

# La antropología social española en los años 80 como paradigma tardomoderno

JOSÉ-LUIS ANTA FÉLEZ  
Área de Antropología Social  
Universidad de Jaén

## RESUMEN

El final de los años 70 y la década de los 80 del siglo xx están marcados por un cambio profundo en las estructuras y sistemas de la política, la sociedad y la economía españolas, donde destaca la creación y consolidación de la España de las Autonomías. En este mismo periodo la antropología social se dedica con profusión a sentar las bases de su propio trabajo, tanto académica como institucionalmente, a la par que se centra en el estudio sistemático de la realidad diferencial de la España finisecular, tomando como central el tema de la identidad. En este artículo se significa este proceso como tardomoderno, para poder llegar a una conformación de la historia de la antropología española en sintonía con los grandes paradigmas contemporáneos y en consonancia con los países de nuestro entorno.

**Palabras clave:** Historia de la Antropología. España. Identidad. Tardomoderno. Epistemología. Academia.

## SUMMARY

In the end of the seventies and the decade of 80 in the XX Century are marked by a deep change in the structures and systems of the politics, the society and the Spanish economy, where it highlights the creation and consolidation of the Spain of the Autonomies. In this same period the social anthropology is devoted with profusion to sit down the bases of its own work, so much in the academi than institutionally. At the same cheats that it is centred in the systematic study of the differential reality of the Spain's century end, taking the topic of the identity central like. In this article it is meant to this process as tardomodern, to be able to arrive to a conformation of the history of the Spanish anthropology in syntony with the big contemporary paradigms and in consonance with the countries of our environment.

**Key words:** History of the Anthropology. Spain. Identity. Tardomodern. Epistemology. Academy.

*RDTP*, LX, 2 (2005): 5-27

## I. ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA Y PARADIGMA TARDOMODERNO

Como muy acertadamente afirma Susana Narotzky (2001: 84-85), pocos son los trabajos antropológicos en España que, de manera directa o indirecta, se han sumado a lo que podemos entender como postmodernidad. Desde mi punto de vista esto es importante por varios motivos: primero, porque supone que la dualidad entre la antropología nacional y la antropología post-colonial no se ha dado en España. Segundo, porque indica que la antropología española estaba enfrascada en otros líos, dimes y diretes. Tercero, que la postmodernidad supone una suerte de adultez institucional que en España no existía en un momento de referencias globales. Y, cuarto, que aquellos presupuestos que la postmodernidad proponía no eran parte de la tradición, o tradiciones, que pesaban sobre la antropología española. Es más, y con esto adelanto un poco mi consiguiente argumentación, en España la postmodernidad fue un algo tardío que en su momento, los últimos años 70 y la década de 1980, tuvo un reflejo de carácter nacional y localista, que podemos determinar como tardomoderno. Quizás lo más coherente es entenderlo como una vía paralela a la postmodernidad y que ciertos arquitectos aplicaron en la continuación del estilo internacional en formas funcionales muy contextuales a lo local (véase, Jencks 1983; Jodidio 2001; y, de manera tangencial, Baudrillard 1991). Este principio tardomoderno se basaba en la antropología social española paradigmáticamente sobre un único objeto: la identidad, que, por múltiples motivos, se reveló como central y totalizador. No quiero decir que no exista una relación directa entre estos modelos, la cuestión es que la antropología española tuvo un momento paradigmático que se relacionó con la identidad y que tomó la forma de un hecho tardomoderno<sup>1</sup>.

Estos cuatro elementos: tardomodernidad, antropología social, identidad y paradigma jugaron en los años 80 entre sí como si fueran un enorme catalizador que permitió una doble dinámica: crecer en el interior y desarrollar la imagen hacia al exterior. Permitted que la antropología social tomara una forma de disciplina instituyente e instituida, de momentos centrípetos y de búsquedas de ejercicios de interlocución. Además de todo ello, permitió la discusión, la recreación y la involucración en diferentes niveles. De todo esto trataré en este trabajo, pero lo que me interesa es resaltar la idea de que la identidad no fue más que una opción, entre otras, que nos permitió desarrollar nuestro trabajo. Claro que luego, en la

---

<sup>1</sup> Entiendo la idea de paradigma en el sentido explicitado por Kuhn (1990). Aunque prefiero entender el pensamiento científico bajo lo propuesto por Serres (1989).

década de 1990, se volvió centro de discusiones agrídulces y ya nadie quería sumarse a algo que obviamente había sido gastado por su uso y abuso. Pero si la antropología social española consiguió de alguna manera superar la postmodernidad, haciéndose adulta a una velocidad enorme, logrando en veinticinco años lo que a Inglaterra, Francia o EE.UU. les había llevado más de cien, es simplemente porque hubo una suerte de colaboración, de sumisión y de acuerdo en torno a la identidad (como tema, como perspectiva), en una manera, además, muy concreta, con una mirada tardomoderna, que, en última instancia, nos hizo parte de un ejercicio más global. Claro que la bondad de estos hechos estaba haciendo que relegáramos temas y miradas, formas y modos y que asumiéramos un mapa regionalista y local que cerraría las puertas a aquellos que estaban fuera del sistema, del paradigma, y que, por último, distribuiría la realidad en centros/periferia prácticamente irrompibles.

Se suele afirmar que el cambio político desde la dictadura del general Franco a una democracia formal, con el consiguiente desarrollo de una España dividida en Comunidades Autónomas, llevó a un creciente interés, legitimación y desarrollo de aquellos rasgos propios. Era lógico, se afirma, que en este contexto temas como el de la identidad, cuando no aquellos de carácter más material y folk, aparecieran en un caldo de cultivo que les era tan propio como propicio. Dentro de este cambio se daban, además, al hilo, otros factores que remarcaban sin duda un fuerte impacto de lo propio. Así, el resurgir cultural llevaba de la mano nuevas editoriales, revistas y una clara necesidad de cultura en general, que dio lugar a que fundaciones (la Juan March, por ejemplo), museos (el Reina Sofía o el IVAM) y formas de consumo-ocio, hasta ahora claramente prohibidas y censuradas, irrumpieran con una fuerza poco comprensible dentro de nuestro entorno internacional. La universidad tampoco fue ajena a todo ello y como foco importante de la resistencia antifranquista tuvo un protagonismo que, a la larga, significaría su autonomía y su importancia como deseo de una sociedad en constante apertura. Esta apertura cultural generalizada se veía acompañada de un proceso político que, con sus altibajos, como el ocurrido con la intentona de golpe de estado por parte de un grupo de militares en 1981, permitió la reconstitución de un tejido social que estaba francamente deteriorado. Obviamente, todo esto tuvo también sus claroscuros, sobre todo con la amnesia generalizada que, de forma sistemática, se extendió respecto a la Guerra Civil, cuando no la simple afirmación de una República negativizada, la mirada al régimen dictatorial con una cierta tolerancia o la suma de la extrema derecha como si sólo se tratara de un mal menor. Los últimos años 70 y los primeros 80 fueron momentos duros, pero esperanzadores, que revelaron muchas

contradicciones sociales, políticas y económicas que aún al día de hoy son a veces patentes. Y, en este ambiente, la identidad fue un elemento que produjo no pocas dudas y más contradicciones.

Así, mientras que España vivía ese proceso político global de constante apertura cultural, de integración en el entorno europeo —que se había despreciado, y, a su vez, nos había olvidado y obviado—, y que tendría como colofón nuestra incorporación a la OTAN, primero, y a la Unión Europea (CEE en su momento), después; en el interior se viviría un proceso de búsqueda de lo exclusivo, de lo local, de las diferencias con nuestros vecinos (la apertura de museos etnográficos, centros de estudios regionales y asociaciones culturales locales por toda la geografía nacional son buena muestra de ello), que, concretado en los trabajos antropológicos, dio elementos de mucha calidad, junto a situaciones de una cierta ridiculez<sup>2</sup>. Para la antropología todo este proceso político y social tenía, cuando menos, dos caminos: uno, exponer lo particular, otro, mostrar la diversidad. En principio (porque también se puede seguir otra lectura más política, generalista y mecanicista como hace, de manera muy interesante, Brandes 1991: 234-237), se optó por el primero, en la medida en que no había manera de integrarse en los grandes circuitos del pensamiento ya que el momento nos pilló, digámoslo así, con el paso cambiado en un doble sentido: por un lado, no había antropología institucionalizada y, por otro, la poca que había estaba en un proceso de búsqueda de la identidad propia (Pujadas 1990a: 8). Digamos, consecuentemente, que, en el contexto de una España que debatía sus propias contradicciones (abrirse a lo cultural y descentralizarse o localizarse en lo identitario), la antropología española tomó la decisión de centrarse en los estudios sobre identidad, claramente regional, a la vez que se ocupaba de su proceso de institucionalización y de definición. Este proceso paradigmático fue un momento de enorme creatividad e ilusión que centró la idea de la antropología en torno a lo más cercano, concreto y local con un claro contenido tardomoderno, dicho está: la otra vertiente de la postmodernidad. Porque si en esta última la mirada es postcolonialista, postautorial y postnatural, la de los tardomodernos es localista, autorial y taxonomista (Nanda 2001; Tedlock y Mannhein 1995). La importancia de

---

<sup>2</sup> Por ejemplo, en los Congresos de Folklore Andaluz siempre han rondado antropólogos, algunos de cierto peso teórico, que, en general, hacían un papel conciliador olvidándose de que estaban ante la cara amable de la parte, recién convertida, de la Sección Femenina dedicada a los Coros y Danzas (Congreso 1988; 1990; 1992). Otro ejemplo, ya fuera del contexto del que aquí trato y que es un claro despropósito, es el *Congreso Internacional Identidades Culturales*, donde se habla de todo menos de identidad y, mucho menos, de cultura (Hermosilla y Pulgarín 2001).

centrar todo el discurso en la identidad significó que era un elemento que jugó como un dispositivo más que como un mecanismo de causa-efecto. En cualquier caso, hay que tener en cuenta que si para la antropología postcolonial el concepto de etnicidad e identidad es central (Cowlshaw 2000: 101-123), lo es en la medida en que se entiende como representación e híbrido. Como luego abordaré con más detalle, el empeño puesto por la antropología española en suscribirse a la identidad también significaba que, frente a ese concepto de representación, el antropólogo se proponía a sí mismo más como un agente social que como un científico social. Pero, en cualquier caso, por no hacer más engorroso el tema, hay que denotar que la antropología social más general desde la década de 1990, de un claro corte neoestructuralista (Argyrou 2002; Babba 1994; Erasaari 2000; Moore 1997; Paci 2001; Robotham 1997), no es algo que coincidiera con el paradigma tardomoderno español de los 80, que intentó por todos los medios romper con el estructuralismo basándose en enfrentamientos con el aparataje de los estudios de comunidad y, a la vez, imponiendo una cierta mirada procesual y anticausalista.

En efecto, los grandes temas de la antropología tardomoderna son todos de definición o de relación, en diferentes niveles, con la identidad. Empezamos con los primeros, la definición de los temas. No sé hasta qué punto la antropología anterior estaba relacionada con los llamados estudios de comunidad; de hecho, se trata de una manera de hacer antropología en consonancia con los grandes paradigmas de los años 50 y 60, que si afectaron a España fue de la mano de antropólogos venidos de fuera (Arguedas, Brandes, Driessen, Gilmore, Keny, Pitt-Rivers... a los que se sumaría Lisón 1983). Pero, además, lo hecho en España tenía una clara vocación, primero, estructuralista, y, segundo, de muestra de lo diverso (véase, por ejemplo, los trabajos compilados en Lisón 1976). Por eso, cuando la antropología española se puso, en los primeros años de la década de 1980 (con algunas exageraciones pero también con grandes valentías y ponderaciones), a criticar los estudios de comunidad, tenía una clara intencionalidad de buscar los puntos de encuentro con los planteamientos hechos anteriormente con referencia a la diversidad y que se había recreado en los años 70, cuanto más de hacerlo en función de las ideas en torno a la identidad (Díaz 1995; Gómez 1982a; 1982b; 1993; Guarino 1991; Luque 1981; Moncó 1991; 1992; Moreno 1983; 1990; Navarro 1984; Pujadas y Comas 1981a; 1981b; 1982; 1985; San Román 1984a; Serrán 1980). Porque, además, no se puede olvidar que los protagonistas de toda esta historia son un grupo minúsculo de jóvenes que un día hacían teoría, otro se dedicaban a realizar trabajo de campo, otro daban clases donde podían y, por último, creaban las bases académicas que propiciarían la

apertura de la licenciatura en los años 90. Estamos hablando de un ejercicio paradigmático donde la centralidad de pensamiento era, también, la búsqueda de sus elementos más periféricos. Donde la crítica teórica se hacía, a la vez, teoría crítica. En este sentido, la definición de la antropología propia tenía como primera misión el hacerse presente, primero, a un nivel institucional y, poco después, en el ámbito social. Esto significó un momento instituyente en el que salieron a relucir las contradicciones de una antropología de corte estructuralista y donde, sin rubor, campaba el marxismo más clásico, los estudios regionalistas basados en miradas temáticas de los estudios de comunidad, la búsqueda de puestos de trabajo en el interior de la universidad y la creación de un cierto mapa de distribución del poder. Como han puesto de relieve los analistas institucionales (Lapassade 1985; Lourau 1970), los momentos instituyentes son los más interesantes, pues en ellos se están gestando las futuras reglas de la institución —en nuestro caso léase la academia—, así como los procesos de creación de los nexos que luego formarán el entrelazado de la red; esto exige negociaciones y discusiones que definen los puntos de vista y, sobre todo, esa suerte de casillas que son los segmentos en los que se apoyará el entramado institucional. Pero el momento instituyente de la antropología española tuvo también otra *cancha*, la recreación, negociación y discusión con los elementos característicos que le habían precedido y que le eran coetáneos y, a su vez, con las disciplinas afines (sociología, historia, psicología...) que también estaban en un momento si no de instituirse, sí de formularse al hilo del particular contexto español. Estas otras canchas complicaron muchas cosas y si la negociación con lo heredado se zanjó más o menos localizando metodología y temas nuevos, la discusión con las disciplinas afines simplemente fue pospuesta y, al final, obviada.

El tema que centró el paradigma tardomoderno en la antropología española fue el de la identidad. A este respecto hay que diferenciar varios niveles y grados<sup>3</sup>. Como en cualquier otro paradigma, hay trabajos más cercanos al núcleo duro de la antropología y otros que estaban más alejados. Así encontramos algunos que tenían como objeto la propia identidad (Barrera 1985; 1990; Fernández Martorell 1982; Galván 1980; Jociles 1989; Lisón Arcal 1986; Lisón 1989; Molina 1984; Otegui 1989; Rivas 1986;

<sup>3</sup> Los trabajos de revisión de Pujadas (1990a), Prat (1990) y Moreno (1991) sobre el tema son tan contextualizadores como inquietantes, además tienen bibliografías exhaustivas, lo que les da un valor añadido. A este respecto el libro de Pujadas (1993) me parece que, a pesar de ser una y mil veces citado, es ciertamente sólo una introducción. Por ello me sigue pareciendo que Prat (1992) es más panorámico, a pesar de faltarle ese aparato crítico que es claramente visible en Narotzky (2001).

1991; Segura 1987; Velasco 1981; 1988a), casi teóricos, y otros más aplicacionistas y contingentes (Agudo 1990; Aguilar 1983; Comas y otros 1990; Contreras 1979; 1988; Escalera 1990; Fernández de Rota 1984; 1987; 1989; Galván 1977; 1987; García, Velasco y otros 1991; Gómez 1992; Lisón 1985; Martín 1991a; 1991b; 1992; Moreno 1981a; 1981b; 1982a; 1982b; 1993; Provansal 1984; Sanmartín 1993; Velasco 1980; 1982; 1992). Por otro lado, tenemos trabajos que se encuadran en revistas, congresos y reuniones de carácter local (González y Fernández de Rota 1990; Roque 1988) y otros en foros internacionales (Herr y Polt 1989). Lo importante aquí es reseñar que los diferentes niveles y grados se centran sobre un único paradigma que, de manera inequívoca, llevó a la antropología por unos determinados derroteros. Sería erróneo creer que existe, por mucho que intentemos explicarlo así, una mecánica o, a lo más, una cadena azarosa de acontecimientos. Más bien nos encontramos ante un momento donde se tomaron decisiones en función de intereses y tradiciones, pero también, y sobre todo, con el objetivo de funcionalizar los recursos y los medios y, evidentemente, la identidad respondía en cuanto tema a estos presupuestos. La prueba de que el pacto fue otro —trabajar por la propia antropología— seguramente es que la identidad fue entendida de diversas y, a veces, contradictorias maneras. Como simple aclaración quiero dejar constancia de que, si bien estamos hablando de un hecho paradigmático, el movimiento sobre la identidad en la antropología española, por su doble dimensión de encuentro de un objeto de estudio y de búsqueda de un lugar y definición propios, hizo que el esquema, digamos, científico se hiciera mucho más complejo, lleno de dudas, nexos, esquemas, diálogos, encuentros y debates que, si bien formaban una red, tenían también mucho más de caótico, experimental y desordenado de lo que podría suponerse. Encontrar ciertas lógicas quizás exigiría enfocar ciertas psicologías, ciertas personalidades y muchos intereses y deseos que tienen tan poco de explicables como de interesantes.

## II. LA IDENTIDAD, CENTRO DEL PARADIGMA

Estamos en 1985, momento de auge del paradigma tardomoderno, y Andrés Barrera publica un libro de medio millar de páginas titulado *La dialéctica de la identidad en Cataluña* (Barrera 1985)<sup>4</sup>. Lo interesante de

<sup>4</sup> En este contexto, un libro que podría ser el centro del paradigma es Aguirre (1986). Y, sin embargo, la falta, o el exceso, de perspectiva lo cierra contingentemente sobre sí mismo. Por el contrario, desde una perspectiva más objetual, Narotzky (2001: 50-58) propone el libro de Andrés Barrera (1990), *Casa, herencia y familia en la Cataluña rural*, para la idea que se plantea aquí como paradigmática.

este libro, para lo que aquí tratamos, es, a diferencia de otros trabajos del mismo autor, la contingencia con que se enfrenta al tema de la identidad. Seguramente la antropología de los años 80 tiene, fuera de todo aparato epistemológico, una cierta idea de contingencia en torno a sí. Claro que los productos finales bajo esta perspectiva, quizás por lo urgente de ciertas miradas, tienden a parecer universales cuando son altamente perecederos. Podríamos pensar que es algo más que la mirada de un extraño al «nosotros» catalán y, sin embargo, es sólo eso. En cierta medida, puede decirse que se trata de un aumento en la escala de los trabajos de comunidad que años antes habían centrado la antropología española, lo que exigía, parece ser, utilizar recursos de investigación que objetivizaran lo tratado. Y de aquí podría salir una primera mirada interesante del trabajo: el libro se justifica desde un *otro* que objetivamente ha planteado qué es lo catalán. Puede afirmarse, además, que este libro del profesor Barrera es uno de los ejemplos básicos de lo que el paradigma tardomoderno significó, tanto en el qué, en el cómo y, de alguna manera también, en el porqué. Para él la identidad es una suerte de aglutinador, una clave explicativa del profundo ontológico que es el hombre<sup>5</sup>, y así toma como ejes básicos de la identidad, la casa, lo que la rodea, los sistemas rituales (sobre todo las fiestas) y, en cierta medida, el espacio en sí mismo, cerrando el libro con «cuatro aproximaciones al tema de la identidad en Cataluña»<sup>6</sup>. Claro que esta forma de ver las cosas chocará —aunque no creo que nunca llegara a crear fricciones— con otras más etnicistas, nacionalistas o, simplemente, más localistas (por ejemplo Pujadas 1990b, entre otros trabajos de la compilación de Cucó y Pujadas 1990). Sin embargo, el libro de Andrés Barrera mantiene un importante juego —dialéctico— con estos elementos, aunque para él no sean los más importantes (Barrera 1985: 95). En cualquier caso, este trabajo tiene algunos rasgos específicos respecto a las investigaciones de sus compañeros (Lisón Arcal 1986; Rivas 1986; Jociles 1989; Otegui 1990; Segura 1987), incluida la tesis del propio Barrera (1990), que, bajo la dirección de Carmelo Lisón, se centraban en el estudio casi exclusivo de la identidad, geográficamente, en el Noreste español.

<sup>5</sup> A este respecto no hay duda de que la antropología social ha sido tan respetuosa como despreciativa con este tema, ya sea porque el verdadero sentido sea lo social, ya sea porque no existe discusión cultural sobre el sentido total de lo humano. En cualquier caso, es una constante que se repite, por ejemplo, desde el caso de Galván (1985: 9-11), en la introducción a los trabajos de Pérez Vidal, a los recientes de Sanmartín (1999), o en gran parte de los trabajos de Álvarez y Antón (2001).

<sup>6</sup> Creo que de una manera indirecta, la mayor crítica al trabajo de Andrés Barrera está en Manuel Delgado (1993), donde trata los sentidos dinámicos, que no sólo dialécticos, de la fiesta y, por ende, de la identidad catalana.

El trabajo de Andrés Barrera de 1985 toma como global la idea de la identidad del otro (el *nosotros* del informante), además de concentrar una serie de elementos específicos del paradigma tardomoderno: primero, el autor pertenece a la tercera generación de antropólogos españoles, que claramente marcaría el final del mapa basado en una estructura creada académicamente por Carmelo Lisón desde Madrid y Claudio Esteva desde Barcelona. Segundo, toma la identidad como un objeto positivo y moral. Tercero, abusa, crea y recrea el mundo tradicional, popular y casi exclusivamente rural. Cuarto, las fuentes bibliográficas se limitan a referencias de los años 30, 40 y 50, a la vez que se obvia la producción de los antropólogos foráneos, que se utilizan y citan en cuanto hacen referencia a elementos relacionados con el aparataje tradicional. Quinto, no existe el conflicto. Sexto, la mirada del objeto se hace fielmente guiada por Victor Turner y, subsidiariamente, por Clifford Geertz, aún en su edición en inglés, que se toman de forma acrítica y de manera sesgada. Séptimo, hay un abuso injustificado del referente generacional que, en este caso, está representado por Carmelo Lisón. Octavo, las palabras de los informantes son tomadas sin más y presentadas fuera del discurso que representan por sí mismas. Noveno, el trabajo es también significativamente parte del *curriculum* del autor, es decir, es uno de esos elementos «necesarios» para acceder a una plaza como profesor titular de Universidad. Y, décimo, el libro revela una suerte de gramática cultural donde todo queda planteado y, por supuesto, resuelto.

Estos diez puntos son, sin duda, los cómo de un paradigma y se podrá suponer que han significado para el futuro una herencia que ha marcado a muchos de los que luego vendrían. Pero el libro de Andrés Barrera que nos ocupa tiene una peculiaridad que le hace representativo de sólo una parte, el problema de la identidad en sí mismo fue tomado desde diversas posiciones por parte de otros grupos de antropólogos. Lo más interesante es que el concepto de identidad tomó la posición de un comodín epistemológico con el que referirse y, sin duda, situarse ante determinadas miradas, nodos y, sobre todo, explicaciones. Es decir, en cualquiera de las maneras en que se abordara la identidad, ésta era más un recorrido explicativo que una posición temática o teórica, o, simplemente, metodológica (Aguirre 1997; Aguirre y Morales 1999; Beriaín y Lancers 1996; Jenkins 1996; Lévi-Strauss y otros 1978. Medina 1992; Méndez 2002; Nash y Marre 2003; Sánchez-Pérez 2000). Y, así, tenemos que, bajo el rubro de la identidad, se concentraron miradas de antropología urbana cercanas a la geografía o explicaciones más o menos tópicas de la religiosidad popular. Podemos resumir en cinco las posiciones que llevaron la rúbrica de la identidad: las fiestas, la religiosidad popular, los naciona-

lismos, la etnicidad y las identidades de grupo. Otros objetos de estudio paralelos fueron especialmente más cuidadosos con la propia palabra identidad, es el caso de la lingüística o los estudios de las marginalidades sociales, por las obvias razones de «conciencia» e ideología, lo que es, sin embargo, una extraña vuelta de rosca sobre el tema de la identidad, en la medida en que la propuesta no era por inclusión, como en las fiestas<sup>7</sup>, sino, por exclusión, lo que obviamente significa que ciertos conceptos no estaban dentro de la discursividad de los colonialismos internos y los orientalismos históricos, miradas críticas que no se dieron en el pensamiento tardomoderno.

Con respecto a las categorizaciones sobre la aplicación de la identidad hay que hacer una serie de distinciones a la hora de entender la idea como paradigma tardomoderno. Es evidente que el intento de teorizar la identidad llevó en su momento —más que en lo ocurrido después, cuando las secuelas ya no tenían un sentido ni crítico ni, por supuesto, encontraron el caldo paradigmático de la discusión— a que se formaran tres grandes grupos: aquellos que estudiaban la identidad como hecho cultural, que se conforma en sentimientos de carácter compartido, profundamente social y solidario; otros que, de forma genérica, utilizaban el concepto de etnicidad (identidad étnica), que se mostraba como un fenómeno procesual (dinámico) e instrumental; y, por último, aquellos que hablaban de nacionalismo (identidad nacional) marcado por el carácter ideológico (Pujadas 1990a; Moreno 1991: 604-614). Paralelamente, desde muy temprano se marcaron claramente cinco «grupos» académicos diferentes: el catalán, el madrileño, el sevillano, el canario y el vasco. Subsidiariamente se establecía que el resto pertenecía a alguno de estos grupos (Prat 1992: 95-97).

Obviamente este tipo de graduaciones epistemológicas y académicas son muy interesantes, pero dicen poco de la realidad de lo ocurrido con la identidad: por un lado, porque el proceso de creación de la identidad tenía algo de circular y las explicaciones caían en lo tautológico; de hecho, tenían más de acuerdo, de explicación del sentimiento, que de enfrentamiento real con los porqués de la gente<sup>8</sup>. Segundo, porque, más allá de la epistemología, los objetos de estudio elegidos eran partes di-

<sup>7</sup> Tema del que se ha llegado a un verdadero paroxismo acumulativo y que se ha conectado con el proceso crítico hacia el mundo del folklore (Velasco 1982; 1988b; 1990; Luque 1989), y que no ha tenido el mismo desarrollo de significación para con el trabajo en campos afines.

<sup>8</sup> Hay que llamar la atención sobre lo cercano que está el racismo de la idea sentimental de identidad y que, tan acertadamente, se hace notar en el contexto anglosajón de los 80 (Kuper 2001: 276-278).

rectamente relacionadas con parcelas de poder desmembradas, apreciables, blandas y acrílicas: desde pueblos en fiestas hasta gitanos. Y, tercero, porque los distinguos de carácter tipo identidad, etnicidad o nacionalismo no tenían en ningún caso una clara delimitación, siendo evidente que según el lector se podía interpretar la etnicidad como una ideología de baja intensidad del nacionalismo o a éste como una proyección burguesa de los sentimientos populares. Es casi seguro que detrás de todo esto planea, y las más de las veces incluso aterriza, el trabajo de Barth (1976: 9-49), que, junto con la revisión de Cohen (1978), ha servido de auténtica guía teórica para la antropología social española en los años 80, sin que la realidad empírica por él utilizada fuera tomada como algo determinante (la excepción es el pionero trabajo de Pi-Sunyer 1971). En este sentido, habría que observar que la utilización del concepto de identidad étnica partía, en cierta medida, de esa falsedad generalista que se proponía en el libro de Barth (1994, para una autocrítica muy lúcida. A este respecto recomiendo la lectura de Villar 2004) y que aquí nunca recibió ni la más mínima crítica, es más, se tomó al pie de la letra. Al hilo de esto hay que hacer notar que todo este enorme ejercicio de búsqueda de la identidad, de búsqueda de teorías, de encuentros y saberes, no se focalizó en casi ningún caso sobre la identidad como constructo político y como mecanismo de control y disciplina. Incluso cuando se tornaba en lo nacional, como sentimiento (por ejemplo Valle 1988), o como crítica de las unidades de análisis más complejas (Pujadas 1990: 14-15). Pero, en cualquier caso, eso no es importante, porque las tintas se cargaban en establecer claramente quién era quién, dónde estaba y qué palabras utilizaba. Además, si se quiere ver de una manera no tan radical y más institucional, se puede decir que no era sólo una cuestión de palabras, sino que era evidente que también se estaba hablando de cosas, elementos materiales que podían ser importantes.

En efecto, hablar de forma genérica de identidad y evolucionar sobre la idea de etnicidad no era más que un camino entre muchos posibles; de hecho, sólo la antropología hecha con ciertos grupos marginados, en concreto con los gitanos (San Román 1976; 1984b; y, sobre todo, 1986), tenía algo de lo propuesto. El caso es que en realidad no importa que epistemológicamente fuera erróneo, pues el camino elegido desembocó en una antropología plenamente integrada en las miradas, temas y formas a la manera global (mundial); también hay que afirmar con rotundidad que el embelesamiento interno no significó ni aislamiento, ni desconocimiento del exterior, simplemente que se radicalizó lo interno y se relativizó lo externo. Por decirlo brevemente, el paradigma tardomoderno fue una suerte de atajo que llevó a la antropología desde una posición casi nula a otra

de plena integración en las universidades, la vida social, que permitía a los actores ser interlocutores válidos dentro de la antropología europea. Este largo camino en un corto espacio de tiempo se consiguió gracias al trabajo intenso de un grupo de gente tan ambiciosa como fascinada por su trabajo. Y, claro está, al hablar de identidad se conseguía acelerar ciertos procesos, como la conexión entre discurso social y propuesta científica, entre modernidad y tradición, a la par que se abrían las puertas a otra antropología más sofisticada, donde la identidad cultural, cuasi étnica, se aplicaba sobre elementos sociales como el género, la clase o las formas de vida pública. Incluso las maneras más extremas y menos amables de presentar la identidad, como en el caso de ciertos nacionalismos (Apaolaza 1990; 1993; Aranzadi 1982; Azurmendi 1988; Martínez 2002; Terrades 1990; Valle 1988), dio lugar a profundidades y desvíos hacia la violencia (Delgado 1993; Fernández de Rota 1993; Zulaika 1990; 1993) o las miradas a las formas políticas del Estado (Azcona 1984; Comelles 1988; González Alcantud 1993; 1994; 1997; Luque 1996; Martínez 1999; Mira 1985; 1990; Molina 1995).

Pero que el atajo propuesto funcionara, que fuera delimitable como un paradigma centripeto y monotemático, no es sino la confirmación de que la antropología española se hizo desde una posición nacionalista e inequívoca. En definitiva, que concentró los esfuerzos y las miradas en torno a una realidad que seguramente tenía sus propias dimensiones y que los antropólogos podíamos ver y no sólo sumarnos y utilizar como excusa. El contexto español de finales de los 70 y los 80 fue de búsqueda de lo propio, de aquellos hechos que podían ser culturalmente únicos, pero también momento de búsqueda de otros elementos que socialmente nos incluyeran en un mundo global. Los antropólogos por entonces seguramente no tuvieron otra oportunidad que intentar explicar y sumarse a estos hechos contextuales que debatían la modernidad y la tradición, y que también eran una red que les incluía. De hecho, a diferencia de la sociedad española que se debatía con la modernidad, los antropólogos, por pocos que fueran, contaron con la enorme ventaja de vivir en la universidad, que, de forma privilegiada, siempre fue un coto de modernidad —lo que incluía a no pocos profesores de extrema derecha—, por lo que el planteamiento de la tardomodernidad no tenía nada de extraño, para unos porque era un proceso de pausa en la postmodernidad y, para otros, porque era la adaptación de ciertas cuestiones generales a intereses locales. Quizás lo extraño sea el entusiasmo, la fe casi ciega, el voluntarioso camino seguido, casi sin excepción, por la inmensa mayoría de los antropólogos en torno al acuerdo de la identidad. Lo que no se puede explicar si no es teniendo en cuenta que la discusión tenía ciertos puntos no revelados, no dichos, no explicitados. En otras palabras, que tenía que

existir también un acuerdo, si se quiere tácito —o, exagerando, sólo de miradas—, sobre la propia institucionalización del trabajo. De hecho, hay algunos elementos que nos pondrían en la pista de que no sólo era un acuerdo sobre la identidad como tema, sino que también se trataba de hablar de la identidad de la propia antropología española.

### III. LAS OTRAS CONDICIONES DEL PARADIGMA

En la década de 1980 se dan dos importantes hechos que contribuyeron a la plena institucionalización de la antropología. Primero, la consolidación de ciertos departamentos universitarios, proceso iniciado escasamente diez años antes. Y, segundo, el de la ideación, construcción y consolidación de las asociaciones de antropología que, curiosamente, desde mi punto de vista, es el hecho más puramente tardomoderno de todo lo planteado hasta ahora. Pero empezemos por la universidad<sup>9</sup>. En los años 80 los departamentos con capacidad de trabajar eran muy pocos y claramente se concentraban en el eje Madrid-Barcelona-Sevilla. Es decir, aquellos sitios que habían sido liderados por personas que desde sí mismas habían concentrado todos los esfuerzos: Carmelo Lisón, Claudio Esteva y José Alcina, respectivamente<sup>10</sup>. Claramente ellos fueron los que apoyaron y promocionaron, dentro de su escasísimo margen de maniobra, a un grupo de jóvenes que se encargarían de crear el momento instituyente de la antropología y que, a su vez, dieron lugar a un diálogo con la antropología, en principio, más periférica de Galicia, el País Vasco, Canarias o Valencia. Lo que nos importa reseñar ahora es que esta segunda generación fue la que concentró los esfuerzos en la creación de una academia antropológica fuerte y estable, siempre bajo la atenta mirada de los mayores, Lisón en Madrid, Esteva en Barcelona y, en Sevilla, debido a la pronta marcha de Alcina hacia Madrid, con el trabajo un tanto huérfano de Isidoro Moreno, Salvador Rodríguez Becerra y Pilar Sanchís, aunque claramente eclipsados y, en cierta medida, fagotizados por el primero. En cualquier caso, el mapa departamental dependía, sobre todo, del

---

<sup>9</sup> Como nota al margen, hay que decir que estos elementos, como gran parte del núcleo duro del paradigma tardomoderno, cristalizaron en el Congreso Nacional de 1987, celebrado en Alicante. Yo era un jovencísimo antropólogo que corría por allí con más preguntas que respuestas, pero no hay duda de que allí pasó algo que, de una u otra manera, la futura historia de la antropología debía reseñar.

<sup>10</sup> No he incluido a Ramón Valdés en este grupo por su peculiaridad, primero, como docente-investigador independiente y, segundo, por su declarado desprecio por las estructuras de poder, aunque dio acogida a unos jóvenes que serían parte importante de la segunda generación.

peso ejercido por esta segunda generación, porque, aunque el poder siguiera en manos de Carmelo Lisón y Claudio Esteva, en realidad fueron los jóvenes quienes más hicieron por dejar claros los límites y contenidos del mapa. En este sentido, el contexto español fue clave, porque en los años 1983-1986 se pasó de la situación de profesores interinos (los famosos *pnn*, profesores no numerarios) a titulares a una enorme cantidad de docentes casi de forma automática, lo que significó un primer momento de consolidación de situaciones de inestabilidad y agravio comparativo, pero también situar a un buen número de profesores que no respondían al perfil de profesor-investigador.

Este primer golpe de la Ley de Reforma Universitaria (LRU) en los primeros años socialistas rompía con una universidad ciertamente anquilosada y muy rígida. En ese momento la academia pudo consolidar a la segunda generación de antropólogos de manera automática. Pero hay un segundo hecho al hilo de éste que terminó de conformar los departamentos. La forma de gestionar los puestos docentes con la LRU significó la zonificación del espacio nacional. Si la estabilización del profesorado fue un momento donde no se discutía la apertura de la universidad, la forma de opositar de la LRU trataba de abrir el terreno, sin darse cuenta de que es difícil ponerle puertas al campo y que, además, suele tener dueño. El sistema de la LRU, en abstracto, trataba de romper la endogamia y la cerrazón del profesorado universitario; en la práctica, el sistema hizo una universidad más cerrada y más endogámica<sup>11</sup>. Y esto significó para la antropología que el mapa se cerrara en torno a una regionalización universitaria con un cierto sentido clientelista y no pocos pactos entre caballeros. El resultado fue, a finales de los 80, el esperado: la identificación de los departamentos se basaba en gente del lugar (es decir, personas que estaban relacionadas académicamente con profesores de esa misma universidad) que, además, había hecho su trabajo de campo sobre zonas cercanas y bajo el criterio de la identidad/etnicidad.

Pero en los 80 ocurrió otro hecho que recreó la instituyente antropología española: la creación y organización de las asociaciones de antropología que servirían de marco social a una antropología que resultaba demasiado planificada académicamente. Y, así, cada Comunidad Autónoma tuvo su asociación y, en algunos casos, hasta dos, que, tratándose de

---

<sup>11</sup> Ya en el 2000, el Partido Popular, formación que abarca todo el espectro de la derecha, desde la más centroeuropea hasta la más extrema, ha intentado romper esto por medio de una legislación educativa nueva que, a la postre, refuerza, negativiza y anula el esfuerzo autonómico universitario. Al día de hoy, sin embargo, el debate está en un momento de letargo. Evidentemente a un nivel social es visto como superfluo y en el ámbito interno de la universidad parece que nadie lo desea.

distanciar de los criterios universitarios, no resultaron ser más que planteamientos del mismo tipo academicista con los que ganar cotas de poder, en la medida que incluía a todos los relacionados con la antropología, desde estudiantes hasta profesionales fuera de la universidad, pasando por otras instituciones con presencia de la antropología (CSIC, museos, archivos...). Pero que las asociaciones tomaran el camino regional, cuando lo lógico hubiera sido apostar por un criterio unificado y diferentes asociaciones por especialidades, que vivieran al hilo de los departamentos universitarios y que trataran de ser los núcleos por los que la antropología se reunía en congresos o, simplemente, se presentara en sociedad, no fue más que la muestra del poder del paradigma tardomoderno que por entonces se vivía. Primero, porque al hecho objetivo de su regionalización se suma el juego de poderes que suponía retrotraer las miradas a un sistema organizativo tan social, global y no académico como es una asociación. Por eso mismo las asociaciones han sido tan deseadas como repudiadas, pero, además, se convirtieron en una arena pública, poco sospechosa de ciertas motivaciones relacionadas con las miserias universitarias, de ideología blanda que han servido para dirimir ciertos conflictos regionales que no cabían en las rígidas estructuras universitarias o que, simplemente, se evitaban en función del trabajo presentado y no de las personalidades de los actores. Por otro lado, estas asociaciones jugaron otros dos papeles en la década de 1980: primero, estuvieron implicadas en la creación y puesta en marcha de múltiples congresos regionales y locales —además de un congreso nacional, que merece un trabajo paralelo y diferente a éste—, donde el tema de la identidad en sus diferentes variedades fue determinante y, segundo, recrearon una suerte de circuito de revistas y boletines con un claro acento regional, tanto en la temática, cuanto más en los nombres de sus colaboradores. De esta manera, las asociaciones tomaron una fuerza, credibilidad y legitimidad que sería prácticamente un elemento rector de toda la antropología española durante los siguientes años<sup>12</sup>.

En última instancia, tanto los criterios temáticos en torno a la identidad, las bases materiales nacidas de los departamentos universitarios, como de las asociaciones, con sus congresos y publicaciones, dibujaron un mapa donde las fuerzas y tensiones por el dominio del espacio dejaban fuera de lugar los viejos esquemas de la primera generación, la de Lisón y Esteva, para recrear un mapa donde se dejaba claro quién era quién y cómo

---

<sup>12</sup> Evidentemente, algo pasó en los últimos años del siglo cuando la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español se tornó en un ámbito, digamos, oscuro y más discutido que admirado y que, con el paso del tiempo, no ha terminado por ser el lugar de encuentro que parecía. Pero esto es tema de otro trabajo.

tendría que entenderse el futuro. El paradigma tardomoderno institucionalizó la antropología pero también cerró las puertas a las miradas ajenas, a la heterodoxia y a los criterios disfuncionales. En otras palabras, el atajo tenía un precio que hipotecaba el futuro de los que años después, y ajenos a todo esto, venían con ideas nuevas o, simplemente, diferentes. El colofón de todo esto lo pusieron sus propios actores cuando en un ejercicio de acuerdo académico se elaboró un libro que resumía cómo somos y quiénes somos, más que determinar el porqué o —lo que hubiera parecido lógico— qué se ha hecho. Me refiero a la publicación del libro *Antropología de los pueblos de España* (Prat, Martínez, Contreras y Moreno 1991).

A diferencia de otros trabajos recopilatorios anteriores y posteriores, *Antropología de los pueblos de España* tiene unas ciertas peculiaridades que muy bien podrían calificarse como una suerte de manifiesto, de despedida, a la vez que de demostración. En cualquier caso, la obra contiene, en sus casi 800 páginas, a algunos de los más importantes antropólogos de los años 80 y, sin duda, tiene el enorme mérito de la selección. Pero el libro, además, tiene otras características. En primer lugar, por todo él parece correr la idea de la identidad, ya sea en su sentido de toma epistemológica cuanto más del establecimiento entre la producción de antropólogos foráneos y otros extranjeros. Segundo, que está dominado por un mundo rural, diría que a veces demasiado folk, con cortas apreciaciones a otros elementos. Pero, sin duda, lo más interesante es que la propuesta deja claro tanto como oscurece, y de sus claro-oscuros nace una suerte de tributo a Lisón, citado mil y una vez, Esteva y Caro Baroja, pero también enormes ausencias, ya sea en los textos recogidos, ya sea en los apartados introductorios. Así, autores como Alberto Cardín, José Antonio González-Alcantud o Manuel Delgado no son prácticamente ni citados, y lo mismo puede decirse de Feixa, Fericgla, Jociles, Moncó u Otegui o, si se quiere ver desde esa perspectiva regionalista, no aparecen Joseba Zulaika, Pedro Gómez o Pedro Cantero. En última instancia, lo que quiero decir es que sólo aparece el centro argumental de un paradigma que, a la fecha del libro, ya no tenía sino visos de estar en decadencia. Porque la historia ha continuado a lo largo de los 90, con secuelas, matizaciones y recreaciones —como ocurrió con el tema del patrimonio— que no son sino intentos en general manieristas, exagerados y conformadores de una realidad que no existía y de la cual era más que fácil sentirse nostálgico (por ejemplo, Aguirre y otros 1997; Alcina 1999; Barreto 1997; Flynn 2001; Galván 1997; Mandly 1991; Marcos Arévalo 1998; Moreno 1999; Stallaert 1998)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Distinto es Lisón (1997), este trabajo recopilatorio, a pesar de la fecha de publicación, corresponde al periodo tardomoderno. En cualquier caso, salvando las distancias, se trataría del ejemplo perfecto del manierismo del tema de la identidad.

Muchas veces me he preguntado qué papel jugamos los antropólogos en el contexto de cambio de la década de 1980. Algunas otras por qué se hizo un mundo tan homogéneo, tan pactado, tan vertebrado y articulado. Más veces me he cuestionado por qué nunca fuimos postmodernos o, simplemente, modernos. A veces me interrogo al respecto de cuál era el sueño de mis mayores y si seremos sus sueños o sus pesadillas; pocas veces, pero sí con mucha intensidad, si se podía haber hecho sin tantos claro-oscuros. Y casi nunca me pregunto, aunque desde hace tiempo con más frecuencia, qué habremos dejado de todo aquel embrollo que heredamos. Y ahora sé que no importan las respuestas. Es como la viñeta del *Papus*, aquella revista de sátira política de la que nadie se acuerda, en la que en un interrogatorio policial le preguntan a un tipo: «¿dónde estaba usted el 31 de diciembre de 1931?» Dicho de otra manera, para muchos de nosotros, que estábamos educados en un estructuralismo tardío y en su problemática preferida, la identidad, la aparición de Geertz —y, subsidiariamente, con el auge de Foucault y Bateson— fue una auténtica bocanada de aire nuevo, fresco y revitalizador. Y eso que la más que tardía aparición de la traducción de *La interpretación de las culturas* (Geertz 1990) sorprendió a propios y extraños (lo que no dejó de pasar también con los diarios de Malinowski en 1989), porque, sin duda, abría una puerta a otras antropologías. Pero no cerraba del todo el largo recorrido que con tono estructuralista e identitario —lo que también era lógico, pues coincidió con sus primeros vuelos— marchaba hacia la plena institucionalización de la antropología española. Ahora bien, si en cierta medida muchos de los presupuestos de Geertz habían de estar en la raíz que explica el particular mundo de la antropología española de finales del siglo XX, sin embargo, los cambios más profundos vinieron cuando fue superada la mirada tardomoderna. Y, entonces, ya nada fue igual.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AGUDO TORRICO, JUAN. 1990. *Las hermandades de la Virgen de Guía en los Pedroches*. Córdoba: Caja Provincial de Ahorros de Córdoba.
- AGUILAR CRIADO, ENCARNACIÓN. 1983. *Las hermandades de Castilleja de la Cuesta*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla.
- AGUIRRE BAZTÁN, ÁNGEL (ed.). 1986. *La antropología cultural en España. Un siglo de antropología*. Barcelona: PPU.
- 1997. *Cultura e identidad cultural. Introducción a la antropología*. Barcelona: Bardenas.
- y otros. 1997. *La identidad navarra*. Barcelona: Bardenas.
- y JOSÉ F. MORALES. 1999. *Identidad cultural y social*. Barcelona: Bardenas.
- ALCINA FRANCH, JOSÉ. 1999. «Antropología e identidad andaluza: pasado y presente», en J. Hurtado y E. Fernández de Paz (eds.), *Cultura andaluza*: 129-140. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, Universidad de Sevilla.

- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, LUIS y FINA ANTÓN HURTADO (eds.). 2001. *Antropología del Mediterráneo*. Murcia: Universidad Internacional del Mar.
- APAOLAZA, JOSÉ MIGUEL. 1990. «Una propuesta metodológica para el estudio de la interrelación entre la lengua propia y los procesos de etnicidad y nacionalismo». *Kobie: Antropología Cultural* 4: 289-294.
- 1993. *Lengua, etnicidad y nacionalismo*. Barcelona: Anthropos.
- ARANZADI, JUAN. 1982. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. Madrid: Taurus.
- ARGYROU, VASSOS. 2002. *Anthropology and the Will to Meaning: A Postcolonial Critique*. Amsterdam, Londres: Pluto Press.
- AZCONA, JESÚS. 1984. *Etnia y nacionalismo vasco. Una aproximación desde la antropología*. Barcelona: Anthropos.
- AZURMENDI, MIKEL. 1988. «El fuego de los símbolos. Artificios sagrados de lo imaginario en la cultura vasca». *Cuadernos de Alzate* 8: 52-61.
- BARGALLÓ, JUAN. 1994. *Identidad y alteridad: aproximación al tema del doble*. Sevilla: Alfar.
- BARRERA GONZÁLEZ, ANDRÉS. 1985. *La dialéctica de la identidad en Cataluña*. Madrid: CIS.
- 1990. *Casa, herencia y familia en la Cataluña rural*. Madrid: Alianza.
- BARRETO VARGAS, CARMEN MARÍA. 1997. *La Identidad Palmera*. Santa Cruz de Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria.
- BARTH, FREDRIK. (ed.). 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE. (orig. 1969).
- 1994. «Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity», en H. Vermeulen y C. Govers (eds.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond «Ethnic Groups and Boundaries»*: 11-32. Amsterdam: Het Spinhuis.
- BAUDRILLARD, JEAN. 1991. *La transparencia del mal*. Barcelona: Anagrama.
- BERIAIN, JOSETXO y PATXI LANCEROS (comps.). 1996. *Identidades culturales*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- BHABHA, HOMI K. 1994. *The Location of Culture*. Nueva York: Routledge.
- BRANDES, STANLEY. 1991. «España como «objeto» de estudio: reflexiones sobre el destino del antropólogo norteamericano en España», en M. Cátedra (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*: 231-249. Madrid, Gijón: Júcar.
- COHEN, RONALD. 1978. «Ethnicity: Problem and focus in anthropology». *Annual Review of Anthropology* 7: 379-403.
- COMAS D'ARGEMIR, DOLORS y otros. 1990. *Vides de dona. Treball, família i sociabilitat entre dones de clases populars, 1900-1960*. Barcelona: Alta Fulla.
- COMELLES, JOSEP MARÍA. 1988. *La razón y la sinrazón. Asistencia psiquiátrica y desarrollo del Estado en la España contemporánea*. Barcelona: PPU.
- CONGRESO. 1988. *I Congreso de folklore andaluz: Danzas y músicas populares, 1986*. Granada: Centro de Documentación Musical de Andalucía.
- 1990. *II Congreso de folklore andaluz: Danza, música e indumentaria tradicional, 1988*. Granada: Centro de Documentación Musical de Andalucía.
- 1992. *III Congreso de folklore andaluz, 1990*. Granada: Centro de Documentación Musical de Andalucía.
- CONTRERAS, JESÚS. 1979. «Les festes populars a Catalunya com a manifestació de la identitat catalana». *Mayurqa* 18: 217-224.
- (comp.). 1988. *Identidad étnica y movimientos indios (la cara india, la cruz del 92)*. Madrid: Revolución.

- COWLISHAW, GILLIAN K. 2000. «Censoring race in «post-colonial» anthropology». *Critique of Anthropology* 20: 101-123.
- CUCÓ, JOSEPA y J. J. PUJADAS (coords.). 1990. *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. Valencia: Generalitat Valenciana.
- DELGADO, MANUEL. 1993. «El «seny» y la «rauxa». El lugar de la violencia en la construcción de la catalanidad». *Antropología* 6: 97-130.
- DÍAZ VIANA, LUIS. 1995. «La construcción legendaria de la identidad. De los estereotipos sobre Castilla a la conmemoración de Villalar». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 50: 173-194.
- ERASAARI, MATTI. 2000. «Laughter, postcolonial discourse and anthropological representation». *Suomen Antropologi* 25: 54-61.
- ESCALERA REYES, JAVIER. 1990. *Sociabilidad y asociacionismo. Estudio de antropología social en el Aljarafe sevillano*. Sevilla: Diputación de Sevilla. (orig. 1988).
- FERNÁNDEZ MARTORELL, MERCEDES. 1982. «La endogamia étnica y su ubicuidad: la Comunidad Judía de Barcelona». *Comentaris d'Antropologia Cultural* 4: 43-51.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, JOSÉ ANTONIO. 1984. *Antropología de un viejo paisaje gallego*. Madrid: CIS, Siglo XXI.
- 1987. *Gallegos ante un espejo. Imaginación antropológica en la historia*. La Coruña: Ed. do Castro.
- (ed.). 1989. *Lengua y cultura. Aproximación desde una semántica antropológica*. La Coruña: Edc. do Castro.
- (ed.). 1993. *Etnicidad y violencia*. La Coruña: Universidade da Coruña.
- FLYNN, MARY KATE. 2001. «Constructed identities and Iberia». *Ethnic and racial studies* 24: 703-718. (Introducción al número especial: *The Iberian Heritage: Constructed Identities*).
- GALVÁN TUDELA, ALBERTO. 1977. «Organización étnica, valores e insularidad en Canarias». *Ethnica. Revista de Antropología* 13: 37-62.
- 1980. *Taganana. Un estudio antropológico social*. Sta. Cruz de Tenerife: Aula de Cultura de Tenerife.
- 1985. «Prólogo», en J. Pérez Vidal, *Estudios de etnografía y folklore canarios*: 9-11. Santa Cruz de Tenerife: Excmo. Cabildo Insular de Tenerife.
- 1987. *Islas Canarias. Una aproximación antropológica*. Barcelona: Anthropos.
- 1997. *La Identidad Herreña*. Santa Cruz de Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria.
- GARCÍA GARCÍA, JOSÉ LUIS; H. M. VELASCO y otros. 1991. *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- GEERTZ, CLIFFORD. 1990. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Buenos Aires: Gedisa. (orig. 1973).
- GÓMEZ GARCÍA, PEDRO. 1982a. «Cuestiones sobre la identidad cultural de Andalucía». *Gazeta de Antropología* 1: 57-65.
- 1982b. «Diferencia e identidad cultural andaluza». *Misión Abierta* núm. extra: 47-59.
- (ed.). 1992. *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza*. Granada: Universidad de Granada.
- 1993. «Tendencias de la cultura popular andaluza en el último decenio». *El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional* 10: 135-146.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, JOSÉ ANTONIO. 1993. «La antropología social en Andalucía oriental: contexto y paseo incidental». *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional* 11: 57-69.
- 1994. «Antropología y política. Varia epistemológica y prácticas intelectuales». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 49: 81-108.
- 1997. *El clientelismo político. Perspectiva socioantropológica*. Barcelona: Anthropos.

- GONZÁLEZ REBOREDO, XOSÉ M. y J. A. FERNÁNDEZ DE ROTA (coords.). 1990. *Identidade e territorio. Actas Simposio Internacional de Antropoloxía*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- GUARINO, MARINO. 1991. «A return to the pueblo: a review of David Gilmore's "Aggression and community"». *Journal of Mediterranean Studies* 1: 148-151.
- HERMOSILLA, MARÍA ÁNGELES y AMALIA PULGARÍN. 2001. *Identidades culturales. Actas del Congreso Internacional Identidades Culturales, 1999*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- HERR, RICHARD y JOHN HERMAN POLT (eds.). 1989. *Iberian identity. Essays on the nature of identity in Portugal and Spain*. Berkeley: Institute of International Studies, University of California Press.
- JENCKS, CHARLES. 1983. *Movimientos modernos en arquitectura. Epílogo: tardomoderno y postmoderno*. Madrid: Hermann Blume.
- JENKINS, RICHARD. 1996. «Ethnicity etcetera: social anthropological points of view». *Ethnic and Racial Studies* 19: 807-822.
- JOCILES, MARÍA ISABEL. 1989. *La casa en la Catalunya Nova*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- JODIDIO, PHILIP. 2001. *New forms. La arquitectura de los noventa*. Londres: Tacchen.
- KUHN, THOMAS S. 1990. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE. (orig. 1962).
- KUPER, ADAM. 2001. *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Ariel.
- LAPASSADE, GEORGES. 1985. *Grupos, organizaciones e instituciones*. México: Gedisa. (orig. 1974).
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE y otros. 1978. *La identidad*. Barcelona: Petrel.
- LISÓN ARCAL, JOSÉ C. 1986. *Cultura e Identidad en la Provincia de Huesca. Una perspectiva desde la antropología*. Zaragoza: CAI.
- LISÓN TOLOSANA, CARMELO. (ed.). 1976. *Expresiones actuales de la cultura del Pueblo*. Madrid: Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos.
- 1983. *Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History in an Aragonese Community*. Princeton: Princeton University Press. (orig. 1966).
- 1989. «Notas sobre gastronomía, turismo y cultura». *El Folk-lore Andaluz. Revista de cultura tradicional* 4: 121-128.
- 1997. *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*. Barcelona: Ariel.
- 1985. *Cultura e identidad en la provincia de Huesca*. Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón.
- LOURAU, RENÉ. 1970. *El análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrortu.
- LUQUE BAENA, ENRIQUE. 1981. «Perspectivas antropológicas sobre Andalucía». *Papers* 16: 12-49.
- 1989. «Antropólogos y folkloristas: desencuentros y confluencias». *El Folk-lore Andaluz. Revista de cultura tradicional* 4: 49-58.
- 1996. *Antropología política. Ensayos críticos*. Barcelona: Ariel.
- MALINOWSKY, BRONISLAW. 1989. *Diario de campo en Melanesia*. Madrid, Gijón: Júcar. (orig. 1967).
- MANDLY ROBLES, ANTONIO. 1991. «Identidad y lenguaje». *Fundamentos de Antropología* 1: 75-83.
- MARCOS ARÉVALO, JAVIER. 1998. «La identidad extremeña. Reflexiones desde la antropología social». *Gazeta de Antropología* 14: 39-46.
- MARTÍN DÍAZ, EMMA. 1991a. *Andaluces en Cataluña: redes sociales y autoidentificación étnica de los andaluces de Barberá del Vallés*. Sevilla: Fondo de Cultura Andaluza.

- 1991b. «La inmigración andaluza en Cataluña: causas, sistemas de organización y trasplante de la cultura andaluza», en J. Prat; U. Martínez; J. Contreras e I. Moreno (eds.), *Antropología de los pueblos de España*: 299-307. Madrid: Taurus.
- 1992. *La emigración andaluza a Cataluña*. Sevilla: Fund. Blas Infante.
- MARTÍNEZ MONTOYA, JOSETXU. 1999. *La construcción nacional de Euskal Herria. Etnicidad, política y religión*. San Sebastián: Txertal.
- 2002. *La identidad reconstruida. Espacios y sociabilidades emergentes en la ruralidad alavesa*. Vitoria: Gobierno Vasco.
- MEDINA, ANDRÉS. 1992. «La identidad étnica: turbulencias de una definición», en L. I. Méndez y Mercado (comp.), *I Seminario sobre la identidad*: 13-27. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- MÉNDEZ GALLO, PABLO. 2002. «Etnia, etnicidad y cultura. Revisión crítica de los conceptos desde una perspectiva antropológica». *Revista de Antropología Experimental* 2. <http://www.ujaen.es/huesped/rae>.
- MIRA CASTERA, JOAN F. 1985. *Crítica de la nació pura*. Valencia: Tres i Quatre.
- 1990. *Cultures, llengües, nacions*. Barcelona: La Magrana.
- MOLINA GARCÍA, PEDRO. 1984. «Almería: identidad y cambio histórico en el contexto autonómico andaluz. Hipótesis de trabajo», en S. Rodríguez Becerra (ed.), *Antropología cultural de Andalucía*: 167-176. Sevilla: Junta de Andalucía.
- 1995. «Racionalidad y magia. Institucionalización ritual en el Estado democrático de derecho». *Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía* 15: 15-36.
- MOORE, HENRIETTA. 1997. «Interior landscapes and external worlds: the return of grand theory in anthropology». *The Australian Journal of Anthropology* 8: 125-140.
- MONCÓ, BEATRIZ. 1991. «Las múltiples caras de la identidad». *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 8: 87-100.
- 1992. «Identidad y estereotipo». *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 9: 67-80.
- MORENO NAVARRO, ISIDORO. 1981a. «Mixtificación y conformación de la identidad andaluza», en A. Domínguez (coord.), *Historia de Andalucía*, VIII: 233-298. Barcelona: Planeta.
- 1981b. «Rechazo de la dependencia y afirmación de la identidad. Las bases del nacionalismo andaluz». *I Jornadas de estudios socioeconómicos de las comunidades autónomas* III: 87-106. Sevilla: Junta de Andalucía, Universidad de Sevilla.
- 1982a. «Orientación de la personalidad, identificación simbólica y sistema dual de hermandades». *I Jornadas d'Antropologia de la Medicina* 1: 105-122. Tarragona.
- 1982b. *La Semana Santa en Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla.
- 1983. «Identidad cultural y dependencia. Orígenes, bases, bloqueos y desarrollo del nacionalismo andaluz». *Nación Andaluza* 1: 63-77.
- 1990. «Rituales colectivos y reproducción de identidades en Andalucía», en J. Cucó y J. J. Pujadas (coords.), *Identidades colectivas*: 269-284. Valencia: Generalitat de Valencia.
- 1991. «Identidades y rituales. Estudio introductorio», en J. Prat; U. Martínez; J. Contreras e I. Moreno (eds.), *Antropología de los pueblos de España*: 601-636. Madrid: Taurus.
- 1993. *Andalucía: Identidad y cultura*. Málaga: Edt. Librería Ágora.
- 1999. «La identidad cultural andaluza y los retos del Siglo XXI», en J. Hurtado y E. Fernández de Paz (eds.), *Cultura andaluza*: 141-151. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, Universidad de Sevilla.

- NANDA, MEERA. 2001. «We are all hybrids now: the dangerous epistemology of post-colonial populism». *Journal of Peasant Studies* 28: 162-186.
- NAROTZKY, SUSANA. 2001. *La antropología de los pueblos de España*. Barcelona: Icaria.
- NASH, MARY y DIANA MARRE. 2003. *El desafío de la diferencia. Representaciones culturales e identidades de género, raza y clase*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- NAVARRO ALCALÁ-ZAMORA, PÍO J. 1984. «Los estudios de comunidad: posibilidades y limitaciones metodológicas», en S. Rodríguez Becerra (ed.), *Antropología cultural de Andalucía*: 61-90. Sevilla: Junta de Andalucía.
- OTEGUI PASCUAL, ROSARIO. 1990. *Estrategias e identidad. Un estudio antropológico sobre la provincia de Teruel*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses.
- PACI, CHRISTOPHER HANNIBAL. 2001. «Narratives of natives: deconstructing postcolonialism through colonial eyes». *Ethnohistory* 48: 351-356.
- PI-SUNYER, ORIOL. 1971. «The Maintenance of Ethnic Identity in Catalonia», en O. Pi-Sunyer (ed.), *The Limits of integration: Ethnicity and Nationalism in Modern Europe*: 111-146. Amherst: University of Massachusetts Press.
- PRAT I CARÓS, JOAN. 1990. «Identidad y territorio en la literatura antropológica sobre España (1954-1988)», en X. M. González Reboredo y J. A. Fernández de Rota (coords.), *Identidade e territorio. Actas Simposio Internacional de Antropología*: 161-189. Santiago de Compostela: Concello da Cultura Galega.
- 1992. *Antropología y etnología*. Madrid: Ed. Complutense.
- ; U. MARTÍNEZ, J. CONTRERAS e I. MORENO (eds.). 1991. *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus.
- PROVANSAL, DANIELLE. 1984. «Desarrollo, subdesarrollo e identidad cultural. El caso de un pueblo de la provincia de Andalucía», en S. Rodríguez Becerra (ed.), *Antropología cultural de Andalucía*: 151-166. Sevilla: Junta de Andalucía.
- PUJADAS, JOAN JOSEP. 1990a. «Los estudios sobre etnicidad y nacionalismo en España, 1981-1987», en J. Cucó y J. J. Pujadas (coords.), *Identidades colectivas*: 3-19. Valencia: Generalitat Valenciana.
- 1990b. «Identidad étnica y asociacionismo en los barrios periféricos de Tarragona», en J. Cucó y J. J. Pujadas (coords.), *Identidades colectivas*: 307-323. Valencia: Generalitat Valenciana.
- 1993. *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: EUEDEMA.
- y DOLORS COMAS D'ARGEMIR. 1981a. «Catalunya y la nacionalidad catalana». *Documentación Social* 45: 167-180.
- 1981b. «L'etnicitat: Variacions sobre un mateix tema». *Quaderns de l'ICA* 3-4: 155-167.
- 1982. «Identitat catalana i símbols culturals». *Ciència* 15: 28-33.
- 1985. «Una aproximación al estudio del nacionalismo catalán desde la perspectiva de la antropología». *Actas II Congreso de Antropología*: 270-286. Madrid: Ministerio de Cultura.
- RIVAS, ANA M. 1986. *Ritos, símbolos y valores en el análisis de la identidad en la provincia de Zaragoza*. Zaragoza: CAI.
- 1991. *Antropología social de Cantabria*. Santander: Asamblea Regional de Cantabria.
- ROBOTHAM, DON. 1997. «Postcolonialities: the challenge of new modernities». *International social science journal* 153: 357-371.
- ROQUE, MARÍA ÀNGELS (coord.). 1988. *Encontre d'antropologia i diversitat hispànica*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- SAN ROMÁN, TERESA. 1976. *Vecinos gitanos*. Madrid: Akal.
- 1984a. «Antropología aplicada y relaciones étnicas». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 27: 175-183.

- 1984b. *Gitanos de Madrid y Barcelona*. Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona.
- (comp.). 1986. *Entre la marginación y el racismo*. Madrid: Alianza.
- SÁNCHEZ-PÉREZ, FRANCISCO. 2000. «Factor étnico y conocimiento antropológico». *Revista Internacional de Sociología* 27: 153-168.
- SANMARTÍN ARCE, RICARDO. 1993. *Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica*. Barcelona: Humanidades.
- 1999. *Valores culturales. El cambio social entre la tradición y la modernidad*. Granada: Comares.
- SEGURA RODRÍGUES, LOURDES. 1987. *Percusión e identidad. Aproximación antropológica a nueve comunidades del Bajo Aragón*. Zaragoza: CAI.
- SERRÁN PAGÁN, GINÉS. 1980. «La fábula de Alcalá y la realidad histórica de Grazalesma. Replanteamiento del primer estudio de antropología social en España». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 9: 81-115.
- SERRES, MICHEL. 1989. *A History of Scientific Thought: Elements of a History of Science*. Oxford: Blackwell.
- STALLAERT, CHRISTIANE. 1998. *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto A.
- TEDLOCK, DENNIS y BRUCE MANNHEIM (eds.). 1995. *The Dialogic Emergence of Culture*. Indiana: Indiana University Press.
- TERRADES, IGNASI. 1990. «Catalan identities». *Critique of Anthropology* 10: 39-50.
- VALLE MURGA, MARÍA TERESA DEL. 1988. *Korrika. Rituales de la lengua en el espacio*. Barcelona: Anthropos.
- VELASCO MAÍLLO, HONORIO M. 1980. «Tradición e identidad en la provincia de Madrid». *Actas de las II Jornadas de Estudios sobre la provincia de Madrid*: 399-405. Madrid: Diputación Provincial.
- 1981. «Textos sociocéntricos. Los mensajes de identificación y diferenciación entre comunidades rurales». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 36: 85-106.
- 1982. «Fiestas de Mayo en la Tierra de Alcalá», en H. M. Velasco (comp.), *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*: 169-203. Madrid: Trescaorcediecisiete.
- (comp.). 1982. *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*. Madrid: Trescaorcediecisiete.
- 1984. «Las fiestas como procesos de identidad. Un estudio sobre algunos rituales en las comunidades madrileñas». *Universidad y Sociedad* 8-9: 333-344.
- 1986. «Rituales e identidad. Dos teorías y algunas paradojas». *Revista de Occidente* 56: 65-75.
- 1988a. «Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad», en L. Díaz Viana (coord.), *Aproximación antropológica a Castilla y León*: 28-46. Barcelona: Anthropos.
- 1988b. «El evolucionismo y la evolución del folklore». *El Folk-lore Andaluz. Revista de cultura tradicional* 2: 13-32.
- 1990. «El folklore y sus paradojas». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 49: 123-144.
- 1992. «Identidad cultural y política». *Revista de Estudios Políticos* 78: 255-271.
- VILLAR, DIEGO. 2004. «Uma abordagem crítica do conceito de «etnicidade» na obra de Fredrik Barth». *Mana* 10:165-192.
- ZULAICA, JOSEBA. 1990. *Violencia Vasca*. Madrid: Nerea. (orig. 1988).
- 1993. «Violencia, texto y parodia». *Antropología* 6: 37-64.