para muchos grupos y especialmente para sus líderes. Esta interpretación del problema es particularmente popular en los EE.UU. (Young, 1990) y cuadra bien con la tendencia norteamericana de concebir a la justicia social como un problema principalmente de racismo, en vez de analizar las dimensiones de clase [social] que claramente tiene también.

Una tercera tendencia sigue insistiendo en que la nación-estado es la causa central. Esta visión problemática las lealtades culturales y la historia de las naciones-estado, ofreciéndonos un análisis de los conceptos de la hegemonía y el poder de las ideas para explicar la presente efervescencia de los movimientos étnicos. En un estudio fascinante, Michael Billig (Billig, 1995) se refiere a la «banalidad» del nacionalismo, construyendo un argumento persuasivo para demostrar que el nacionalismo en sí fija los términos de referencia para los debates étnicos, a pesar de todas las polémicas que se refieren al carácter caótico de la identidad post-moderna. Billig afirma que el nacionalismo no se ha marchado del escenario sino que, de hecho, condiciona directamente los debates y los procesos políticos subnacionales y supra nacionales. Es especialmente eficaz Billig en rastrear en los debates sobre la etnicidad y el nacionalismo las múltiples referencias a un «nosotros», un «nosotros» que solo se puede constituir refiriéndose a algún tipo de comunidad nacional.

Bastante más enciclopédicas (aunque menos sutiles) son las perspectivas de Walker Connor (1994) y Yehudi Webster (1992). El primero teoriza sobre la aparición del etnonacionalismo y demuestra el fracaso de la teoría política en predecir y explicarlo. El segundo revela las múltiples maneras en que el concepto de raza afecta las ideas norteamericanas sobre la nación-estado. Billig, Connor, Webster, y muchos más que van produciendo una literatura que crece rápidamente nos iluminan varias dimensiones de la etnicidad y el nacionalismo: las rutinas banales que refuerzan al nacionalismo, el predominio en el sistema mundial de los estados multiétnicos, y la manera en que los problemas sociales de fondo (como la esclavitud) condicionan a la vez las identidades nacionales y las protestas étnicas. Leídas en conjunto con los estudios macroestructurales de Wallerstein y las obras de otros proponentes de la teoría de sistema mundial moderno, nos proporcionan un sentido de la movilidad y la complejidad del terreno que pisamos al intentar comprender el problema de la etnicidad.

He repasado estos argumentos para asentar las bases de la exposición que sigue. Lo que resalta aquí es la interacción compleja entre las dinámicas macroestructurales, las historias nacionales idiosincráticas, las estructuras de regímenes diversos, y las trayectorias de los distintos grupos sub-nacionales. Estas diversas fuerzas parecen ya ser inseparables. La comprensión de las políticas étnicas requiere una comprensión de los ciclos económicos, de la ascendencia y caída de los bloques políticos, de la creación de uniones aduaneras, del compás relativo del crecimiento de los distintos segmentos de la economía mundial, de la industria internacional de armas, de los carteles internacionales de la droga, de los arreglos administrativos legales que se han hecho para tratar de los problemas de la distribución y redistribución de los bienes y servicios dentro de los naciones-estado, de la redistribución dentro de los naciones-estado (la justicia distributiva contra la distribución por los mercados libres), de las prácticas de la identificación étnica (Escalera Reyes, 1995; Sanmartín, 1993), de la distribución de los derechos derivados de las historias diferentes de cada nación-estado, de la génesis de las coaliciones raciales y étnicas, de los movimientos étnicos-raciales, de los grupos de género, de los ex-militares, y varios factores más. Apenas empezamos a ver algunas investigaciones enfocadas en las conexiones hechas por los grupos subnacionales a los contextos supranacionales como método de conseguir sus metas sociales dentro de los naciones-estado existentes. Las maniobras de los grupos étnicos regionales dentro de la Unión Europea es un ejemplo, como lo son los incipientes acuerdos internacionales para mantener la paz en Bosnia y en el Oriente Medio.

Es amplio y complejo este campo y las literaturas relevantes traspasan todas las fronteras disciplinares y proliferan a un ritmo que imposibilita una comprensión global para un investigador solitario o para una sola disciplina. Una de las consecuencias es que lo que nos interesamos por estos problemas tenemos que inventar modos de trabajar en conjunto para reducir esta complejidad a unos diseños de investigación factibles sin simplificar los fenómenos al punto de producir conclusiones inútiles.

Una manera de conseguir esta meta es por medio del desarrollo de unos estudios comparativos sistemáticos enfocados sobre el impacto de las estructuras legales y administrativas de los distintos naciones-estado en la organización y los procesos de la movilización étnica y las políticas étnicas. Como estrategia es relativamente sencilla. Tenemos que intentar aprender unas lecciones en cuanto al carácter general de estos fenómenos por medio de unas comparaciones sistemáticas entre las distintas maneras en que los múltiples niveles institucionales de unos regímenes específicos tratan de la etnicidad y la identidad y también de cómo distintos regímenes nacionales tratan estas etnias e identidades. Existen ya algunas investigaciones de este tipo (*e.g.* Connor, 1994; Omi and Wi-

nant, 1986), pero las comparaciones que hacen se llevan a cabo a unos niveles muy abstractos y desde la perspectiva de sólo una o dos de las ciencias sociales. De momento, hemos tenido poco éxito en traducir las macro-teorías a los contextos en que podamos comprender la interacción de los procesos sociales a gran escala, con las vidas y las metas de los grupos humanos concretos.

En lo que sigue, abogo por unos estudios multi-disciplinares y comparativos de las identidades y las políticas étnicas que acrediten a la vez el poder de las estructuras legales y administrativas, los ciclos económicos internacionales, así como los procesos políticos y la dinámica de la vida a nivel etnográfico. Pienso que es nuestra mejor esperanza en el intento de desarrollar unas nuevas y útiles interpretaciones de las movilizaciones étnicas.

### **¿Cómo llegaron a separarse tanto las ciencias sociales?**

La separación radical de las disciplinas de las ciencias sociales presenta un problema serio para tal proyecto. Esta ponencia no es el lugar para lanzar una presentación extensa de la historia de la antropología o de las ciencias sociales en general. Sin embargo, existe un considerable desajuste entre la organización contemporánea de las ciencias sociales en compartimientos herméticamente sellados con pocos conocimientos mútuos y el alcance y la estructura de los problemas que debemos estudiar. Este desajuste requiere una explicación breve.

Las historias clásicas de la división del trabajo intelectual (inclusive las escritas por varios antropólogos) normalmente definen el lugar del trabajo antropológico en las sociedades primitivas o en los contornos rurales o subalternos de las sociedades industriales. Aunque ésta pueda ser una descripción fiel de lo que han hecho la mayoría de los antropólogos durante los últimos cuarenta años, es un error histórico fundamental equiparar la antropología al estudio de este grupo particular de temas de estudio. En los EE.UU., la antropología se inició como una ciencia social amplia y un movimiento de reforma dirigida a eliminar los restos de la esclavitud, racismo, el genocidio de los indios americanos, y las cuotas de inmigración fijadas por los creyentes en la eugenesia. También se enfocó en el aumento de la paz industrial y en los problemas globales de la justicia social. La antropología era una ciencia «moral y política.» La antropología estadounidense abarca la antropología social, la antropología biológica, la arqueología, y la lingüística, no por un amor al trabajo interdisciplinar sino por la necesidad de dominar estas herramientas para confrontar las interpretaciones racistas de las diferencias culturales y de la evolución humana. Y era bastante común que los antropólogos estudiaran las ciudades y las fábricas y no solo las sociedades primitivas y campesinas (Lynd and Merrill Lynd, 1937; Mayo, 1933; Mead, 1949; Warner, 1966).

Esta agenda de reforma social estaba presente de forma evidente entre 1910 y 1945. El crecimiento explosivo de las universidades después de la Segunda Guerra Mundial presenció el descenso de la antropología al estatus de hermano menor de la sociología. En los EE.UU. (y en el Reino Unido), los antropólogos se convirtieron en los «sociólogos de las sociedades primitivas.» Rápida y eficazmente, la conexión entre la antropología y la investigación doméstica en los EE.UU. y los movimientos de reforma social se aniquiló y los antropólogos se convirtieron en lo que se dice que son ahora: los etnógrafos de las localidades primitivas, rurales, y subalternas.

En España, esta historia pasa por un trayecto muy diferente pero termina de forma semejante. Varias tradiciones de investigación pueden definirse como la matriz original de la antropología. Una la forman las grandes crónicas, visitas, y polémicas filosóficas coloniales que especulan sobre la «naturaleza» de los humanos y los niveles de desarrollo relativo de las sociedades en el Nuevo Mundo (Iñigo Ortiz de Zúñiga, 1967; Bernal Díaz del Castillo, 1994, Bartolomé de las Casas, 1977). Otra genealogía tiene como su enfoque el movimiento nacional del folklore que se asocia con el nombre de Antonio Machado (Velasco, en preparación). Otra más la forman la serie de monografías en la geografía cultural patrocinada por esta Academia. Y finalmente, se puede contar con los efectos del entrenamiento en el extranjero de varios antropólogos ilustres sobre la antropología española (*e.g.* Carmelo Lisón Tolosana, Claudi Esteva Fabregat). Todas estas tradiciones coinciden en tener una base comparativa explícita y junto con análisis de las diferencias culturales en la búsqueda de rasgos universales de la cultura.

Cualquiera que sea la fuente que escojamos para la antropología en España, todas tienen en común que el desarrollo principal de la antropología tuvo lugar durante el régimen de Franco. Bajo esas condiciones, la antropología no se pudo plantear como disciplina clave en un movimiento de reforma social liberal. Además el aislamiento relativo de España durante la posguerra resultó en la falta de fondos y de estímulo para llevar a cabo investigaciones antropológicas fuera de España. Así que los antropólogos en España principalmente trabajaron dentro de España, a menudo en ámbitos rurales, no conectando los resultados de sus investigaciones abiertamente a un programa de reforma social hasta los años 70.

Dentro de este medio, los antropólogos en España consiguieron crear una tradición etnográfica notable, desarrollando trabajos de campo etnográfico ricos en detalle y llevados a cabo durante muchos años. Sus colegas estadounidenses, franceses, y británicos rara vez hacen trabajo de campo por más de un año en un mismo lugar y tienden a hacer su investigación durante un período

concentrado (*e.g.* durante un año sabático). Los antropólogos en España a menudo llevan a cabo muchas investigaciones durante períodos más cortos pero a lo largo de varios años, lo que resulta en un nivel de detalle y una comprensión temporal casi únicos en la antropología internacional.

Las obras publicadas fascinan por lo que optan por decir y no decir. Durante el período entre 1939 y los años 70, el régimen de Franco veía a las diferencias culturales como posible fuente de una amenaza para la paz social de España. Aunque esta visión imposibilitó la celebración activa de las diferencias culturales, las caracterizaciones etnográficas complejas de la vitalidad y la belleza de las culturas de tantos pueblos rurales y aldeas permitió a la antropología española celebrar la creatividad humana sin subir automáticamente la temperatura política.

La moraleja de este croquis histórico puede parecer sorprendente. Mi conclusión es que la antropología que se hizo después de la Segunda Guerra Mundial tanto en los EE.UU. como en España se ocupó de estudios monográficos individuales en lugares de poco interés a los que estaban en el poder. Una agenda más amplia y comparativa que trataría de cuestiones más profundas sobre el cambio social, el declive rural, y las relaciones de poder subyacentes hubiera sido políticamente incómodo para los dos grupos de antropólogos. En los EE.UU. el racismo, el genocidio, las cuotas de inmigración, la carrera armamentista, y la lucha contra el sindicalismo han continuado desde 1945. Llegó a ser claro que la antropología no podría prosperar como tema universitario si no enfocaba sus esfuerzos de cierta manera. Nuestra antropología llegó a depender totalmente de los fondos de la National Science Foundation, los National Institutes of Health, el Social Science Research Council, las becas Fulbright-Hays, lo que originalmente se denominó como el National Defense Education Act (ahora el Título VI de la Higher Education Act), y la U.S. Agency for International Development. Casi todos son fondos federales y los temas de investigación fueron establecidos por el gobierno federal y con un énfasis en que los antropólogos hiciesen la mayor parte de sus investigaciones en el extranjero (principalmente en los países pobres) sin meterse en los territorios de la sociología, la ciencia política, y la economía (ya que cada una de estas disciplinas también recibían fondos de las mismas organizaciones). Para completar el círculo, un grupo de historias de la antropología (incluyendo también los capítulos sobre la historia de la disciplina incluidos en los libros de texto) afirmaban, en contradicción directa con lo que he dicho, que la antropología siempre se había centrado en el estudio de las sociedades primitivas, y luego, con la desaparición de los primitivos, se había visto obligado a estudiar a los campesinos (de Waal Malefijt, 1974; Harris, 1968; Hatch, 1973; Stocking, 1968).

En España, las comparaciones sistemáticas de la vida rural en distintas regiones, de las culturas de las regiones étnicas de España (incluyendo sus rasgos comunes y diferenciales), y de las relaciones entre la lengua y la cultura más allá del estudio de los toponímicos y otros temas «folklóricos» no se hubieran recibido bien. Creo que las obras publicadas durante este largo período reflejan, no la censura oficial, sino el resultado de un análisis personal de la situación hecho por cada investigador. También me apresuro a añadir que no digo que las obras publicadas sean triviales. Como he dicho, la riqueza etnográfica, las conexiones hechas entre las prácticas locales y los procesos históricos a largo plazo, y la aplicación de una variedad de teorías derivadas de las investigaciones antropológicas produjeron un grupo de obras que colocan a España entre los mejores países en cuanto a la calidad de sus obras antropológicas (las obras de Lisón Tolosana, Caro Baroja, y de Esteva Fabregat son unos ejemplos). Lo que sí es verdad es que nada en aquella situación animaba a los antropólogos a confrontar abiertamente temas comparativos de mayor alcance, aunque tales temas se encuentran sutilmente integrados en muchos textos etnográficos que parecen ser poco controversiales.

Así que en tanto los EE.UU. como en España, la antropología no entró en los foros sociales controvertidos para tratar de agendas reformistas que hubieran puesto en peligro sus relaciones con grupos nacionales poderosos. En esto la antropología no es un caso aislado. Problemas parecidos afectaron a la ciencia política, la sociología, la economía, y la psicología social en ambos países. Se creó una división del trabajo académico que dividió los aspectos de la sociedad en partes separadas que no guardaban relación entre sí. Las fronteras entre estos territorios se cuidaban ferozmente dentro del mundo académico y en los presupuestos de investigación de las agencias nacionales. El problema es que la búsqueda del conocimiento de esta manera fragmentada imposibilita cualquier tipo de análisis global de los problemas sociales y culturales complejos.

Esta no es, de ninguna manera, una crítica nueva de la situación académica, pero sí es relevante al tema de hoy. Esta división del trabajo no puede generar la comprensión de los fenómenos sociales (como los movimientos étnicos) complejos y muy extendidos. Como ahora la comprensión de estos temas es urgente en muchos sectores, tenemos que reiniciar el fraccionado diálogo entre las ciencias sociales, entre ellas y la historia, y entre ellas y las estructuras de la cual forman parte si hemos de comprender estos fenómenos volátiles y fascinantes. Solo nos aproximará a la comprensión de la actual época de movilizaciones étnicas subnacionales e internacionales un análisis comparativo, etnográfico, socio-político-legal-económico, e histórico.

## **La «ventaja comparativa» de la antropología y sus contribuciones posibles al estudio de las políticas y movilizaciones étnicas**

Al abogar por tal reorganización del trabajo académico, puedo hablar con competencia personal solo en lo que la antropología podría ofrecer a este proyecto. Por lo tanto, el resto de este trabajo tiene como enfoque lo que creo que son los puntos fuertes particulares de la antropología en este momento. La investigación multi-disciplinar del dilettante solo produce una generación de *amateurs* que llegan a ser incompetentes en un gran número de disciplinas, un problema muy evidente in varios campos multi-disciplinares. Por lo tanto, cualquier reorganización de la investigación tiene que comprender y conservar las ventajas comparadas que aporta cada disciplina al estudio de un tema. Los trayectos históricos de las distintas ciencias sociales y ha proporcionado a cada una ciertas capacidades y prácticas. Nos hace falta desarrollar una comprensión de las contribuciones posibles de cada una a los temas y también de los cambios necesarios en las prácticas disciplinares para que esas contribuciones sean eficaces. Con este espíritu, quisiera ahora perfilar una visión de la «ventaja comparativa» de la antropología en el esfuerzo colectivo de replantear los estudios étnicos de una manera más productiva.

Ningún tema humano es la reserva exclusiva de una disciplina. Sin embargo el desarrollo histórico e institucional de las disciplinas le confiere a cada una ciertas ventajas en el manejo de temas y métodos particulares. La capacidad especial de la antropología en relación a la etnicidad, la identidad, y las políticas consiguientes proviene de sus raíces en la investigación etnográfica a largo plazo. Esta experiencias les han dado a los antropólogos un oído especialmente sensible al análisis de los usos múltiples de los argumentos culturales en las distintas sociedades.

### **La «vuelta etnográfica»**

Una de las razones por no pensar en la antropología como un contribuyente potencialmente importante al trabajo de las otras ciencias sociales es que la etnografía se ve a menudo estereotípicamente como una forma de microanálisis que solo se adapta al estudio de lo primitivo, lo rural, lo local, lo pequeño. Es un error. El análisis etnográfico es el pan de todos los días de la antropología; es lo mejor que tenemos que ofrecer a los demás. Y, al contrario de las expectativas generales, la etnografía no se limita a lo local y reducido donde se ha venido practicando por varias generaciones. Esto como lo demuestra el discurso de investidura en esta Academia de Carmelo Lisón Tolosana (1992), no es una idea nueva. El aná-

lisis microsocia y el análisis macrosocia no se encuentran en los dos polos terráqueos no forman realidades totalmente separadas. En toda situación humana sea en la cocina de una familia de agricultores intentando fijar la rotación de sus cultivos sea en los pasillos de la Unión Europea en Bruselas donde un acuerdo sobre aranceles se va negociando, sea en la reunión de un grupo internacional de contrabandistas la corriente del discurso y comportamientos individuales está siempre presente en las interacciones frente a frente entre los actores humanos, junto con sus comportamientos simbólicos complejos, sus acciones comunicativas, su comprensión y mala comprensión de lo que pasa. Los comportamientos que tienen lugar se pueden comprender etnográficamente por medio del proceso de construir eslabones que empiezan en la observación etnográfica y terminan en los contextos más amplios que influyen en los comportamientos, o sea, haciendo precisamente lo que viene haciendo la antropología desde hace más de un siglo.

Me apresuro a señalar que no le asigno a la antropología el papel de disciplina central en la investigación social. Ni tampoco niego el poder ni la relevancia de los análisis macro y micro-estructurales provenientes de la jurisprudencia, la ciencia política, la economía, y la sociología. Al contrario, afirmo que estas perspectivas y el análisis etnográfico son mutuamente necesarios. Como he dicho arriba, la etnografía relaciona las observaciones etnográficas a los «contextos más amplios que influyen en los comportamientos.» Es precisamente en la comprensión de estas estructuras y procesos que surgen en los contextos más amplios donde tienen su ventaja comparativa las otras disciplinas sociales. Afirmo, por lo tanto, que colectivamente podemos ganar mucho al replantear nuestras prácticas disciplinares y motivar a los demás investigadores a comprender cómo las actividades básicas humanas de crear significados y de acciones comunicativas responden a las estructuras que ellos como investigadores estudian. A su vez, este intercambio les permitiría a los antropólogos comprender como inciden las estructuras y procesos de mayor escala en los pensamientos, los comportamientos, y las estructuras que ellos observan al nivel etnográfico. Dicho de otra manera, abogo por terminar la época del modelo estratificado de las relaciones entre disciplinas (con la antropología como la base local y la ciencia y filosofía política como la capa superior), reemplazándolo con unos análisis etnográficos, microsociales, macrosociales, y comparativos unidos en una perspectiva sobre los «sistemas» en general que aglutine las perspectivas y contribuciones claves de cada disciplina.

Este replanteamiento se tiene que hacer por medio de análisis ejemplares, no por medio de declaraciones abstractas. Y ya existen algunas obras de esta índole. La obra de Carmelo Lisón Tolosana citada arriba es un ejemplo. Recientemente he tenido la experiencia de co-organizar un proyecto de investiga-

ción entre antropólogos y juristas de España y de los EE.UU. para comparar las claras divergencias nacionales en el trato legal y administrativo de las diferencias culturales (Greenhouse and Greenwood, en preparación). Desgraciadamente, los ejemplos son contados porque es difícil encontrar terreno en común para tales proyectos de investigación en el mundo centrífugo de los departamentos académicos, los institutos especializados en la investigación, y en agencias que subvencionan las investigaciones porque éstas normalmente limitan sus becas a los canales disciplinares normales.

Dedico el resto de esta presentación a perfilar un programa de investigación, partes del cual ya se han desarrollado pero cuya mayor parte queda todavía por realizarse. Empezaré dando ejemplos breves de una variedad de análisis etnográficos enfocados en los problemas étnicos para hacer más concreta mi propuesta. Si tal formulación encontrara un eco, esta Academia con su amplia base disciplinar podría proporcionar una base excelente para otras iniciativas de ciencia social no estratificada más ambiciosas.

Lo que sigue, pues, es un grupo de ejemplos del uso de los trabajos etnográficos para estudiar problemas de gran alcance relacionados con la etnicidad. No pretende ser exhaustiva pero sí, pretende demostrar cómo cabe la etnografía en muchos y distintos niveles de análisis. Voy a incluir temas sobre la naturalización de las diferencias culturales, la reclamación y el reconocimiento de las diferencias culturales, las dimensiones etnográficas de los movimientos étnicos, la etnohistoria de las movilizaciones étnicas, los contextos académicos y legales de las identificaciones étnicas, y la relación entre los movimientos étnicos y las prácticas académicas.

---

## **LAS APORTACIONES ETNOGRÁFICAS AL ESTUDIO DE LA ETNICIDAD:**

### **La «naturalización» de las diferencias culturales**

*La naturalización de la naturaleza humana:* Uno de los rasgos de la mayoría de las sociedades del mundo que ha llamado la atención de los antropólogos es la potente «naturalización» de la mayoría de las formas sociales y

prácticas culturales. La naturalización se refiere a la construcción social de un mundo «natural» que, a su vez, se impone en el mundo cultural de los seres humanos. Todas las sociedades que conocemos parecen tener su visión de las fuerzas naturales, los espíritus, y las leyes naturales que fijan los parámetros para muchas actividades humanas.

Han habido múltiples intentos de sistematizar este tema (e.g. Douglas, 1966; Greenwood, 1995a; Kluckhohn y Strodtbeck, 1961; Leach, 1976; Levi-Strauss, 1949) Mi exposición aquí no nos impone la necesidad de optar por una visión particular. La naturalización se conecta muy directamente con la etnicidad. Existe una gran cantidad de documentación sobre las maneras en que las distintas sociedades naturalizan las diferencias culturales al derivarlas de las diferencias raciales, del medio ambiente, y de las diferencias de medio ambiente original que se impusieron en una población que luego emigró a otros lugares, reteniendo la influencia del medio ambiente original en su «carácter.»

Esta conceptualización se encuentra en un hilo histórico que nos lleva a los textos pre-socráticos, al Antiguo Oriente Medio, y, tal vez, a la totalidad de Asia. Lo que mas importa de momento es el hecho de que se mantiene muy vigente en los estereotipos sobre las identidades nacionales, en las caracterizaciones raciales y étnicas, en las polémicas sobre el género, y también se ve institucionalizado en las estructuras de nuestros sistemas legales y sociales (Greenwood, 1985a; Prieto de Pedro, en preparación; Webster, 1992). No importa si encontramos estos argumentos al estudiar la distribución de los derechos al agua entre los Beduinos de la Cirenaica por medio de una compleja creatividad genealógica (Peters, 1990), en la actividad de trazar la «línea de canto» al origen de un grupo de aborígenes australianos (Chatwin, 1987), en la idea de que los vascos son los hijos de Tubal, quinto hijo de Japhet (*Nueva recopilación de los fueros...*, 1919: 14), nosotros, los antropólogos tenemos afinado el oído para escuchar los detalles y documentar el contenido de estas narraciones. No las descontamos; trabajamos para descubrir cómo se estructuran y para examinar cómo afectan a las relaciones sociales en el presente y a la dinámica del sistema de ideas de un grupo.

*La naturalización de los derechos:* Hay un paso sorprendentemente corto de aquí a un gran número de discursos naturalizados sobre los derechos. Los antropólogos hemos aprendido que, en la mayoría de las sociedades, los derechos se basan en idiomas naturalistas de algún tipo. Entre los Tiv de Nigeria (Bohannon y Bohannon, 1968), como lo fue por lo visto, para casi todos los humanos antes de la comercialización de la tierra contemporánea, los derechos a un terreno para cultivar se distribuían por medio del sistema de parentesco, no

mediante un mercado. Dos individuos que se veían como descendientes del mismo antepasado del clan gozaban de derechos al uso de las tierras del clan. No es un paso tan inmenso de aquí al argumento de que, ya que todos los seres humanos se han creado con los mismos (Véase «naturales») derechos, cada ciudadano tiene el derecho a cierto tipo de apoyo en el estado contemporáneo del bienestar (*e.g.*, la Constitución estadounidense). La legislación vigente sobre la justicia distributiva comunmente se basa en principio éticos fundamentales que supuestamente se derivan de ideas sobre lo que se concibe como la naturaleza esencial del ser humano. (véase Young, 1990)

### **La naturalización de la «comunidad»**

La «comunidad» es otro concepto que se basa en muchos significados naturalistas. Mi colega en la Universidad de Cornell, Benedict Anderson, ha conseguido resaltar esto con gran éxito en un libro sobre la identidad étnica por medio del concepto de la «comunidad imaginada» (Anderson [Benedict], 1983). Aunque sus lectores normalmente comprenden su énfasis sobre el vocablo «imaginado», Anderson demuestra que la comunidad en sí se «imagina» a sí misma. Al servicio de una comunidad imaginada, la gente excluye e incluye, tolera e insulta, ama y odia a los otros, todo dentro de un contexto que les parece ser incuestionable, o sea, eminentemente «natural». Durante los últimos 20 años, España ha vivido un verdadero festival de estas imaginaciones comunitarias.

Hay muchos más conceptos naturalistas pero espero haber dicho lo suficiente como para comunicar mi mensaje. Los sentidos del antropólogo están acostumbrados a estas narrativas, a su despliegue social, y a las estrategias culturales que se elaboran con ellos. Nuestro entrenamiento nos ha dado también un archivo de casos comparativos que podemos utilizar al intentar aprender a oír estas naturalizaciones ahora en contextos más próximos en donde su familiaridad nos dificulta el intento de recordar que son también creaciones culturales.

Otra manera de comprender la sensibilidad etnográfica que han desarrollado los antropólogos es decir que hemos llegado a ser expertos en oír lo «representacional» de lo que se declara como «empírico.» A los antropólogos nos fascina la riqueza de las actividades y esquemas representacionales que encontramos en todas las culturas. Un ejemplo muy elocuente de esta visión está a la inmediata disposición de esta Academia en el trabajo de Carmelo Lisón sobre los endemoniados de Galicia en el Siglo de Oro y en el mismo siglo xx (Lisón Tolosana, 1990a, 1990b). Tales temas constituyen una parte central del quehacer an-

tropológico donde sea que se lleve a cabo, tanto si el tema es la caída del muro de Berlín (Borneman, 1991), las ambigüedades de la identidad griega (Herzfeld, 1987), el vivir cruzado por fronteras (Behar, 1989), las prácticas chamánicas en Nepal entre los Tamang (Holmberg, 1989), o en otros miles de casos. Para los antropólogos, el comportamiento cultural es siempre, sin quitar sus otras dimensiones, representacional, una comunicación simbólica que requiere el esfuerzo de un análisis interpretativo.

*La naturalización por medio de la ritualización:* Apenas hace falta resaltar la larga historia de la asociación entre la antropología y el estudio de los rituales (Van Gennep, 1960; Turner 1969; Lienhardt, 1961). Lo que ahora sale a la vista es una clara comprensión de que las políticas étnicas se acompañan de una compleja ritualización de las identidades y que estas se pueden interpretar tanto etnográficamente como económica, política, psicológica, y legalmente. Las ritualizaciones que crean un sentido de la realidad «naturalizan» a las identidades como un paso en los procesos de movilización que a los procesos étnicos les presta una gran fuerza de movimiento. El desarrollo de los nuevos medios de comunicación en nuestra época sencillamente aumenta la base y la velocidad con que esta naturalización por medio de la ritualización puede ocurrir. Tampoco es difícil ver que los procesos de la separación, incorporación, y reafirmación que han sido estudiados por los antropólogos por más de un siglo en las sociedades tribales, tienen su contrapartida en las actividades de los grupos étnicos, en los *cadres* políticos y en los otros buscadores subnacionales de poder (véase Ver Beek sobre el peregrinaje de los indios Lenca en Honduras [ver Bek, 1996] y Aretxaga sobre la «guerra sucia» en Irlanda del Norte [Aretxaga, 1992,1995]).

*La naturalización de las identidades étnicas:* Hay maneras claras de aplicar estas perspectivas a los procesos de la identificación étnica y a la política. Si aceptamos la declaración antropológica de que los mitos son la encarnación de las verdades esenciales que una cultura sostiene como por encima de cualquier tipo de prueba empírica (Geertz, 1973), podemos discernir componentes míticos potentes en las políticas étnicas y nacionalistas, como lo hizo Clifford Geertz hace años (*Old Identities and New States*, Geertz, 1963). Ya he mencionado la muy influyente obra de Benedict Anderson, *Imagined Communities*, también como un ejemplo (1983). Hay muchas obras más. La serie controversial de obras de otro colega de Cornell, Martin Bernal sobre la etnogénesis en el Oriente Medio (Bernal, *Black Athena*, 1987) ha lanzado un desafío directo a las visiones vigentes de las relaciones entre los judíos, los africanos, y la creatividad cultural griega. Estudios de esta índole han generado unas re-examinaciones por grupos sub-nacionales alrededor del mundo en las cuales el enfoque lo constituyen las representaciones imaginativas que han condicionado sus acciones. (véa-

se, por ejemplo, Martijn van Beek sobre Ladakh [1996] y Begoña Aretxaga [1992,1995] sobre Irlanda del Norte).

### **La reclamación y el reconocimiento de las identidades<sup>2</sup>**

Es útil distinguir entre las prácticas de la reclamación de la identidad y las prácticas asociadas al reconocimiento de aquellas reclamaciones. No todas las reclamaciones étnicas se reconocen ni tampoco se usan todos los elementos culturales posibles al elaborar unas reclamaciones. El descubrir lo que realmente pasa en el «interfaz» entre el contorno cultural general, las reclamaciones étnicas, y los varios aparatos estatales encargados del reconocimiento de reclamaciones étnicas es, entre otras cosas, un proyecto etnográfico. Aquí sugiero que las prácticas de reclamar la identidad y de reconocerla en todos los contextos sociales se prestan al análisis etnográfico. Tales análisis, unidos a las perspectivas y teorías de otras disciplinas, nos pueden enriquecer la habilidad de comprender algunos de los rasgos claves de las movilizaciones étnicas que giran alrededor de nosotros. Escojeré solo unos cuantos ejemplos.

*Las prácticas del reconocimiento: El censo:* La construcción cultural de los sistemas del censo es un tema bien conocido ya (Alonso and Starr, 1987; Anderson [Margo], 1988; van Beek, 1996). También ha llegado a ser un centro claro de atención pública en los EE.UU. De acuerdo con la Constitución de los EE.UU., el estado tiene la obligación de contar la población cada década para luego redibujar los distritos legislativos para la Cámara de los Representantes. Partiendo de este importante pero muy específico origen, el censo ha llegado a sostener el peso de un proyecto inmenso de contabilidad social que crea las categorías que se utilizan en la ejecución de una amplia gama de programas sociales, incluyendo todos los programas de «acción afirmativa» y de mitigación de la pobreza, además de servir su función electoral.

Lo que crea un campo de investigación claramente etnográfico dentro de las operaciones del censo es el papel cultural complejo que juegan las clasificaciones culturales en este proyecto burocrático supuestamente «objetivo.» Fundamentalmente, el censo une y divide a la población norteamericana de acuerdo con una variedad de criterios raciales, étnicos, nacionales, y geográficos, muchos de los cuales son totalmente incompatibles (Yanow, en preparación). En el

---

<sup>2</sup> La distinción entre la reclamación y el reconocimiento de las identidades étnicas viene de una presentación de Javier Escalera Reyes (Escalera Reyes, 1995).

censo norteamericano, por ejemplo, ha resultado difícil ser a la vez, Blanco e Hispano, o Negro e Hispano. Algunas categorías en el censo se derivan de los orígenes geográficos de los inmigrantes (Americanos asiáticos); otras son raciales (Americanos africanos, Indios americanos, Hawaianos); otras son nacionales (Vietnamitas); y algunas son subnacionales (Hmong-un grupo tribal en el Sureste Asiático).

A lo largo del siglo, y cada 10 años, ha aumentado el número de categorías y los principios de la clasificación se han ido contradiciendo, llegando a ser cada vez más controvertidos. Un amplio panorama de grupos se ha empezado a organizar para luchar políticamente por su inclusión como categoría independiente en el censo. La decisión del Bureau del Censo de no tratar a los Hispanos como una categoría racial ha significado que los Hispanos se representan en el censo en un número inferior a su representación en la población norteamericana.

La promesa subyacente en estas categorías es la de dividir la población total de los EE.UU. en grupos claramente separados en función a una variedad de propósitos administrativos. El manejo de estas categorías produce una mayoría blanca y una gama de minorías de distintos colores y orígenes nacionales. Pero estas categorías corresponden muy mal a cualquier criterio o contexto fuera del censo mismo, demostrando la productividad interna cultural del censo mismo.

Por ejemplo, la mayoría de los antropólogos y biólogos han dejado de usar el concepto de raza como herramienta taxonómica útil al tratar de los seres humanos. Aún los antropólogos que retienen el uso de una clasificación racial producen unas clasificaciones muy diferentes a las que se encuentran en el censo. Por ejemplo, la clasificación famosa de Stanley Garn nos da una lista de varios centenares de «razas» humanas, muchas más que el censo y que además no coinciden con las categorías en el censo (Garn, 1971). Así que, sea cual sea la función de las categorías del censo, no «describen» la biología humana.

Además, casi todos los miembros de todos los grupos son «mezclados», aún en su propia definición de sí mismos. Esto pasa en todas partes del mundo. En los EE.UU. casi todos los Americanos africanos tienen una genealogía mixta. Lo mismo pasa con los indios americanos y con los Hawaianos. Los Hispanos pueden ser Europeos, negros, Americanos mexicanos, Americanos cubanos, Puertorriqueños, Guatemaltecos, Argentinos, etc. La categoría Americano asiático es igualmente controvertida.

En los EE.UU. existe ahora un creciente movimiento político que tiene como meta la inclusión de una categoría «multi-racial» en el censo próximo

(Williams, n.d.). Si esto tiene éxito, y es posible, resultará en una gran disminución del número de personas que se definen como Americanos africanos, Indios americanos, Americanos asiáticos, e Hispanos. Aunque esto pueda cuadrar mejor con su sentido personal de identidad, querrá decir que los fondos federales que se proporcionan a los grupos minoritarios disminuirán sensiblemente. Claro está que el censo se enfoca sobre las identificaciones raciales/étnicas e ignora el efecto de la clase social sobre el estado económico de la población. Aunque la mayoría de los pobres en los EE.UU. son blancos, ya que la gran mayoría de la población se define como blanca, los miembros de las minorías tienden más estadísticamente a caer en la categoría de pobres que sus compatriotas blancos (Segal, en preparación), un hecho encubierto por la atención pública que se dedica a los datos no-económicos en el censo.

Tampoco trata el censo de los impactos complejos de estas clasificaciones sobre los «clasificados.» El verse obligado a rellenar un blanco en el censo que define la raza es una imposición clara del poder del estado. Es un mandato a que la gente se categorice de una manera particular. Niega la individualidad y, ya que ciertas categorías llevan consigo un prestigio y otras no, es una nueva oportunidad de sufrir una disminución personal en manos de una agencia gubernamental impersonal. Después de una serie de fallos del Tribunal Supremo, en los EE.UU. cada persona tiene el derecho de autodefinirse, así que la gente puede definirse como quiera. Sin embargo, la experiencia de ser contado de esta manera refuerza el sentimiento de tensión que experimenta la gente entre las prácticas de reconocimiento de un régimen administrativo-legal y sus propias prácticas de auto identificación. Y de estas tensiones emergen cada vez mayores problemas con el censo, incluyendo un aumento en el número de personas que rehúsan contestar el censo, la decepción sistemática, y otros más de este tipo (Alonso y Starr, 1987; Anderson [Margo], 1988).

El ver el censo etnográficamente le conduce al antropólogo a un territorio ya conocido, territorio atravesado por E. E. Evans-Pritchard, Mary Douglas, Claude Levi Strauss, Edmund Leach, y muchos más en sociedades muy distintas. La creación de significados, la clasificación y sus inherentes problemas son el sello de la actividad humana en general. Las clasificaciones nos prometen una coherencia y un orden, pero, como Mary Douglas señaló tan claramente hace años (Douglas, 1966), el proceso mismo de clasificar crea las ambigüedades y problemas que solo se pueden resolver por medio de la acción social. El concepto de unas clasificaciones imparciales y «racionales» que sólo recogen los «hechos» es una pura fantasía administrativa. El mismo acto de contar desencadena un proceso complejo y culturalmente productivo porque todo acto de clasificación es una forma de acción simbólica. Sólo revela su significado profundo vis-

tos en el contexto de otros patrones culturales, y también en el contexto de la economía política y las estructuras legales y administrativas.

*Prácticas de reconocimiento: La justicia distributiva:* Otro grupo de prácticas que se relacionan íntimamente con el censo pero que llevan a la actividad clasificatoria a otros campos sociales son los que se asocian con la justicia distributiva en los estados liberales del bienestar. De acuerdo con la construcción «racional» de las teorías legales y administrativas y de la filosofía política, la justicia distributiva crea la justicia social por medio de la clasificación de la población relevante en dos categorías: los que disponen de más de lo que necesitan y los que no. Luego, por una serie de mecanismos, una porción de la riqueza excedente se distribuye a los que no tienen suficientes recursos.

Si nos proponemos leer a la justicia distributiva como más que un grupo de transferencias de bienes y servicios racionales y burocráticos impulsados por unas leyes específicas y enfocamos nuestra atención sobre la etnografía de los encuentros entre los individuos y grupos dentro del sistema, nos encontramos ante un mundo etnográfico complejamente estructurado.

Aunque los modelos de la justicia distributiva tienen el apoyo casi universal entre los grupos políticos del centro y de la izquierda, la justicia distributiva, vista etnográficamente, revela unas dimensiones etnogenéticas muy creativas, tanto como unas consecuencias opresivas. Por ejemplo, la justicia distributiva en los EE.UU. toma la forma de una distribución de bienes y servicios a los que se identifican como «minorías» y «desafortunados.» Reciben un grupo modesto de bienes y servicios, sin que se haga ninguna investigación de las condiciones que les llevó a ser «desafortunados» en el primer lugar. En vez de intentar distribuirles la capacidad de actuar transformativamente sobre su propia situación, el sistema de justicia distributiva refuerza su dependencia y su subordinación social en el nombre de la justicia social (Young, 1990). También reifica a las «minorías» cuya identidad se refuerza con los bienes y servicios que se les otorga. En los EE.UU., el resultado final es un sistema que distribuye bien poco, que regula y coacciona a los que «sirve,» y que, hasta la fecha, deja sin cobertura ninguna de salud a más de 36 millones de ciudadanos.

Así que la justicia distributiva, vista etnográficamente, lleva a cabo un trabajo cultural muy complejo, creando y consolidando identidades y grupos que la gente tiene que aceptar para recibir los recursos que necesitan. Bajo otras condiciones, estas categorías pueden llegar a formar la base una movilización por estos mismos «desafortunados» para exigir más del sistema distributivo. Al examinar etnográficamente los contextos en los cuales los servicios sociales se distribuyen, podemos percibir claramente la actuación de fuerzas sociales de mucho

mayor alcance que persisten justo debajo de la superficie de la retórica sobre la justicia distributiva y que forma la base de la tensión creciente entre los ricos y los pobres en los EE. UU (Harrison and Bluestone, 1988).

### **Unas dimensiones etnográficas de los movimientos étnicos**

La etnografía también puede informar el estudio de la política étnica por medio de un enfoque sobre las dimensiones de experiencia personal en las identificaciones y los reconocimientos que nos facilita la comprensión de las «realidades» vividas por seres de carne y hueso. Por más de 100 años dentro de la antropología ha existido una fuerte actividad que comunica los resultados de diálogos entre uno a uno y los análisis de las vidas de unos individuos a un público mayor. Los antropólogos han contado las vidas de la gente cuya versión de la vida no se había oído (Denton, 1968; Holmberg, 1990) y han contado las historias de personas conocidas antes pero desde una perspectiva etnográficamente informada que cambia la visión que teníamos de ellos y de sus acciones por medio de la contextualización cultural y social (Evans Pritchard, 1937; Turnbull, 1961; y muchos más).

### **Historias de vida [Life histories]**

Intimamente enlazado con este quehacer ha sido el esfuerzo etnográfico considerable en el campo de la biografía antropológica. Hay muchos métodos y escuelas. En algunos casos, el antropólogo trabaja íntimamente con una persona cuya historia se está contando y luego la escribe, intentando respetar la visión y las palabras del protagonista. Ejemplos son la famosa *Son of Old Man Hat* (Left Handed, 1967) y *Tubami* de Crapanzano (1980). Otras formas problematizan las vidas más o examinan la relación entre el antropólogo y el protagonista (Behar, 1993; Castañeda, 1968; Dumont, 1978). En estos casos, las dimensiones antropológicas llegan a ser muy ricas y complejas porque los elementos de la vida del protagonista se cuentan y se interpretan en contexto pero la relación entre el protagonista y el antropólogo también se configura como parte de la historia. Bajo estas condiciones, los eslabones entre las biografías, las diferencias culturales, y la situación intercultural afecta y puede enriquecer los resultados.

Un ejemplo especialmente revelador de este tipo de trabajo que se relaciona directamente con los problemas de la identidad es *Translated Woman* por Ruth Behar (Behar, 1993). En esta obra, Behar relata la crónica de una extensa relación que tuvo con una mujer india mexicana, llamada Esperanza en el

texto. Ambas mujeres son excepcionales. Esperanza es una mujer que luchó contra los hombres en su vida que la intentaban dominar y que también luchó por controlar el curso de su propia vida mediante su trabajo, su inteligencia excepcional, y su uso de una gama amplia de técnicas curativas. Behar es una judía sefardita cuya familia había emigrado a Turquía y de allí se establecieron en Cuba. Luego tuvieron que marcharse de Cuba y ella llegó a los EE.UU. donde el censo la identificó como miembro de la minoría «hispana.» En el libro, ella demuestra la dificultad de la empresa interpretativa intercultural al «traducir» a Esperanza en términos que los lectores norteamericanos puedan comprender. Al mismo tiempo, el libro describe las muchas maneras en que su propia vida es una serie de traducciones y un rompecabezas de la identidad que le impulsan a comprender, a tener miedo de, a admirar, y a querer a Esperanza de manera muy personal, sintiendo a la vez una profunda inquietud sobre su propia clasificación como minoría «hispana.» Esta obra es un ejemplo de la complejidad dinámica que se ve en las prácticas de la identificación y reconocimiento que forman parte del tejido de las naciones-estado modernos. Es ejemplo también de la manera en que estos fenómenos son estudiados por los antropólogos<sup>3</sup>.

### **La etnohistoria de las movilizaciones étnicas**

Las perspectivas antropológicas se han aplicado también al desarrollo a largo plazo de los grupos étnicos y a las políticas étnicas. Existe un eslabón importante entre los trabajos típicos de la etnohistoria productores de estudios realmente influyentes (e.g. Murra, 1978; Sturtevant, 1933) y los estudios más directamente etnográficos de la identificación étnica. Tomaré un ejemplo de mis propios trabajos sobre los vascos.

Yo empecé a trabajar en el País Vasco hacia finales de los años 60 con un estudio comparativo de la organización y las ideas culturales sobre la agricultura familiar vasca y el éxodo rural experimentado en Fuenterrabía entre 1920 y 1969 (Greenwood, 1976 y 1996, y en preparación). Además de mi conclusión aparentemente contraintuitiva pero ampliamente demostrada de que los hijos de los caseros se iban de caseríos muy rentables para buscar trabajos urbanos muy inseguros, aquel estudio tuvo como enfoque un grupo de ideas que parecían ejercer una influencia determinante sobre esas decisiones de los jóvenes vascos.

---

<sup>3</sup> María Jesús- Buxó i Rey, ha tratado de estos temas y otros relacionados con la complejidad de las transformaciones en sus escritos muy interesantes sobre las culturas «chicanas» (Buxó i Rey, 1994a, 1994b).

Mi base interpretativa se centró en la incompatibilidad entre ciertos papeles económicos y los requisitos mínimos de la igualdad social que tenían estos hijos de caserío.

Aunque el estudio inicial terminó con este argumento, me di cuenta de que la explicación de unos comportamientos presentes por medio de una referencia a una serie de valores homogéneos cuyo origen y contexto no se había estudiado ni analizado era una estrategia cuestionable. Me quedé con la determinación de seguir investigando el tema. Armado con el consejo de Julio Caro Baroja, volví al estudio de la historia del País vasco en busca de mejor información. Esta búsqueda me llevó a los Fueros, a la historia de las hidalguías colectivas en varias partes del País vasco, a las estructuras de los regímenes de los Habsburgos y los Borbones, a la histórica pobreza general del País vasco, y al potente papel jugado por las estructuras jurídicas en el desarrollo de ciertas reclamaciones y prácticas de reconocimiento de la identidad en la región.

Al final del esfuerzo, descubrí que los valores que yo había encontrado en Fuenterrabía no sólo tenían una historia larga sino que esa historia fue el producto complejo de una serie de relaciones entre la geografía local, la economía, los conflictos fronterizos, los sistemas legales y administrativos, los sistemas de impuestos, la elaboración de mitos, etc. Así es que dejé temporalmente la etnografía del observador participante cambiándome al estudio de la historia social y la etnohistoria para volver otra vez a la etnografía en el proceso de desarrollar una ideas sobre cómo nacen los grupos y los conflictos étnicos y el papel jugado por los regímenes en crear, a menudo sin querer, las condiciones para el desarrollo de tales identidades.

Habiendo visto el funcionamiento de estas relaciones en el País Vasco, empecé a interesarme por la comparación con su desarrollo en otras partes de España (Greenwood, 1985a) y más adelante hice una comparación entre España y los EE.UU., a la que ya he aludido.

### **Las estructuras micro-sociales y las culturas organizativas de los movimientos étnicos**

Como el enfoque en las micro-estructuras y en las complejidades de los sistemas culturales vistos en una escala pequeña ha sido uno de los enfoques principales de la antropología, no es sorprendente que hayan empeñado a aparecer estudios etnográficos de los movimientos étnicos de abajo hacia arriba. Podemos usar las obras de dos antropólogos vascos como ejemplos. Begoña Aret-

xaga ha llevado a cabo una serie de investigaciones realmente notables sobre los profundos conflictos étnicos en Irlanda del Norte. Su trabajo ha resultado en publicaciones que no solo tienen el poder de la etnografía vivida, sino que nos ayudan a comprender la aparente locura de los comportamientos de los prisioneros irlandeses cuyas acciones, de otra manera, nos parecerían totalmente irracionales o infrahumanas. El desarrollo de una comprensión de la lógica social y cultural de aquellos comportamientos aparentemente irracionales es una de las misiones principales de la antropología (Aretxaga, 1992, 1995).

Joseba Zulaika, por su parte, ha producido un libro sobre la violencia vasca (Zulaika, 1988) que ha causado una considerable polémica entre los antropólogos y otros investigadores sociales. El libro trata de su pueblo natal, Itziar, e intenta tratar un derrotero entre su propia autobiografía y una comprensión etnológica de la situación social y las ideas culturales que le dan a la violencia vasca una estructura particular. El libro ha sido objeto de polémicas fuertes no sólo entre los antropólogos, sino también entre los no-antropólogos, llegando a recibir una reseña muy negativa en el diario, *El País*. Piénsese lo que se piense del libro, éste demuestra que las perspectivas antropológicas se implican en los problemas políticos cuando los temas de investigación son la identificación étnica y la política étnica. El tema central de nuestra disciplina de antropología resumido en las tres palabras, las culturas humanas, es el campo de batalla central en el proceso político.

### **Los contextos académicos y legislativos de las identificaciones étnicas**

Otro lugar para la práctica de la etnografía lo forman los foros académicos y legales en donde las identificaciones étnicas se afirman y se contrastan. Por ejemplo, un extenso trabajo de etnografía hecho por Elizabeth Mertz ha sido enfocado de tal manera que explica como los estudiantes de primer año de una famosa facultad de derecho (es el quinto año universitario en los EE.UU.) aprenden a tratar de las diferencias culturales legalmente (Mertz, en preparación). Documenta las maneras en que las referencias a las diferencias culturales se hacen en las clases y en los textos leídos. También nos demuestra cómo se maneja el diálogo en la clase y cómo se enseña, por medio de estas acciones tácitas y explícitas, el «currículo» informal sobre la relación entre el derecho y las diferencias culturales. Su trabajo es muy importante porque nos demuestra cómo se puede formar un grupo clave de profesionales que desempeñarán papeles de importancia en nuestra estructura legal-administrativa para que tengan una visión muy particular de las diferencias culturales.

Otra fuente rica en posibilidades etnográficas y que se ha utilizado bien poco son los trabajos de las muchas agencias gubernamentales. Phyllis Pease Chock ha llevado a cabo una extensa serie de investigaciones etnográficas en los comités del Congreso estadounidense, presenciando las reuniones de los comités y leyendo los testimonios sobre el fenómeno de la inmigración y las leyes y el control de las inmigraciones (Chock, en preparación). Por medio de un esmerado análisis etnográfico, Chock ha podido construir un modelo de la manera en que las instituciones nacionales de los EE.UU. conciben a los inmigrantes como un peligro, como una fuerza incontrolada, como una «población» de revoltosos y no cómo un grupo de individuos con sus derechos humanos. Este tipo de trabajo nos abre nuevos panoramas de investigación etnográfica. La antropología apenas ha iniciado aquí su marcha.

### **Los movimientos étnicos y las prácticas académicas**

Las obras citadas arriba nos demuestran como el método etnográfico de la antropología nos puede acercar más directamente a la lógica (y a la «ilógica») de los actores cuyos comportamientos normalmente no reciben un análisis más que periodístico o un análisis en términos de las estrategias de movilización, las estructuras de oportunidad políticas, u otros acercamientos. Pero tales perspectivas también abren el paso a una serie de problemas en cuanto a la implicación de las instituciones académicas en las políticas étnicas.

Mi propia preocupación con el tema nació de mis observaciones sobre la situación tan complicada que vivían muchos antropólogos en España después de entrar en vigor la nueva Constitución española. Sobre este tema, he escrito extensamente y, en 1991-1992, me encontré metido en un largo debate-coloquio con mis colegas en España en torno al papel de la antropología en tales contextos (Greenwood *et al*, 1992). En esencia, sostuve la posición de que los antropólogos en los EE. UU se habían escapado de los contextos sociales en donde las cuestiones étnicas afloran pero que para mis colegas en España, tal fuga ha sido imposible. Dije que los antropólogos en España se ven obligados, en general, a confrontar las relaciones entre su práctica y el sinfín de actividades culturales llevadas a cabo en las 17 comunidades autónomas.

Lo que sí quedó claro en aquella experiencia fue que, cuando el reconocimiento y la interpretación de las diferencias culturales llegan a ser moneda clave en la política nacional (como lo es en España y en los EE.UU., entre otros lugares), la «neutralidad científica» se convierte en un concepto inútil. Las actividades de investigar etnográficamente y de escribir ocurren sobre un terreno ya

organizado políticamente. Los regímenes, los grupos, y los actores compiten para controlar la agenda de lo que se estudia y se escribe etnográficamente, intentando asegurarse de que los resultados les sean «aceptables» (o sea, de acuerdo con sus respectivas políticas). Esto crea una situación volátil para la práctica de la antropología y hace que las incauciones sobre la «objetividad», la «distancia», y la «imparcialidad» sean totalmente inútiles. Los antropólogos, quieran que no, son participantes claves en las movilizaciones étnicas y no pueden darse el lujo de hacer su papel profesional sin una clara conciencia de las consecuencias de sus acciones. El no obrar conscientemente bajo estas condiciones conduce directamente a la parálisis moral.

### **El problema de los antropólogos (y otros) que quieren demostrar la falsedad de los mitos étnicos**

Habiendo dicho que no se puede evitar el compromiso público en estos temas, también hay que hablar de otra dimensión del mismo problema. Existe un grupo de antropólogos (e historiadores, como por ejemplo, Eric Hobsbawm y Terrence Ranger, eds., 1983) quienes se atribuyen el papel de criticar los mitos étnicos. Según ellos, su papel profesional es el de someter las reivindicaciones étnicas a las pruebas empíricas de las investigaciones históricas y etnohistóricas. El libro de Hobsbawm y Ranger, *The Invention of Tradition* (Hobsbawm y Ranger, eds., 1983) es la obra más conocida de esta tendencia, pero hay otros más. El antropólogo, James Clifton, es un practicante especialmente controversial en los EE.UU. Su obra, *The Invented Indian* (Clifton, ed., 1990), aplica las investigaciones profesionales supuestamente «objetivas» a lo que muchos grupos de Indios americanos (y la gente que les apoya) afirman sobre sí mismos. El mensaje de Clifton es que las auto-identificaciones de los Indios americanos son, en su mayor parte, fantasías y Clifton utiliza a la etnografía como un arma para su argumento.

Hay una mezcla de problemas difíciles aquí. Por un lado, no cabe duda de que todas las afirmaciones sobre las identidades de los grupos contienen muchos elementos míticos (por ejemplo, la opción en los EE.UU. de vernos como los herederos de los «peregrinos» y de la libertad religiosa y enemigos de los rapaces «conquistadores»). Sin embargo, la antropología no puede equiparar el mito a la falsedad. El acto de reducir las identificaciones étnicas a unas mentiras interesadas es una forma de la falacia positivista que ni nos ayuda a comprender los procesos étnicos ni responde a los sentimientos «auténticos» de los grupos que estudiamos. La antropología siempre se encuentra en un dilema entre el reconocimiento de que la cultura es una creación humana constante y la

comprensión de que muchas de estas «creaciones» cobran absoluta realidad para la mayoría de la gente, una realidad que canaliza su vida y puede incluso llevarles a defenderlas hasta la muerte.

No existe una tierra de nadie en dónde construir el trabajo etnográfico sobre la etnicidad. Debido a que los materiales básicos de los movimientos étnicos son unas reclamaciones sobre la cultura y dado que las respuestas a estas reclamaciones también se hacen en términos culturales, los antropólogos, como los investigadores más asociados con el concepto amplio de la cultura, tienen que tratar de estos temas. El problema es que a menudo el hablar etnográficamente no apoya a las reclamaciones de los grupos étnicos ni a los gobiernos, ni a los demás intereses. El antropólogo camina constantemente sobre la cuerda floja.

---

## **CONCLUSIONES**

### **El significado cuádruple de la «representación»**

El estudio antropológico de la «naturalización» en relación a las cuestiones de la etnicidad nos ha enseñado que la representación tiene un significado múltiple cuando se ve en un contexto etnográfico. La representación, primero, tiene las dimensiones culturales y simbólicas que se han notado arriba. Este significado de la representación corresponde al uso común. Pero también la representación tiene un grupo extenso de significados políticos que incluyen a la representación simbólica pero que también entran en los territorios de las otras ciencias sociales.

La representación simbólica de la cultura guarda una relación profunda con la representación política de los grupos culturales dentro de la estructura de los regímenes democráticos. Tener una «cultura» regional en España es tener el derecho a una forma particular de representación política. Pero tener tal cultura regional es también una forma de representación «naturalizada», como nos demuestra Prieto de Pedro (en preparación).

Claro está que existe una relación profunda entre la cultura y la política al nivel de la teoría de la nación-estado. Varias generaciones de ideologías

de la nación-estado han sostenido que la identidad cultural de una «nación» existe antes que el estado, y que esta identidad es necesaria para que el estado pueda organizarse como un ente político (Anderson [Benedict], 1983; Billig, 1995; Cobban, 1969; Connor, 1994). La lógica es que, como tienen una cultura, tienen un derecho a la autodeterminación como participantes en un mundo de naciones-estado autodeterminantes.

Este mismo argumento ya se ha trasladado al nivel subnacional y también al entorno multinacional y ahora los grupos étnicos regionales reclaman no sólo el derecho de autodeterminación dentro de la nación-estado sino también en las organizaciones multinacionales, basándose en su «cultura» única y, a su parecer, indiscutible. Esta lógica se basa en una relación directa entre tener cierto tipo de cultura y tener el derecho a una representación política. Una rápida lectura de las constituciones Españolas y Estadounidenses nos revela la presencia de este tipo de concepto de representación (Prieto de Pedro, en preparación).

Un tercer significado de la representación se centra en el problema de la representatividad, o sea la validez de la información. No importa si los métodos de validación sean unas pruebas estadísticas u otras formas más etnográficas de revisión de los datos, los retratos centrales de los grupos étnicos afirman su «validez» en «representar» fielmente los rasgos de su grupo. En este sentido, la cuestión para el investigador social es ¿hasta qué punto son «representativas» las «representaciones» hechas por los grupos étnicos, las estructuras de los regímenes, y otros? El antropólogo inevitablemente se ve atrapado en los dilemas creados por su trabajo etnográfico y la multiplicidad del concepto de la representación en el mundo de la etnicidad.

Finalmente, están las representaciones que los líderes políticos hacen sobre sus propias culturas, identidades, y carácter. Este tema ha recibido bastante atención en la ciencia política. Los investigadores han estudiado muchas de las maneras en que los líderes políticos y los aspirantes a una elección hacen uso intencionado de una serie de símbolos culturales para comunicar mensajes sobre su formación, sus metas, y su carácter personal (Billig, 1995; Popkin, 1991). Su deseo de «representar» a su grupo les lleva a una campaña electoral que intenta persuadir por medio del uso de un lenguaje intencionado de banderas, lugares sagrados, rituales, etc. que estos símbolos les «representen» durante su campaña para «representar» a los demás.

Aunque todo esto pueda parecer bastante obvio, he buscado en vano un tratamiento que combine las dimensiones etnográficas, micro-estructurales y macroestructurales, que vengo exponiendo aquí. Sin embargo me parece

claro que los estudios etnográficos de la representación cultural puede crear unas relaciones mutuamente provechosas entre las disciplinas de las ciencias sociales.

Para concluir, en este trabajo, he propuesto un argumento a favor de las oportunidades y las obligaciones especiales de la antropología en relación a las otras disciplinas de las ciencias sociales en cuanto al tema de la etnicidad. He abogado por una reconsideración de la división del trabajo académico y he ofrecido un grupo de ejemplos modestos de las maneras en que el método etnográfico de la antropología puede enlazarse en unas relaciones más interactivas con las perspectivas y los métodos de las otras ciencias sociales. Estos argumentos se basan en un grupo de creencias sobre los puntos fuertes y débiles de la antropología. A mi juicio, los puntos fuertes se encuentran en el estudio etnográfico de las relaciones complejas entre los sistemas culturales y sociales, entre estos y las biografías, y asimismo en las relaciones entre éstas y la historia, la etnohistoria, y el análisis comparativo.

Habiendo dicho todo esto, quiero reconocer unas de las debilidades claves del trabajo antropológico hasta ahora. Los antropólogos son a menudo muy ignorantes de las macro-estructuras y procesos y su incidencia en los escenarios locales que esos antropólogos suelen estudiar etnográficamente. Su enfoque obsesivo en la observación participante en contextos locales a menudo ha creado una miopía y una falta de interés en los procesos mayores que son evidentes en una situación local tras otra. Muchas obras antropológicas han creado una visión homogeneizada del «estado» como todo lo que no es directamente visible en la comunidad local, lo cual demuestra una falta de comprensión del dinamismo y la complejidad de los muchos niveles de aparatos burocráticos que forman un régimen. También esta ignorancia demuestra un desdén por el trabajo de otras disciplinas. Estos son fallos reales pero pueden y tienen que corregirse porque el papel de la antropología es clave en el estudio de la etnicidad.

Como la cultura es la piedra de toque de los movimientos étnicos, la antropología tiene que confrontar la homogeneización de los sistemas culturales que se ve tan a menudo en las acciones de los políticos étnicos, los políticos nacionales, y en muchas facetas de las investigaciones sociales que dicen que contribuyen a la aclaración de estos problemas. Esta homogeneización se puede y se tiene que disgregar por medio del enfoque en la diversidad visible dentro de los grupos étnicos. Hasta que no se haga esto, los estudios de los fenómenos étnicos, en general, ocultarán las operaciones de poder dentro de los movimientos étnicos.

La antropología tiene que llegar a un grado de sofisticación en cuanto al análisis de las estructuras de regímenes para poder analizar las consecuen-

cias inesperadas de las prácticas de reconocimiento étnico y de la distribución de derechos. Desde luego, la historia respectiva de España y de los EE.UU. nos dan muchos ejemplos de tales consecuencias inesperadas.

Y la antropología tiene una obligación especial de contrarrestar los usos cínicos del constructivismo que trata a toda invención cultural como una falsedad. En su lugar, la antropología debe y puede revelar la situación compleja constructivista que se ha creado con las formaciones étnicas contemporáneas.

Si la antropología cumple bien esas funciones, junta con las demás disciplinas representadas en esta Academia, puede hacer una contribución a la comprensión de uno de los fenómenos más dinámicos y también peligrosos en nuestro mundo.

---

## BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, William and Paul Starr, eds., 1987. *The Politics of Numbers*. New York, Russell Sage Foundation.
- Anderson, Benedict, 1983. *Imagined Communities*. London, Verso.
- Anderson, Margo, 1988. *The American Census: A Social History* New Haven. Yale University Press
- Aretxaga, Begoña, 1992. *A Topography of Dignity: Gendered Politics and Transformative Symbols in Northern Ireland*. Princeton, unpublished doctoral dissertation, Anthropology, Princeton University.
- 1995. Dirty Protest: Symbolic Overdetermination and Gender in Northern Ireland Ethnic Violence, in *Ethnos* 23, No. 2:123-148.
- Beek, Martijn Van, 1996. *Identity Fetishism and the Art of Representation: The Long Struggle for Regional Autonomy in Ladakh*. Ithaca, unpublished doctoral dissertation, Development Sociology, Cornell University.
- Behar, Ruth, 1993. *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*. Boston, Beacon Press.
- Bernal, Martin, 1997. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- Billig, Michael, 1995. *Banal Nationalism*. London, Sage.

- Bohannan, Paul and Laura Bohannan, 1968 *Tiv Economy*, Evanston. Northwestern University Press.
- Borneman, John, 1991. *After the Wall: East Meets West in the New Berlin*. New York, Basic Books.
- Buxó i Rey, María Jesús, 1994a. De la etnicidad matriótica en la invención de la etnicidad: Violencia y razón en el Nuevo México de ayer y hoy, en José Antonio Fernández de Rota, ed., *Violencia y Etnicidad*, La Coruña, Universidade da Coruña, Servicio de Publicacións, págs. 157-176
- 1994b. Violencia y estética en la cultura chicana, en U.S. Latinos in Search of New Paradigms: *Aesthetics. Society and Culture*, Bordeaux.
- Castañeda, Carlos, 1968. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Berkeley, University of California Press.
- Chatwin, Bruce, 1987. *The Songlines*. New York, Viking.
- Chock, Phyllis Pease, (en preparación). Porous Borders: Discourses of difference in Congressional hearings on IRCA, in Greenhouse, Carol and Davydd Greenwood, eds., *Democracy and Difference: Law, Politics and Ethnography as Cultural Practice in the United States and Spain*. SUNY Press.
- Clifton, James, ed., 1990. *The Invented Indian: Cultural Fictions and Government Policies*. New Brunswick, Transaction Press
- Cobban, Alfred, 1969. *The Nation state and National Self-determination*. New York, Crowell.
- Connor, Walker, 1994. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton, Princeton University Press.
- Crapanzano, Vincent, 1980. *Tubami: Portrait of a Moroccan*. Chicago, University of Chicago Press.
- de las Casas, Bartolomé, 1977. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid, Fundación Universitaria Española.
- de Waal Malefijt, Anne Marie, 1974. *Images of Man: A History of Anthropological Thought*. New York, Knopf.
- Denton, Robert, 1968. *The Semai: A Nontolent People of Malaya*. New York, Holt, Rinehart, and Winston.
- Díaz del Castillo, Bernal, 1984. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Madrid, Historia, 16.
- Douglas, Mary, 1966. *Purity and Danger*. Harmondsworth, Penguin.
- Dumont, Jean-Paul, 1978. *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*. Austin, University of Texas Press.

- Escalera Reyes, Javier, 1995. Practices of Ethnic Identification, Cornell University Anthropology Department Colloquium Series.
- Evans-Pritchard, E. E., 1937. *Witchcraft, Oracles. and Magic Among the Azande*. Oxford, The Clarendon Press.
- Garn, Stanley, 1971. *Human Races*, 3rd. Ed. Springfield, III., Thomas.
- Geertz, Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York, Basic Books.
- Geertz, Clifford, ed., 1963. *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*. New York, Free Press of Glencoe.
- Gennep, Arnold van, 1960. *The Rites of Passage*. Translated by Monika Vizedom and Gabrielle Caffee. Chicago, University of Chicago Press.
- Greenhouse, Carol and Davydd Greenwood, (en preparación) *Democracy and Difference: A Comparative Study of the Impact of U.S. and Spanish Legal-Administrative Structures on Identity*. SUNY Press.
- Greenwood, Davydd, 1976. *Unrewarding Wealth: Commercialization and the Collapse of Agriculture in a Spanish Basque Town*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 1985a. Castilians, Basques, and Andalusians: an Historical Comparison of Nationalism, «True» Ethnicity, and «False» Ethnicity, in Paul Brass, ed., *Ethnic Groups and the State*, London, Croom Helm, 202-227.
- 1985b. *The Taming of Evolution: The Persistence of Nonevolutionary Views in the Study of Humans*, Ithaca, Cornell University Press.
- 1996. Adiós al caserío, *biTARTE* 4, n.º 8: 5-21, [traducción de una parte del capítulo 4 de *Fuenterrabia: Riqueza ingrata*], traducción de María Belmonte Barrenetxea.
- En preparación *Fuenterrabia: Riqueza ingrata*. 1.ª edición en castellano de *Unrewarding Wealth: Commercialization and the Collapse of Agriculture in a Spanish Basque Town*. Cambridge, Cambridge University Press., traducción de María Belmonte Barrenetxea
- Greenwood, Davydd *et al* 1992. «Las antropologías de España: una propuesta de colaboración», *Antropología* Vol. 1, N.º 3: 5-33 and Respuesta a los comentarios sobre el artículo: 125-12.
- Harris, Marvin, 1968. *The Rise of Anthropological Theory*. New York, Crowell.
- Harrison, Bennett and Barry Bluestone, 1933. *The Great U-turn: Corporate Restructuring and the Polarizing of America*. New York, Basic Books.
- Hatch, Elvin, 1973. *Theories of Man and Culture*. New York, Columbia University Press.

- Herzfeld, Michael, 1937. *Anthropology Through the Looking Glass*. New York, Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric and Terrence Ranger, eds. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Holmberg, Allan, 1990. *Nomads of the Long Bow: The Sirionó of Eastern Bolivia*. Washington, U.S. Government Printing Office.
- Holmberg, David, 1989. *Order in Paradox: Myth, Ritual, and Exchange Among NePal's Tamang*. Ithaca, Cornell University Press.
- Kluckhohn, Florence and Fred Strodbeck, 1961. *Variations in Value Orientations*. Evanston, Row, Peterson.
- Leach, Edmund, 1976. *Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Left Handed, 1967. *Son of Old Man Hat: A Navaho Autobiography*. recorded by Walter Dyk. Lincoln, University of Nebraska Press.
- Lienhardt, R. Godfrey, 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford, Clarendon Press.
- Levi-Strauss, Claude, 1969 *The Elementary Structures of Kinship*. Translation James Harle Bell, John Richard von Sturmer, and Rodney Needham, ed. Boston, Beacon Press.
- Lisón Tolosana, Carmelo, 1990a. *La España mental I: Demonios y exorcismos en los siglos de oro*. Madrid, Ediciones Akal.
- 1990b, *La España mental II: Endemoniados en Galicia hoy*. Madrid, Ediciones Akal.
- 1992. *La imagen del Rey: Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Lynd, Robert and Hellen Merrill Lynd, 1937. *Middletown in Transition: A Study in Cultural Conflicts*. New York, Harcourt, Brace and Company.
- Mayo, Elton, 1933. *The Human Problems of an Industrial Civilization*. New York, The Macmillan Company.
- Mead, Margaret, 1949. *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*. New York, W. Morrow.
- Mertz, Elizabeth (en preparación) Linguistic Constructions of Difference and History in the U.S. Law School Classroom, in Greenhouse, Carol and Davydd Greenwood, eds., *Democracy and Difference: Law, Politics, and Ethnography as Cultural Practice in the United States and Spain*. SUNY Press.
- Murra, John, 1978. *La organización económica del estado Inca*, traducción de Daniel R. Wagner, Mexico, Siglo Veintiuno. *Nueva recopilación de los*

- fueros, privilegios. buenos usos y costumbres. leyes órdenes de la M.N.y M.L. Provincia de Guipúzcoa.* 1919. San Sebastian, Imprenta de la Provincia, copia de la edición de 1697. Omi, Michael and Howard Winant, 1986. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s.* New York, Routledge & Kegan Paul.
- Ortis de Zúñiga, Íñigo, 1967. *Visita de la Provincia de León de Húanuco en 1962.* Húanuco, Perú, Universidad Nacional Hermilio Valdzán, Facultad de Letras y Educación.
- Peters, Emrys, 1990. *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and corporate Power.* Cambridge, Cambridge University Press.
- Polanyi, Karl, 1944. *The Great Transformation.* New York, Farrar & Rinehart, Inc.
- Popkin, Samuel, 1991. *The Reasoning Voter: Communication and Persuasion in Presidential Campaigns.* Chicago, University of Chicago Press.
- Prieto de Pedro, Jesús, (en preparación) Democracy and Gultural Difference in the Spanish Constitution of 1978. in Greenhouse, Carol and Davydd Greenwood, eds., *Democracy and Difference: Law, Politics, and Ethnography as Cultural Practice in the United States and Spain.* SUNY Press.
- Sanmartín Arce, Ricardo, 1993. *Identidad y creación: horizontes culturales e interpretación antropológica.* Barcelona, Editorial Humanidades.
- Segal, Daniel, (en preparación) The Hyper-visible and the invisible: «Race» and «class» in America, in Greenhouse, Carol and Davydd Greenwood, eds., *Democracy an Difference: Law, Politics, and Ethnography as Cultural Practice in the United States and Spain.* SUNY Press.
- Stocking, George, Jr., 1968. *Race. Culture and Evolution: Essays in the History of Antibropology.* New York, Free Press.
- Sturtevant, William, 1983. *Early Indian Tribes. Culture Areas and Linguistic Stocks.* Reston, Va., Geological Survey.
- Turnbull, Colin, 1961. *The Forest People.* New York, Simon and Schuster.
- Turner, Víctor, 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure.* Chicago, Aldine Publishing Company.
- Velasco, Honorio, (en preparación) The role of folklore studies and of popular culture in the construction of a sense of difference, in Greenhouse, Carol and Davydd Greenwood, eds., *Democracy and Difference: Law, Politics, and Ethnography as Cultural Practice in the United States and Spain.* SUNY Press.
- Ver Beek, Kurt, 1996. *The Pilgrimage for Life, Justice and Liberty: Insights into Development Thoery and Practice.* Ithaca, unpublished doctoral dissertation, Development Sociology, Cornell University.

- Wallerstein, Immanuel, 1995. *After Liberalism*. New York, The New Press.
- Warner, W. Lloyd, 1962. *American Life: Dream and Reality*. Chicago, University of Chicago Press.
- Webster, Yehudi, 1992. *The Racialization of America*. New York, St. Martin's Press.
- Williams, Kim, n.d. The Multi-racial Box, unpublished manuscript.
- Yanow, Dvora (en preparación). American Ethnogenesis, Political Judgment, and Administrative Action, in Greenhouse, Carol and Davydd Greenwood, eds., *Democracy and Difference: Law, Politics, and Ethnography as Cultural Practice in the United States and Spain*. SUNY Press.
- Young, Iris Marion, 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press.
- Zulaika, Joseba, 1988. *Basque Violence: Metaphor and Sacrament*. Reno, University of Nevada Press.